

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 1300-3003

Sayı: 40

Samsun – 2016

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 1300-3003
2016 Sayı: 40

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
ISSN: 1300-3003
2016 Number: 40

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

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Doç. Dr. Metin YILMAZ
Dekan Yrd. / Vice-Dean

Editör / Editor
Doç. Dr. Cengiz BATUK

Editör Yrd. / Editorial Assistant
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ
Sekreterya
Arş. Gör. Asim DURAN
Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI
Tashih / Proof Reading
Arş. Gör. Rabia DOĞRU (Türkçe)
Arş. Gör. Tuğba BİLGİN (English)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE
Doç. Dr. Ali BÖLAT
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR
Doç. Dr. Cengiz BATUK
Doç. Dr. Metin YILMAZ
Doç. Dr. Recep GÜN
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ
Yrd. Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Samsun, Kasım 2016

Baskı / Printing
ASCOPY KOPYALAMA MERKEZİ
Mimar Sinan Mh. Belediye Cd. Koza Apt. No: 15/38 SAMSUN
Tel&Faks: 03624388666- www.ascopy.com.tr

Bu dergi uluslararası EBSCO Research Databases veri indeksi, TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve ASOS ASOS Index tarafından taranmaktadır.

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK; Prof. Dr. Abdullah ÖZTÜRK; Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN; Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI;
Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR; Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ; Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR; Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN;
Doç. Dr. Adem KÖRÜKÇÜ; Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK; Prof. Dr. A. Ali BAYHAN; Prof. Dr. Ahmet BULUT; Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI;
Prof. Dr. Ahmet COŞKUN; Prof. Dr. Ahmet KOÇ; Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL; Prof. Dr. A. Saim ARITAN; Prof. Dr. Ali AKDOĞAN;
Prof. Dr. Ali İhsan YIĞIK; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Doç. Dr. Ali Osman KURT; Prof. Dr. Ali TOKSARI; Prof. Dr. Ali YILMAZ;
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN; Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT; Prof. Dr. Bahattin KÖK; Prof. Dr. Bahattin YAMAN; Prof. Dr. Bilal SAKLAN;
Prof. Dr. Cahit BALTACI; Prof. Dr. Cemal TOSUN; Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU; Prof. Dr. Dilaver GÜRER; Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM;
Doç. Dr. Erdoğan BAŞ; Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ; Prof. Dr. Eyüp BAŞ; Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ; Prof. Dr. Faruk KARACA;
Y. Doç. Dr. Ferdi KOÇ; Prof. Dr. Ferhat KOCA; Prof. Dr. F. Kerim KAZANCI; Prof. Dr. Gemal R. HAWTING; Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN;
Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL; Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR; Doç. Dr. Halil İbrahim BULUT; Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK; Prof.
Dr. Hanım YILDIZ; Prof. Dr. Hasan AYIK; Prof. Dr. Hasan ONAT; Prof. Dr. Hasan ŞAHİN; Y. Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR;
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN; Prof. Dr. Hüseyin ELMALI; Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN; Prof. Dr. Hüseyin TURAL; Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR; Prof.
Dr. Hüseyin YILMAZ; Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN; Prof. Dr. İbrahim DÜZEN; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Prof. Dr. I.
Himmi KARSLI; Doç. Dr. İbrahim İŞTAN; Prof. Dr. İsmail YİĞİT; Prof. Dr. İsmet ERSOZ; Doç. Dr. İhsan ARSLAN;
Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN; Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNÇÜ; Prof. Dr. Kemal YILDIZ;
Doç. Dr. Kenan AYAR; Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. Lütfullah CEBEÇİ; Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ; Prof. Dr. M. Ali KAPAR;
Prof. Dr. M. Doğan KARAOĞLU; Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR; Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN; Prof. Dr. M. Münir ATALAR;
Y. Doç. Dr. M. Kamil YAŞAROĞLU; Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ; Prof. Dr. Mehmet ATALAY; Prof. Dr. Mehmet AYDIN; Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ;
Prof. Dr. Mehmet ERKAL; Prof. Dr. Mehmet OKUYAN; Y. Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI; Prof. Dr. Mehmet ŞEKER; Prof. Dr. Mehmet EVKURAN;
Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ; Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN; Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ; Prof. Dr. Metin YURDAGÜZ; Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR;
Prof. Dr. Michel REEBER; Prof. Dr. Muhammed ÇELİK; Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK; Prof. Dr. Muhiittin BAĞÇEÇİ; Prof. Dr. Muhiittin SERİN;
Prof. Dr. Musa K. YILMAZ; Prof. Dr. Musa YILDIZ; Prof. Dr. Mustafa ALICI; Prof. Dr. Mustafa BAKTIR; Prof. Dr. Mustafa BIYIK;
Prof. Dr. Mustafa KARA; Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK; 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 CAM; Prof. Dr. Remzi KAYA;
Doç. Dr. Osman ŞAHİN; Prof. Dr. Osman ÇETİN; Prof. Dr. Osman TÜRER; Prof. Dr. Ömer AYDIN; Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ;
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ; Prof. Dr. Ramazan AYVALI; Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKCI; Prof. Dr. Rıza SAVAŞ; Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU; Prof.
Dr. Sabri HİZMETLİ; Prof. Dr. Sadık KILIÇ; Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ; 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 GEZER; Prof. Dr. Süleyman TOPRAK; Prof. Dr. Süleyman TULUCU;
Prof. Dr. Şenafettin GÖLCÜK; Doç. Dr. Şerif BOYRAZ; Prof. Dr. Şevket TOPAL; Prof. Dr. Şevket TÜYLÜOĞLU; Prof. Dr. Şevket YAVUZ;
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ; Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR; Prof. Dr. Üzeyir OK; Prof. Dr. Veddi BİLGİN; Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ;
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL; Prof. Dr. Yaşar KURT; Prof. Dr. Yavuz FIRAT; Prof. Dr. Y. Vehbi YAVUZ; Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU;
Prof. Dr. Yusuf İŞÇİK; Prof. Dr. Yusuf KILIÇ; Prof. Dr. Şevki YAVUZ; Prof. Dr. Zafer ERGİLLİ; Prof. Dr. Zekeriya GÜLER; Doç. Dr. Ziya ŞEN.

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: omuifd@gmail.com web: http://dergiparkulaklim.gov.tr/omuifd

İÇİNDEKİLER

Makaleler / Articles

Prof. Dr. İsrail BALCI

“İmamlar/Halifeler Kureyş’tendir” İddiasının Kiriği
The Criticism of the Pretense “The Imams/Caliphs are from Quraysh”

5-31

Doç. Dr. Ali BOLAT

Değerler Eğitiminde Tasavvuf
Sufism in Values Education

33-48

Doç. Dr. Eyüp NEFES & Doç. Dr. Recep GÜN

Samsun/Kavak’ta Çantı Tekniğinde İnşa Edilen
Alağmlek Köyü Rahmioğlu Mahallesi Camii
*Rahmioğlu Quarter Mosque Built with Cantı Technique
in Alağmlek Village in Kavak, Samsun*

49-65

Yrd. Doç. Dr. Remzi ATEŞYÜREK

İsti’âze
İsti’âze

67-84

Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN

Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi: Anamlı Öğrenme
ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme
Doctrinaire Thinking and Religious Education: An Evaluation in the Context of Meaningful Learning and Individual Spiritual Experience

85-114

Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAYRAM

Kerrâmiyye Mezhebinin İman Anlayışı
The Understanding of Faith In the Karramiyya Sect

115-146

Öğr. Gör. Dr. Doğan FIRINCI

İmâle Kurallarını İnşasında Müberred’in Kullandığı Bazı Kavramlar
*The Certain Concepts Used by Mubarrad
in Determining the Alemâleh Rules*

147-166

Mehmet UYAR

Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine
Bir Deneme: Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği
*An Essay on the Nature of the Semantic Relationships
Between Concepts in Sufism: An Example of Nafs and Concepts Related to Nafs*

167-195

Kitap Tanıtım ve Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Asim Duran

Kutsal Kitapla Akademik Metin Arasında Kitab-ı Mukaddes
The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies, Michael C. Legaspi

197-201

Arş. Gör. Mehmet Köklüdağ

Retorik
Rhetoric, Michael Meyer

202-206

Arş. Gör. Hasan Şahin

Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular-2, Nihat Dalgın

207-211

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 yayınlanır.
3. OMÜİFD'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça ve Fransızca makaleler de yayınlanabilir.
4. OMÜİFD'nde telif; çeviri; sadeleştirme; edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi 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; "düzeltilmelerden 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 yayınlanan 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 sayfa'yı (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 aralıklı; dipnotlar ise tek satırlı 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 (tırmak içinde); dergi veya eser adı (*italik*); çeviri ise çevirenin adı (çev.); yayınevi; baskı yeri ve tarihi; cildi (örnek; c. IV); sürdü yayın ise (örnek; sayı: 3); sayfası (s.).
- 4.3. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri; makalenin referans verilmiş düzeniyle 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.); karşılaştırmız (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).

“İMAMLAR/HALİFELER KUREYŞ’TENDİR” İDDİASININ KRİTİĞİ

İSRAFİL BALCI*

The Criticism of the Pretense “The Imams/Caliphs are from Quraysh”

Abstract: This article will discuss whether The Prophet Muhammad said the word “The Imams Are From Quraysh” which has been alleged that Abu Bakr said during the presidential debates in Sakife or not. It has been clearly understood that this word which is in existence in texts from the early period has taken its source from idea which the imamate of the Shi’a is belong to Family of the House /Ah al-Bayt, not in Sakife meeting, but in the establishment year of Umayyads, and Quraysh has been used the term instead of Ah al- Bayt. After that, the term imamate has been eliminated and this term has been transformed into the word “Caliph is from Quraysh”. At first the institution of caliphate has supposedly not had a religious character, but the mentioned one has been converted to a religious function as from Umayyads, , and it also has been assimilated by Abbâsîds. It is clear that a motive to put off the demand for administration or governship of Mevali and Ah al- Bayt lies behind the effort of Umayyads and Abbâsîds to identify this institution as religious.

Keywords: Quraysh, caliphate, imâmate, Sakife, presidential.

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ABD.
[ibalci@omu.edu.tr].



Öz: Bu makale, Sakîfe'deki başkanlık müzakereleri sırasında Ebû Bekir tarafından söylendiği iddia edilen "İmamlar Kureyş'tendir" sözünün Hz. Peygamber tarafından söylenip söylenmediğini ele almaktadır. Sünnî gelenekte başkanın/idarecinin Kureyş'ten olması gerektiği iddiası, Şîa'nın İmâmet doktrinine alternatif olarak üretilip Emevîler döneminde hadîs formuna sokulmuş ve kaynaklara girmiştir. Şîî gelenek idarecilği İmâmet olarak niteleyip bunun Ehl-i Beyt'e ait bir hak olduğunu iddia ederken, Emevîler döneminde Ehl-i Beyt yerine Kureyşilik kavramı kullanılmış, Abbâsîler döneminde ise imâmet yerine hilafet tanımlaması kullanılarak, yöneticinin/halifenin Kureyş'ten olması gerektiği iddiası temellendirilmiştir. Halifelik makamı başlangıçta herhangi bir dini statüye sahip değilken Emevîler döneminden itibaren dinî bir misyona dönüştürülmüştür. Aynı anlayış Abbâsîler tarafından da benimsenmiştir. Emevîler ve Abbâsîlerin bu kuruma dinî kimlik kazandırma çabalarının arkasında Ehl-i Beyt'in ve Arap olmayan Müslümanların yönetim veya yöneticilik taleplerini engelleme hedefi etkili olmuştur.

Anahtar kelimeler: Kureyş, halifelik, imâmet, Sakîfe, başkanlık.



6 Giriş

OMÜİFD

Müslümanların idarecinin (halifenin) Kureyşli olmasına dair iddialar hadîs koleksiyonları başta olmak üzere, klasik İslâm tarihi kaynaklarına kadar birçok eserde yer alır. İddianın Sakîfe'deki başkanlık müzakereleri sırasında Hz. Ebû Bekir tarafından dillendirildiği ve bu söz üzerine Ensâr'ın idarecilik beklentisinden vazgeçtiği söylenir.

Sünnî kaynaklarda yer alan bu iddianın Şîî versiyonu "İmâmet" doktrini olarak karşımıza çıkar. Şîa Ehl-i Beyt teorisinden mütevellit olarak imâmeti Resûlüllah'a nesebi bağla sınırlı tutarken, aynı zamanda bu iddia Şîa'nın kendisini tanımladığı varlık sebebi niteliğindedir ve nasla sabit bir akide olarak doktrine edilmiştir.

Resûlüllah'ın vefatından sonra ortaya çıkan problemler dikkate alınırsa, Şîa'nın benimsediği "İmamlar Kureyş'tendir" iddiasının Sünnî gelenekteki versiyonu "Halifeler Kureyş'tendir" yorumuna doğru evrilmiştir. Şîî ya da Sünnî gelenekçe kabul edilen her iki versiyonun kesiştiği ortak nokta ise, yöneticilerin Arap/Kureyşli olmasıdır. Ancak Şîa bu anlayışı sadece Ehl-i Beyt ile sınırlı tutarken, Sünnî gelenek daha kapsamlı bir iddia ile bütün Kureyş'e paye vermektedir. Böylece fetihlerle birlikte

hatırı sayılır bir yekûnu teşkil eden gayri Arap tebaanın yönetim/yöneticilik taleplerinin ötelenmesine meşru bir gerekçe oluşturulmaktadır.

Bu makalede öncelikli olarak mezkûr sözün ait olduğu dönem veya ortaya atılma gerekçesine, Şîu veya Sünnî gelenekteki versiyonların hangi amaca yönelik olduğuna, bu sözün Resûlullah tarafından söylenip söylenmediğine, keza Hz. Ebû Bekir tarafından Sakîfe'de bu bağlamda bir beyanın olup olmadığına temas edeceğim. Müteakiben şayet böyle bir iddia ortaya atılmışsa hangi bağlamda söylendiğine ve tarihi seyir içinde bu sözün gerçekte bir karşılığının bulunup bulunmadığına değineceğim.

Erken Döneme Ait Kaynaklarda "İmamlar Kureyş'tendir" Sözü

"İmamlar Kureyş'tendir/الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ" sözünün erken dönemden itibaren kaynaklarda yer aldığını görüyoruz. Müelliflerin vefat tarihleri esas alınırsa ilk kez Ma'mer b. Râşid'in (ö.153/770) eserinde geçen rivayet, Hz. Ali'ye dayandırılmış ve şu muhtevada sunulmuştur:

الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ، فَمُؤْمِنُ النَّاسِ تَبِعَ لِمُؤْمِنِهِمْ، وَكَافِرُ النَّاسِ تَبِعَ لِكَافِرِهِمْ/İmamlar Kureyş'tendir. Mümin insanlar kendilerinden mümin olanlara, kâfirler de kendilerinden kâfir olanlara tabi olurlar.¹

Rivayetin "İmamlar Kureyş'tendir" kısmı hariç, geri kalan bölümünün birçok farklı versiyonu vardır. Örneğin Bezzâr (ö.292/905),² Nesâî (ö.303/916)³ veya Ebû Ya'lâ'daki (ö.307/920) rivayetler de Hz. Ali'ye dayandırılmış, ancak birbirinden bazı farklılıklar arz etmektedir.⁴ Ma'mer b. Râşid'in (ö.153/770) eserinden naklettiğimiz az önceki rivayet, Nu'aym b. Hammâd'ın (ö.228/843) eserinde şu muhtevada yer alır:

الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ، خِيَارُهُمْ عَلَى خِيَارِهِمْ، وَشِرَارُهُمْ عَلَى شِرَارِهِمْ، أَلَا وَلَيْسَ بَعْدَ قُرَيْشٍ إِلَّا (الْجَاهِلِيَّةُ)/İmamlar Kureyş'tendir. İmamlar Kureyş'tendir. Onların hayır-

¹ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, tahk.: Habîbu'r-Rahmân el-'A'zamî, (Muşannef in 10 ve 11. cüzleri), Pakistan 1403H, XI, 58.

² Bezzâr, *el-Baḥru'z-Zehḥâr*, tahk.: Maḥfuzurrahmân Zeynullâh (I-IX); 'Adil b. Sa'd (X-XV II); Şabîr 'Abdulḥâlık eş-Şâfi'î (XVIII, Medîne 1988/2009, XII, 321

³ Nesâ'î, *es-Sunen*, V, 405.

⁴ Ebû Ya'lâ, *Mu'cemu Ebî Ya'lâ el-Mevsûlî*, tahk.: 'İrşâdu'l-Ḥaḳḳî'l-'Eşerî, Fayşalâbâd 1407H, 145.

lıları sizin hayırlılarınızdan, şerlileri de sizin şerlilerinizden üstündür. Şu halde Kureyş'ten başkasına yönelmek sadece küfrün peşine takılmaktır.⁵

Dikkat edilirse aynı rivayet son ravi olarak aynı kişiye dayandırıldığı halde, yaklaşık 80 yıl sonra bazı eklemelerle değişime uğramıştır. Hz. Ali'nin yanı sıra bu rivayet Enes b. Mâlik⁶ ve Ebû Berze⁷ gibi isimlere dayandırılarak da nakledilmiştir. Ancak aynı raviye dayandırılrsa da hemen her rivayetin muhtevası veya hacmi birbirinden farklıdır. Enes b. Mâlik'e dayandırılan rivayet, farklı eserlerde farklı muhtevalarla da nakledilmiştir.⁸ Değişik hadis kaynaklarında da aynı muhtevalı rivayetin kısmen farklı versiyonlarını görmek mümkün, ancak hacmi genişletmek için her birisini burada zikretmeyeceğim.⁹

"İmamlar Kureyş'tendir" rivayeti ensâb,¹⁰ tabakât,¹¹ siyer¹² veya tarih¹³ kaynaklarında da yer alır. Ancak hadis eserlerinden farklı olarak

8

OMÜİFD

- ⁵ Nu'aym b. Hammâd, *el-Fiten*, tahk.: Semîr 'Emîn ez-Zuheyri, Kahire 1412, I, 121.
- ⁶ Tayâlisî, *el-Musned*, tahk.: Muḥammed b. 'Abdilmuhsin et-Turkî, Mıŝır 1419/1999, III, 595; Aḥmed b. Ḥanbel, *Musnedu 'Aḥmed b. Ḥanbel*, tahk.: Aḥmed Ma'bed 'Abdulkerîm, Beyrût 1432/2011, V, 328, 460.
- ⁷ Tayâlisî, *el-Musned*, II, 240; İbn Ebî 'Âsım, *es-Sunne - İbni Ebî 'Âsım*, tahk.: Muḥammed Nâsir ed-Dîn el-Elbânî, Beyrût 1400, II, 532, 533; Rüyânî, *el-Musned*, tahk.: Eymen 'Alî Ebû Yemânî, I-II, Kahire 1416H, II, 25, 27.
- ⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, tahk.: Kemâl Yûsuf el-Hût, I-VII, Riyâd 1409, VI, 402; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, V, 328, 460; İbn Ebî 'Âsım, *es-Sunne*, II, 531; Ebû Ya'lâ, *el-Musned*, tahk.: Huseyn Selîm Esed, Dimeşk 1404/1984, VI, 321.
- ⁹ Nu'aym b. Hammâd, *el-Fiten*, I, 121; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, VI, 403.
- ¹⁰ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eŝraf*, tahk.: Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Zerkeî, Beyrût 1417/1996, I, 582, 584.
- ¹¹ Câhız, *Faḍlu Benî Hâşim 'alâ Benî 'Abdi Şems*, I, 34; Baḥşel, *Târîhu Vâsıt*, tahk.: Kûrkîs 'Avvâd, Beyrût 1406/1985, I, 63, 123, 344; İbn 'Adiyy, *el-Kâmil fi Du'afâ'ir-Ricâl*, tahk.: Mâzin Muḥammed es-Sersâvî, Riyâd 1434/2013, I, 557; Sem'ânî, *el-Munteḥab min Mu'cemi Şuyûḥi's-Sem'ânî*, Riyâd 1417/1996, I, 449; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, tahk.: 'Amr b. Ğurâme el-'Umrevî, 1415/1995, I, 295, XX, 205.
- ¹² Kâdî 'Abdulcebbar, *Teŝbitu Delâ'ilin-Nubuuvve*, Kahire, I, 262, 263, 167; İbn Nâsiruddîn ed-Dimeşkî, *Câmi'u'l-Âŝâr fi's-Siyer ve Meolidi'l-Muḥtâr*, tahk.: Ebû Ya'kûb Neş'et Kemâl, 1431/2010, VI, 492.
- ¹³ Vâkıdî, *er-Rıdde*, tahk.: Yaḥyâ el-Cebbûrî, Beyrût 1410/1990, 41; Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîḥ*, tahk.: Ekrem Dîyâ el-'Umerî, I-III, Beyrût 1401/1981, III, 222; Ya'kûbî, *et-Ta'rîḥ*, I, 146, 192; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Ma'âdinu'l-Cevher*, tahk.: Es'ad Dâğır, Kûm, III, 78.

belli bir bağlam içinde nakledilmiştir. Örneğin Belâzurî'nin (ö.279/893) verdiği bilgilere göre bu söz ilk kez Sakîfe'de Hz. Ebû Bekir tarafından dillendirilmiştir. Rivayete göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrah ile beraber Sakîfe'ye gittiği zaman Ensâr'ın sözcüsü başkanlığın kendilerine ait olması gerektiğine dair birtakım gerekçeler sıralamıştı. Öne sürülen gerekçeler üzerine Ebû Bekir söz almış ve Ensâr'ın hakkını teslim ettikten sonra, başkanın Muhâcirlerden olması gerektiğine dair bir konuşma yapmış ve sözlerini şöyle tamamlamıştır:

Emîrler bizden, vezirler (yardımcılar) sizden olmalıdır. Bu iş (yöneticilik/emâret), Kureyş haricinde birisinde olursa, Araplar bunu kabul etmez. Hatta ileri gelenleriniz bilir ki, Resûlullah “İmamlar Kureyş'tendir.” buyurdu.¹⁴

Hz. Ebû Bekir'in yanı sıra, Hz. Ömer'in ismi de başkanlığın Kureyş'e ait olduğu iddialarına karıştırılmıştır. Örneğin Sakîfe'de söz alıp şu iddiayı dillendirdiği söylenir:

Bizler onun soyundan olduğumuz için onun yerini alacak emîrlik/başkanlık konusunda bize, ancak davası batıl olan veya günahtan kaçınmayan ya da felaket çukuruna saplanan kimseler karşı çıkabilir.¹⁵

Hz. Ebû Bekir'e isnat edilen “İmamlar Kureyş'tendir” sözünün aslında Araplar tarafından bilindiği ve onun hatırlatması üzerine Ensâr'ın bu iddiasından vazgeçtiği söylenir.¹⁶ Mezkûr iddialarla idarecilik konusu, Kureyş'e özgü bir paye olarak vazedildikten sonra, adeta akıl almaz yorumlar dillendirilmiştir. Örneğin Zâhîruddîn el-Beyhakî'nin (ö.565/1170) *Lubâbu'l-Ensâb* adlı eserinde aynı söz nakledildikten sonra “Arab'ı ve Kureyş'i sevmek imandandır” ilavesi yapılmıştır.¹⁷ Burri'nin (ö.645/1247'den sonra) *el-Cevhere* adlı eserinde ise mezkûr söze “Kureyş'in arkasından gidiniz, önüne geçmeyiniz” eklemesi yapılmıştır.¹⁸ Bazı riva-

¹⁴ Belâzurî, *Ensâb*, I, 582, 584.

¹⁵ Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, Beyrût 1387/1967, III, 209.

¹⁶ Belâzurî, *Ensâb*, VII, 399.

¹⁷ Zâhîruddîn *Lubâbu'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-A'kâb*, I, 4.

¹⁸ Burri, *el-Cevhere fi Nesebi'n-Nebi ve Aşhâbihi'l-'Aşere*, tahk.: Muhammed et-Tüncî, Riyâd 1403/1983, I, 129.

yetlere göre Hz. Ömer tarafından oluşturulan altı kişilik şûranın tamamının Kureyş'ten seçilmesinin sebebi bile bu gerekçeye dayandırılmıştır.¹⁹

Görüldüğü üzere “İmamlar Kureyş'tendir” sözü erken döneme ait kaynaklarda yer almaktadır. Ancak hemen hatırlatalım ki, en erken kaynağımız Abbâsîlerin kuruluş dönemlerine kadar uzanmaktadır. Diğer bir deyişle bu rivayetin benimsenip metinleşmesi, Kureyşîlik tezinin ortaya atılıp yaygınlaştırıldığı döneme denk gelmektedir. Nitekim Sünnî geleneğin en önemli yapı taşları olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel (ö.241/856),²⁰ Buhârî (256/870)²¹ veya diğer otoritelerin²² eserlerinde, başkanın Kureyşli olması gerektiğine dair birtakım rivayetler bulunmaktadır. Biraz farklılık arz etse de, değişik kaynaklarda da aynı iddiaları görmek mümkündür.²³ Keza nispeten geç sayılabilecek Ebû 'Avâne (ö.316/928),²⁴ Taberânî (ö.360/971)²⁵ veya İbn Ehlî Mîmî (ö.390/1000)²⁶ gibi müelliflerin eserlerinde de benzer sözler yer almaktadır.

10

OMÜİFD

“İmamlar Kureyş'tendir” Sözünün “Halifeler Kureyş'tendir” Formuna Dönüşmesi

“İmamlar Kureyş'tendir” sözünün Sakîfe'deki başkanlık tartışmaları sırasında ortaya atıldığı söylene de, aslında bunun daha sonraki dönemde dillendirilip geriye dönük olarak, buradaki müzakerelere dahil edildiğini ortaya koyacak bir çok veriye sahibiz. Hadîs formuna sokulup dillendirilen söz, belli bir kabule dönüştürüldükten sonra metinleşme dönemiyle beraber literatüre girmiştir. Hatta zamanla “imamlar” ifadesinin yerini “halifeler” almış ve “Halifeler Kureyş'tendir” formuna dönüştü-

¹⁹ Belâzurî, *Ensâb*, VII, 399.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IX, 217, IX, 221.

²¹ Buhari, “Ahkâm”, 2; “Menâkıb”, 2.

²² Darîmî, “Siyer”, 78; Beyhaki, *Sünenü'l Kübra*, VIII,221

²³ Ebû 'Avâne, *Musteħracu Ebî 'Avâne*, tahk.: 'Eymen b. 'Arif ed-Dimeşķî, Beyrût 1419/1998, IV, 373; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr - et-Taberânî*, tahk.: Hamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî, Kâhire, II, 196, 199.

²⁴ Ebû 'Avâne, *Musteħracu Ebî 'Avâne*, IV, 373.

²⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, II, 196.

²⁶ İbn Ehlî Mîmî, *Fevâidu İbn Ehlî Mîmî ed-Deķķâķ*, tahk.: Nebîl Sa'duddîn Cerrâr, Riyâd 1426/2005, I, 128.

rülmüştür.²⁷ Mezkûr iddianın ilk kez yer aldığı kaynak İbn Hanbel'in eseridir. Anılan rivayet şu muhtevada nakledilmiştir:

Kureyş'ten olan on iki *halife* geçene kadar din kaim kalacaktır.²⁸

Öğrencisi Müslim'in (261/875) eserinde ise aynı rivayet kısmen farklılaşmış ve şu muhtevaya dönüşmüştür:

Din, kıyame te kadar veya hepsi Kureyşli olan on iki *halife* başınıza gelene kadar varlığını koruyacaktır.²⁹

Her iki rivayet, son ravi olarak Câbir b. Semûre'ye dayandırılmıştır. Ayrıca Müslim'deki rivayetin kapsamı kısmî eklemelerle daha genişlemiştir. Bunun yanı sıra yine Müslim'de "Kureyş" adı kullanılmaksızın aynı rivayetin farklı versiyonları da bulunmaktadır.³⁰ Son ravi olarak Câbir b. Semûre'ye dayandırılan bir başka rivayetin muhtevası ise şöyledir: "Bu emr/emirlik/idare (هَذَا الْأَمْرُ), on iki halife geçinceye kadar aziz olarak devam edecektir."³¹ Bir başka rivayette ise "din" yerine "İslâm" kelimesi kullanılmıştır.³²

Görüldüğü üzere son ravi olarak Câbir b. Semûre isnadıyla nakdedilen rivayetdeki "İmamlar Kureyş'tendir" ifadesi, müteakiben "Halifeler Kureyş'tendir" formuna dönüştürülmüştür. Yine bu süreçle beraber halifelîğe de, dinî bir statü veya rol verilmiştir. Sünnî gelenekçe benimsenen bu iddia, giderek yaygınlık kazanacak ve halifelerin Kureyş'ten olması gerektiği iddiasıyla beraber halifelik bu kabile merkezli bir tekele dönüşürülecektir. Böylece hatırı sayılır bir oranı oluşturan gayri Arap unsurların yönetim talepleri öteleneyecektir. Mamafih bu sayede zorunlu olarak

²⁷ İbn Keşîr, *el-Bidāye ve'n-Nihāye*, tahk.: 'Alî Şîrî, 1408/ 1988, VII, 40.

²⁸ Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, IX, 217, IX, 221.

²⁹ Müslim, "İmare", 10.

³⁰ İbn Ömer'e isnat edilen bir hadîs metni şöyledir: "Resûlullah buyurdu ki, emîrlik insanlardan iki kişi kaldıkça Kureyş'te olacaktır." Buhârî, "Menâkıb", 2, "Ahkâm", 2, "Enbiya", 1; Müslim, "İmâret", 4. Değişik hadîs metinleri için bk. Buhârî, "Menâkıb", 1, "Ahkâm", 51; Müslim, "İmâret", 2, 3, 5-9; Ebû Dâvûd, "Sünne" 1, 9; Tirmizî, "Fiten", 46, 48.

³¹ Müslim, "İmare", 8.

³² Müslim, "İmare", 5, 7.

mevali tebaanın Emevî veya Abbâsî halifelerine boyun bükmelerinin zemini oluşturulacak ve hepsinden önemlisi Resûlullah'la kan bağı bulunan Benû Hâşim'in hilafet iddiasının da önü kesilecektir. Zira imâmeti "nesebi bir hak" olarak gören Şîa, bu meseleyi tartışma konusu yapmadığı için seçimi bile gerekli görmemiştir. Sünnî gelenekçe benimsenen Hilafetin Kureyşîliği iddiası da aslında Şiiilerin benimsediği anlayıştan çok farklıdır.

Şunu hatırlatalım ki, Sünnî gelenekçe benimsendiği şekilde halifeliğin başlangıçta dinî veya manevî bir konumu/statüsü yoktu. Sakîfe'deki toplantıda da halifelik tartışması değil, başkanlık (emîrlik) müzakereleri yapılmıştır. Fakat bu konu kaynaklarda "hilafet tartışmaları/müzakereleri" gibi tanımlamalarla galat-ı meşhur haline gelmiştir. Oysa Sakîfe'de "halife" veya "hilafet" ifadesi hiç kullanılmamıştır. O süreçte ashop bu kavramı henüz kullanmıyordu. Dikkat edilirse Resûlullah vefat ettiği zaman Hz. Ebû Bekir'in yaptığı konuşmada da halifelik değil *emr/emirlik/idare* (هَذَا الْأَمْرُ) kavramı kullanılmıştır. Rivayete göre halk Resûlullah'ın vefatı nedeniyle üzgün ve şuursuz bir şekilde ortalıkta dağılmış vaziyetteyken Hz. Ebû Bekir önlerine geçerek onları teskin etmeye çalışmış, Resûlullah'ın ölümlü olduğuna vurgu yapan ayetleri hatırlatmış³³ ve şu uyarıda bulunmuştur:

Ey insanlar! Bilmiş olun ki, Muhammed kendi yoluna koyulup gitti. Şu halde onun *emr/başkanlık görevini* herhangi bir kişinin üstlenmesi kaçınılmazdır. Düşünün, taşının ve sonra kararınızı söyleyin. Allah sizlere merhamet etsin.³⁴

Bir başka rivayette de aynı kavramın (emr) kullanıldığına işaret edilir. İddiaya göre henüz Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında Abbâs b. Abdulmuttalib (32/653), Hz. Ali vasıtasıyla başkanlığın Haşimîler'de kalmasını sağlamaya çalışmış, bu nedenle Resûlullah'ın yüzünde ölüm emareleri sezdiğini ifade ederek olası vefat durumunda yöneticilik göre-

³³ Zümer 39/30; Enbiyâ 21/34-35; Al-i İmrân 3/144.

³⁴ Vâkıdî, *Ridde*, 20.

vinin başkasının eline geçmemesi için bir an önce konuşmaları gerektiğini söylemiş ve şu öneride bulunmuştur:

Gidip Resûlullah'ın yerine kimin geçeceğini öğrenelim. Şayet *emr* (idarecilik), bizde kalacaksa öğrenmiş oluruz. Bize düşmeyecekse de, Resûlullah, bizim aracılığımız ile bir vasiyette bulunmuş olur.” Ancak Hz. Ali onun önerisinin kabul etmemiş ve şu mukabelede bulunmuştur: “Ya bize vermezse? Bir daha da hak talep edemeyiz ve ileride hiç kimse bu işi bize bırakmaz.”³⁵

Hz. Ebû Bekir'in *emîr* seçilmesine kadar gelişen süreçte başkanlık veya halifelikle ilgili tablo yukarıda özetlenen şekildedir. Biat gerçekleştirdiği zaman ashap tıpkı Hz. Peygamber'i “Resûlullah/Allah'ın Elçisi” olarak andığı gibi, onu da “Halifetullah/Allah'ın Halifesi” sıfatıyla anmak istemiştir. Ancak Ebû Bekir buna karşı çıkmış ve kendisinin “Allah'ın halifesi” değil, olsa olsa “Resûlullah'ın halifesi” olabileceğini söylemiştir. Zira “Allah'ın halifesi” tanımlamasının ciddi yanlış anlama veya yorumlamalara dönüşebileceğini fark etmiştir.³⁶ Bu nedenle kendisine “Halîfetu Resûlillah/Resulullah'ın Halifesi” denilmesinde ısrar etmiştir.³⁷

Dikkat çekmek istediğimiz önemli hususlardan birisi ise, Müslümanların Hz. Ebû Bekir'i herhangi bir dinî/manevî statüde veya konumda görmemiş olmalarıdır. Sahabe onu Resûlullah'ın dünyevi liderlik/başkanlık veya yöneticilik sorumluluğunu yerine getiren kişi olarak telakki etmişlerdir. Mamefih Ebû Bekir de kendisini böyle bir konumda görmemiştir. Kaldı ki, “Resulullah'ın Halifesi” denilmesini isteyerek, sadece onun yöneticilik görevini üstlendiğini/devraldığını beyan etmiştir. Daha sade ifadeyle söylemek gerekirse, konumunun “Müslümanların başkanı/idarecisi” bağlamında görülmesini istemiştir. Oysa Emevîler döneminden itibaren halifelik makamına büyük oranda dinî/manevi bir misyon yüklenmiş ve bu anlayış Abbâsîler döneminde daha da artmıştır. Yeri gelmişken belirtelim ki, hilafet ve imâmet kavramları sonraki dö-

³⁵ İbn Hişâm, *Siretü'n-Nebî (s.a.s.)*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Mısır 1963/1383, IV, 1068-1069; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't Târîh*, Tomberg, Beyrut 1965, II, 321.

³⁶ Ebû Dâvud, “Harac, Fey' ve İmare”, 18, 19.

³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire 2002, III, 168.

nemlerde, mezhep taraftarlarınınca dinî veya manevî bir konumda görül-
düğü/gösterildiği için böyle bir işlevselliğe sahipmiş gibi telakki edilmiş-
tir. Verilen bilgiler dikkate alındığında geleneksel yorumlarda tanımlan-
dığı gibi Sakîfe'deki müzakereleri "halifelik" veya "hilafet" tartışmaları
şeklinde değerlendirmek yerine, "başkanlık müzakereleri" olarak tanımla-
mak kanaatimce daha yerinde olacaktır.

Unutmamak gerekir ki, Hz. Ebû Bekir için kullanılan "Halîfetu
Resûlillah" kavramı, kendisinden sonra başkan olan Hz. Ömer ve mütea-
kip halifeler döneminde kullanılmamıştır. Hz. Ömer, Ebû Bekir'den sonra
başkan olduğu için "Resûlullah'ın halifesinin halifesi" gibi sıfatla anılma-
sı gerekmektedir. Ancak bu kullanımın zorluğu nedeniyle, Hz. Ömer
kendisine "Emîru'l-mü'minîn/Müminlerin Emîri/Başkanı" denilmesini
istemiş ve bu isim yaygınlaşmıştır. Böylece kendisi dahil Hz. Osman ve
Hz. Ali de "Emîru'l-mü'minîn" sıfatıyla anılmışlardır.

14

OMÜİFD

Muaviye b. Ebî Süfyan da yönetimi ele geçirdiği zamanda "halife"
değil, "Emîru'l-mü'minîn" sıfatını kullanmıştır. İdareyi ele geçirdiği dö-
nemde de emîrin/başkanın herhangi bir dinî statüsü veya konumu yoktu.
Ancak değişen ve gelişen siyasal şartların da etkisiyle, Emevî idarecileri
kendilerine dinî-manevî bir konum kazandırma gayreti içine girmişler ve
bu durum Abbâsî halifeleri tarafından daha üst seviyeye taşınmıştır. Böy-
lece Müslümanların idarecisi olan halifelik makamı giderek dinî statüde
bir konuma doğru evirilmiştir. Zira her iki hanedan mensupları da Ku-
reyşîlik tezi üzerinden kendi siyasal konumlarını güçlendirme hedefi
gütmüşlerdir.

Her ne kadar Muaviye de selefleri gibi "Emîru'l-mü'minîn" sıfatını
kullanmışsa da, özellikle gayri meşru yollarla iktidara gelmenin de etki-
siyle, idarî konumuna meşru bir statü kazandırma gayretine girerek bir-
takım tedbirlere başvurmuştur. Nitekim "idareyi/mülkü, Allah'ın diledi-
ğine verdiği/vereceği" iddiası üzerinden, iktidara gelişlerini meşrulaştır-
ma gayreti içine girmiştir. Nitekim Hz. Ali ile iktidar mücadelesinden
galip çıkınca, iktidara gelişini "Allah'ın lütfu ve kaderi" ya da "haklı ol-
dukları için Allah'ın kendilerine idareyi nasip ettiği" söylemlerini kul-

lanmıştır. Şu hadîs rivayetinin Muaviye kanalıyla aktarılıyor olması oldukça manidardır:

Ümmetim arasında daima Allah'ın emrini ye rine getirmekte sebatkâr davranan, kendilerini yalanlayanların ve muhaliflerinin zarar veremeyeceği bir ümmet vardır. Onlar kıyamet kopuncaya kadar var olacak ve hep hakikat üzerinde sabit kalacaklardır.³⁸

Bu tür söylemler Resûlüllah'ı taklit ederek Cuma hutbelerinde onun kaftanını giyip dindar bir görüntü sergileme çabaları ile taçlandırılmıştır. Kendisinden sonraki halifeler de aynı gaye ile hareket etmişlerdir. Nitekim Emevîlerin Irak valisi Haccac b. Yûsuf bir Cuma hutbesinde Abdulmelik b. Mervan'ı “Allah'ın halifesi ve seçkin kulu” olarak tanımlayabilmiş ve onu dinleyip itaat etmeleri gerektiği uyarısında bulunmuştur.³⁹ Emevî idarecilerinin bütün gayretlerine rağmen kamu vicdanında istedikleri yeri edinemedikleri de bir gerçektir.

Öte yandan Emevîlerin “mevali politikaları” nedeniyle, hatırı sayılır orandaki mevali nüfusun oluşturduğu muhalefet ve özellikle yönetim/yöneticilik taleplerinin, Benû Ümeyye idarecilerini kaygılandırıldığını unutmamak gerekir. Onları kontrol etmek veya yönetim taleplerini ötelemek kolay değildi. Bu kitleyi itaat ettirebilmenin en kestirme veya belki de meşru yolu, başkanlığın “ilahi bir lütuf olarak” Benû Ümeyye'ye bahşedildiği iddiasıdır. Bu iddia Sakîfe'deki başkanlık tartışmaları sırasında dile getirilen bazı gerekçelerin tevil edilmesi veya bunlara yapılan eklemelerle referanslandırılmıştır. Nitekim Ensar'ın ısrarına karşılık Hz. Ebû Bekir'in “Emirler bizden, vezirler/yardımcılar sizden(dir)/olsun” önerisi, adeta sığınak gibi görülmüş ve bu söze eklenen “İmamlar Kureyş'tendir” sözü ile beraber başkanlık/idarecilik Kureyş'e ait bir hak olarak sunulmuştur. Müteakiben hadîs formuna sokulan bu iddia adeta Şîa'nın *imâmet* doktrinine karşı alternatif, hatta belli bir dengelemeyi de oluşturmuştur.

³⁸ Buhârî, “Tevhid”, 29.

³⁹ Ebû Dâvud, “Sünne”, 8.

Yönetimin Kureyş'e ait bir hak olarak sunulması ve bunun hadîs formuna sokulması ile ilgili ilginç rivayetler nakledilir. Örneğin Zührî isnadlı bir rivayette konu ile ilgili şu detaylar anlatılır:

Şuayb, Zührî'nin şunları anlattığını söyledi: Abdullah b. Amr b. e-l-Âs "Kahtâniler'den birisi ileride melik/idareci olacaktır" diye bir söz sarf etmiş ve bu söz Muaviye'ye ulaşmıştı. Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im Kureyşli bir heyetle birlikte Muaviye'nin huzurunda bulunduğu sırada, Muaviye ayağa kalkıp bu söze istinaden şunları söyledi: Ey Kureyş heyeti! Bana ulaşan kesin bilgiye göre, sizden bazı kişiler Allah'ın Kitâbı'nda olmayan ve Resûlullah'tan nakle dilmeyen birtakım sözleri hadîs olarak nakle diyormuş. Emîn olun ki, bu iddiada bulunanlar sizin cahillerinizdir. Ben, sahibini dalâlete sürükleyen bu bâtil sözlerden sizleri tenzih ederim. Çünkü ben Rasûlullah'tan şunları işittim: "Muhakkak bu emaret/yönetim işi Kureyş'te olacaktır. Onlar dini ve cibelesini yerine getirip adaletle hükmettikleri sürece, kendilerine hiçbir kimse düşmanlık edemeyecektir. Eğer onlar dinden ve adalatten saparsa, Allah Kureyş'i yüzüstü ateşe sürükler."⁴⁰

16

OMÜİFD

Rivayet, yönetim sorumluluğunun Kureyş'e ait bir hak olduğunu iddia ederken, aynı zamanda bu iddianın bizzat Resûlullah'la referanslandırılıp sunulması hayli manidardır. Böylece hem mevali hem de Kureyş'ten olamayan Arap kabilelerinin yönetim/yöneticilik taleplerinin önü kesilmiş, aynı zamanda Kureyşîlik iddiasıyla da Benû Ümeyye'ye müsait bir alan açılmıştır. Aslında Hz. Ebû Bekir ile başlayıp Hz. Ömer'in oluşturduğu şûra ile Kureyş tekeline dönüşen hilafet, Hz. Osman dönemi ile birlikte adeta Emevîleşmiş,⁴¹ Benû Ümeyye döneminden itibaren aynı anlayış resmileşmiş ve bu anlayış Şîa'ya karşı Kureyşîlik teziyle temellendirilmiştir.

Kureyşîlik tezinin Emevîler döneminde bu derece ön plana çıkarılmasının bir başka sebebi ise, Hz. Ömer döneminden itibaren fetihlerle beraber bu bölgeye gelip yerleşen Güney Arabistan kökenli Arap kabilelerinin muhalefidir. Arap olmaları nedeniyle onların muhalefeti iktidar

⁴⁰ Buhari, "Ahkâm", 2; "Menâkıb", 2; Darimi, "Siyer", 78; Beyhaki, *Sünenü'l Kübra*, VIII,221.

⁴¹ Ahmet Akbulut, "Hâriciliğin Siyasî Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*, (C. XXXI, Ankara 1989, ss. 331-348), 332.

için mevaliden daha tehlikeliydi. Bilindiği üzere Yemen kökenli kabilelerin soyu, Araplar'ın iki ana kolundan birisi olan Kahtânîler'e dayanır. Diğeri ise Adnânîler'dir. Ancak Kahtânîler kendilerini Adnânîler'e göre daha soylu sayardı. Nitekim Kahtânîler, Adnanîler'i “Arab-ı mütearribe” veya “Arab-ı Müsta'ribe/sonradan Araplaşmış Araplar”⁴² kendilerini ise “Arab-ı âribe/Özbeöz Araplar” olarak niteleyip üstün görüyordu.⁴³

Kaynaklar Kahtânîler ile Adnanîler'in öteden beri ihtilaflı olduklarını haber verir. Her ne kadar İslâm akidesi asabiyet duygusunu tasvip etmese de, Resûlullah'tan sonra bu anlayış yeniden hortlamıştır. Nitekim ilk tezahür henüz Resulullah'ın vefat ettiği gün Kahtânî soyundan gelen Medine'deki Evs ve Hazrec kabilelerinin aceleciliğiyle kendisini göstermiştir. Ensâr Muhacirlere haber vermeksizin bir araya gelip başkanlığı/idareyi ele almak istemiş, ancak daha sonradan Adnânî kökenli muhacirler (Kureyş) müdahil olmuşlardır. Böylece Resûlullah'ın vefat ettiği gün başkanlık konusu probleme dönüşmüştür. Sakîfe'deki toplantıda Adnânî soyundan gelen Muhacirler (Kureyş), başkanlığı ele geçirdikten sonra, dikkat edilirse Kahtânî soyundan gelen Medineli Ensâr başkanlığı ele geçirmek için bir daha ortaya çıkmamıştır. Oysa başkanlık konusunda hayli istekli ve ilk adımı atan taraf olmuşlardır. Dahası Ensâr gibi Güney Arabistan kökenli diğer kabileler de Kureyş'in elinden başkanlığı alamamıştır.

⁴² Adnânî soyu, Hz. İsmail'e dayanır. Malum olduğu üzere kendisi Arap değildir. Yemen kökenli olan Cürhümlü bir kadınla evlenmiştir. Kureyş'in de dahil olduğu Araplar'ın soyu onun nesline dayanır ve Adnânîler olarak bilinir. Bu nedenle Güney Arabistan kökenli kabileler Adnânîleri sonradan Araplaşmış Araplar olarak niteliyorlardı. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-'Umem*, tahk.: Muḥammed 'Abdulkâdir 'Aṭâ, Muṣṭafâ 'Abdulkâdir 'Aṭâ, Beyrût 1412/1992, I, 248; Cevâd 'Alî, *el-Mufaṣṣal fî Târîhi'l-'Arab Ḳabile'l-İslâm*, I-XX, 1422/2001, I, 294, II, 158, IV, 302, 325, XVI, 173, 179, 318

⁴³ İbn Ḥabîb, *el-Muḥabbar*, tahk.: İlse Lichtenstadter, Beyrût, 395; Belâzürî, *Ensâb*, I, 3, 5, 25; Ṭaberî, I, 204, III, 361; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, tahk.: 'Umar 'Abdussemâm Tedmurî, Beyrût 1417/1997, I, 93; İbn Ḥazm, *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab*, Beyrût 1403/1983, I, 486; İbn 'Abdilberr, *el-İnbâh 'alâ Ḳabâili'r-Ruvâh*, tahk.: İbrâhîm el-'Ebyârî, Beyrût 1406/1985, I, 28, 29; el-Ḳalkaşandî, *Nihâyetu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ensâbi'l-'Arab*, tahk.: İbrahim el-İbyârî, Beyrût 1400/1980, 11, 12.

Hız. Ali'nin öldürülmesi ve ardından Muaviye'nin iktidarı ele almasından sonra Emevî idaresine karşı Irak muhalefeti giderek artmıştır. Her ne kadar Muaviye Kahtânî kökenli Kelb kabilesinden evlilik yapıp Şam bölgesindeki kabilelerin desteğini almışsa da, Irak bölgesinin muhalefeti ni kıramamıştır. Kendisinden sonra annesi Kahtân kökenli olan Yezid b. Muaviye iktidara gelmiş, ancak Irak muhalefeti yine devam etmiştir. Aksine daha da keskinleşmiştir. Dolayısıyla Kureys'e karşı üstün olduğunu iddia eden Kahtanî kökenli bu kabilelerin muhalefeti Emevî veya Abbâsî iktidarı için ciddi bir tehdit unsuru idi. Nitekim bu tehdit müteakip dönemde ortaya çıkan Kahtân kökenli Kinde kabilesine mensup İbnü'l-Eş'as isyanında iyice kendisini göstermiş ve Emevî iktidarını ciddi ölçüde sarsmıştır. Hatırlanacağı üzere İbnü'l-Eş'as, Abdülmelik (685-705) zamanında Emevîlere isyan edip halifeliğini ilan etmiştir.⁴⁴ Dikkat edilirse yukarıda referans verilen rivayette Kahtanî soyundan halife çıkabileceği yönündeki söyleme karşı, Muaviye şiddetle tepki göstermiş ve böyle bir düşünceyi küfür olarak nitelemiştir.

⁴⁴ İbnü'l-Eş'as önce Emevîler'in Irak valisi Ubeydullah b. Ziyad yanındaydı. Sonradan Mekke'de halifelik ilan eden Abdullah b. Zübeyr'in safına geçti. Irak bölgesinde isyan başlatan Muhtâr es-Sakâfî'ye karşı Abdullah b. Zübeyr'in safında savaştı. Ayrıca Deyrûcesâlik savaşında (72/691) da Emevî ordularına karşı Abdullah b. Zübeyr'i destekledi. Fakat savaş Emevîler kazandı ve Irak bölgesi onların eline geçti. Bu arada Haricilerle mücadele eden Mühelleb b. Ebî Süfere de Halife Abdülmelik safına geçince, İbnü'l-Eş'as saf değiştirip ona biat etti. Müteakip süreçte Hâricilere karşı mücadele etmekle görevlendirilen İbnü'l-Eş'as Irak valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sakâfî ile arası açılınca, yeniden Emevî iktidarına karşı isyan bayrağını çekti ve halifeliğini ilan etti. Emevî yönetiminden memnun olmayan Irak uleması ve bütün gruplar ile mevâliyi birleştirerek Şamlılar'a karşı büyük bir mücadele başlattı ve Basra'yı bile ele geçirdi. Ancak sonradan Haccâc karşısında mağlup olarak isyanı bastırıldı. Onun halifelik ilan etmesi ve Emevî iktidarına karşı giriştiği mücadele, hiç şüphe yok ki yukarıda anlatmaya çalıştığımız rivayetlerin üretilmesine müsait bir alan açmıştır. İbnü'l-Eş'as isyanı hakkında bk. Hâlif b. Hayyât, *et-Târîh*, tahk.: Ekrem Dîyâ el-Umerî, Dimeşk, Beyrût 1397/1977, 264, 279, 280-94; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, tahk.: Şervet 'Ukkâşe, 1413/1992, 337; el-Ya'kûbî, I, 221-22; Taberî, V, 373-381; Ebü'l-'Arab et-Temîmî, *el-Mihnen*, tahk.: 'Umar Süleymân el-'Ukaylî, Riyâd 1404/1984, 220, 229, 243-44, 288; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, tahk.: 'Abdullah İbrâhîm es-Şavî, Kahire, I, 272-73; ayrıca bk. Hakkı Dursun Yıldız, "İbnü'l-Eş'as", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 32-33.

Adnânî Kahtânî üstünlük mücadelesi, değişik yönleriyle rivayetlere yansımıştır. Örneğin Adnânîler kendilerini üstün gören Kahtânî ırkına karşı, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail üzerinden bir üstünlük payesi elde etmeye çalışmışlardır. Özellikle Resûlullah’la birlikte bu anlayışı daha perçinlemişlerdir. Böylece Kureyş’in sahip olduğu şeref ve üstünlüğü ifade eden çeşitli rivayetler üretilmiş,⁴⁵ bunların önemli bir bölümü hadîs kategorisinde sunulmuş ve kaynaklara girmiştir. Dolayısıyla hilafetin Kureyşîliği iddiası da bu fazilet yarışının uzantısından başka bir şey değildir.

Hemen hatırlatalım ki, Şîa’nın benimsediği *imâmet* doktrini Hz. Peygamber’e “nesebi bağ” (Ehl-i Beyt) ile sınırlıdır. Dikkat edilirse yukarıdaki rivayette ise Ehl-i Beyt kavramının yeri Kureyş kavramıyla değiştirilmiş ve “İmamlar Kureyş’tendir” şeklinde formüle edilmiştir. Böylece Şîa’nın imâmet doktrini, kısmen form değişikliğine uğratarak yine Resûlullah’tan referansla temellendirilmiş ve hadîs olarak sunulmuştur. Oysa Hz. Peygamber hayattayken yöneticinin kim olacağı veya nasıl seçileceği konusunda hiçbir imada bile bulunmamıştır. Bir başka ifadeyle ne bir zümre ne de bir bireyi işaret etmiştir. Nitekim bu yüzden vefat ettiği zaman ashap arasında başkanlık konusuyla ilgili görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Sakîfe’de yapılan uzun uzadıya müzakereler bu konuda bir işaretin olmadığı en önemli referansıdır. Nitekim Sünnî gelenek baştan beri, “Resûlullah’ın yerine kimseyi bırakmadığı” iddiasını savunmuştur. Ancak bir taraftan da yukarıda işaret edildiği üzere Şîa’nın iddiasına karşı dengeleme sağlama gayesiyle bazı iddialar ortaya atıp dengeleme sağlama yoluna gitmiştir.

Sakîfe’deki müzakerelerde dile getirilen karşılıklı gerekçelerden sonra başkanlığın Muhacirler’e ait olması gerektiği yönünde bir görüş ortaya çıkmış ve müteakiben gerçekleşen umumi biatle birlikte Ebû Bekir başkan/halife seçilmiştir. Ancak bu konudaki tartışma, müteakip süreçte Müslümanlar arasında hep sorun olmaya devam etmiştir. Örneğin Şîa, imâmeti nasla tayin edilmiş bir hak olarak gördüğü için seçimi kabul

⁴⁵ Mustafa Fayda, “Adnân”, DİA, İstanbul 2001, XXIV, 202.

etmez ve nesebi bağla bu makamın Ehl-i Beyt mensuplarına ait olduğunu savunur. Hatta sırf bu yüzden ilk üç halifeyi Ali'nin hakkını yemekle suçlar. Şîa, imâmeti sadece dünyevî otorite değil, hem cismanî hem ruhanî yetkiler bakımından nübüvvetin devamı olan bir kurum olarak görür.⁴⁶

Şîa bu iddiası için ayrıca "Gadîr-i Hum" (غدیر خم) ve "kırtas olayını" referans gösterir. Rivayete göre Resûlullah Veda Haccı'ndan dönerken Cuhfe yakınlarındaki Gadîr-i Hum mevkiine geldiği zaman (18 Zilhicce 10/17 Mart 632) burada konaklamamış ve ashabını etrafına toplayıp (çok çeşitli varyantları da bulunan) şu açıklamalarda bulunmuştur:

Size iki şey bırakıyorum. Birisi Allah'ın Kitab'ı, diğer ise Ehl-i Beytim. Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz." Sonra Hz. Ali'yi sağ tarafına alıp elini kaldırmış ve şu tavsiyede bulunmuştur: "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol."⁴⁷

20

OMÜİFD

Resûlullah'ın sözlerinden sonra güya orada bulunanlar sırayla Hz. Ali'yi tebrik etmiş ve böylece velâyeti kesinleşmiştir.⁴⁸

Şîa'nın ikinci referansı *kırtas (kâğıt) olayıdır*. Onların iddiasına göre Resûlullah hastalığı sırasında Hz. Ali'yi yerine tayin etmek için kâğıt kalem istemiş ve vasiyette bulunacağını söylemiştir. Ancak Hz. Ömer müdahale ederek engel olmuş ve Ali'nin velayetinin yazılı olarak kayıt altına alınmasını engellemiştir. Bu iddianın Sünnî versiyonlarından birisinde Ali yerine Ebû Bekir ismi eklenmiştir. İbn Sa'd'ın verdiği bilgiye göre Resûlullah Hz. Aişe'ye şunları söylemiştir:

Bana Ebû Bekir'i ve kardeşini (Abdurrahman'ı) çağır ki, ona yazılı vasiyette bulunayım. Çünkü (başkanlık konusunda) istekli birisinin 'ben

⁴⁶ Mustafa Öz-Avni İlhan, "İmâmet", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 201.

⁴⁷ Tirmizî, "Menâkıb", 19.

⁴⁸ Muhibbuddîn eṭ-Ṭaberî, *Ẓehāiru'l-Uḫbâ fi Menâkıbi zevî'l-Ḳurbâ*, Mısır 1356/1937, I, 67, 68; İbn Keşir, *es-Siretu'n-Nebeviyye (el-Bidâye ve'n-Nihâye'den)*, tahk.: Muṣṭafâ 'Abdulvahîd, Beyrût 1395/1976, IV, 206, 414, 416-19, 425; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Ḥamîs fi Ahvâli Enfesi'n-Nefis*, Beyrût, I, 315, 351; Halebî, *İnsānu'l-Uyûn fi Sireti'l-Emîni'l-Me'mûn*, Beyrût 1427H, III, 384; Ethem Ruhi Fıǧlalı, "Gadîr-i Hum", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 279.

daha layığım' diye ortaya çıkmasından endişeliyim. Zira böyle bir söylemi Ebû Bekir hariç, Allah ve müminler asla kabul etmez.⁴⁹

Aynı iddia hadîs formuna sokulmuş ve Müslim tarafından da nakle edilmiştir.⁵⁰ Bir başka rivayette ise Resûlullah, Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahman'ı çağırılmış ve şunları söylemiştir: “Bana (yazmak için) bir kürek kemiği getir de, (başkanlık hakkında) ihtilaf olmaması için baban adına bir vasiyette bulunayım.” Abdurrahman isteği gerçekleştirmek için yerinden kalktığı sırada, Hz. Ömer engel olmuş ve “Allah ve müminler baban hakkında ihtilaf çıkmasına fırsat vermez.” deyip ona mani olmuştur.⁵¹

Şîa'nın iddiasına göre, Hz. Peygamber Hz. Ali'yi kendi yerine tayin edecekti, ancak Hz. Ömer araya girip onun velayetini engellemiştir. Resûlullah'ın kararı kesin olduğu halde, Ömer bunu engelleyerek hem Ali'nin hakkını yemiştir hem de nassı inkâr ettiği için küfre girmiştir. Hatta Ebû Bekir ve Osman da onunla aynı suçun ortakları olmuşlardır.

Sünnî gelenek ise aynı rivayet üzerinden Ebû Bekir ismini ortaya atmış ve adeta dengeleme sağlamıştır. Böylece Şîa'nın inanç doktrinine dönüştürdüğü *imâmet* teorisi, Sünnî gelenekte *hilafet* teorisi olarak tanımlanmıştır. Her ne kadar Ehl-i Sünnet düşüncesinde *imâmet* meselesi Şîa gibi inanç doktrini olarak gözükmese de, halifenin Kureyş'ten olması ve hilafet makamının da dinî bir statüde gösterilmesi hemen hemen aynı kapıya çıkacak benzerliklere sahiptir. Hâlbuki her iki kurumun da dinî mahiyeti yoktur. Nitekim her iki geleneğin dışında kalan Hâricîler, İslâm toplumunun halifesiz de olabileceğini savunmuşlar ve bu makamı dinî bir konumda değerlendirmemişlerdir.⁵²

Şîa'nın yanı sıra Hâricîlik, Mutezile ve Mürchie gibi ekollerce de *imâmet* meselesi tartışılmış ve farklı görüşler benimsenmiştir. Örneğin

⁴⁹ İbn Sa'd, III, 165.

⁵⁰ Müslim, “Fadâilu's Sahabe”, 11.

⁵¹ İbn Sa'd, III, 165.

⁵² Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, Beyrut 1986, I, 91.

Mutezile⁵³ veya Mürcie'ye mensup ulema arasında tam bir ittifak olmakla beraber, kahir ekseriyet imâmet için Kureyşîlik şartını benimsemez. Müslüman olmak ön koşuluyla idareye gelenlerin imâretinin/idareciliğinin kabul edilmesi gerektiğine dair genel bir kabul vardır.⁵⁴ Hâricîler ise Kureyşîlik şartını ön koşul olarak görmezler. Gerektiğinde bir köle, bedevi, hür veya Kureyş'ten de olabileceğini kabul ederler.⁵⁵ Böylece ırk üstünlüğe dayalı bir anlayışı tümünden reddederler. Akbulut onların bu tutumunu günümüz tabiriyle "demokratik anlayış" olarak niteler.⁵⁶ Gerlof V. Vloten, hangi fırka veya nesepten olursa olsun halifenin lâıyk kişi arasından seçilmesini savunmaları nedeniyle Hariciler'i "cumhuriyetçiler" olarak tanımlar.⁵⁷

Görebildiğimiz kadarıyla Kureyşîlik iddiası siyasal erkin desteğiyle beraber, tam bir tekele dönüştürülmüştür. Dahası Sünnî gelenek hem Şîa'nın *imâmet* doktrininden esinlenerek dengeleme sağlarken hem de kendisine alan açmıştır. Örneğin Sünnî gelenek Şîa'nın "imâmet Ehl-i Beyt" telakkisine mukabil, imameti halifelîğe, Ehl-i Beyt'i ise Kureyşîliğe sabitlemiş, "Ehl-i Beyt" yerine "Kureyş" kavramı kodifike edilmiştir. Böylece "İmamlar Kureyş'tendir" mottosu dillendirilerek hem mevali ve Şîi tebaanın hem de Ali evladının önü kesilmiştir. Keza hadîs formuna sokulan bu iddia ile beraber, hilafet makamının Muaviye tarafından saltanata dönüştürülmüş olması da yadırganmamıştır.

Hicrî 150'li yıllarda metinleşip hadîs literatürüne de giren⁵⁸ "İmamlar Kureyş'tendir" sözü, yaklaşık 90 yıl sonra, "Halifeler Kureyş'tendir" formuna dönüştürülmüştür.⁵⁹ Bu iddia yukarıda anılan nedenlerle hem Emevîlerin hem de Abbâsîlerin işine geldiği için her iki hanedan mensup-

⁵³ Şehristânî, I, 91.

⁵⁴ Abdullah b. Muhammed en-Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-Îmâme*, Nşr. Josef van Ess, Beyrut 1971, s. 66.

⁵⁵ Şehristânî, I, 116.

⁵⁶ Akbulut, 343.

⁵⁷ Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîa ve Mesîh Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev.: Mehmed S. Hatiboğlu, Ankara 1986, 45.

⁵⁸ Ma'mer b. Râşid, XI, 58.

⁵⁹ Aḥmed b. Ḥanbel, IX, 217, IX, 221.

larınca benimsenmiş ve zaman içinde yerleşik kabul halini almıştır. Nitekim pek çok Sünnî otorite, halifenin Kureyş’ten olması gerektiğini savunmuştur.⁶⁰ Hatta bu iddia bu gün bile kimi çevrelerce savunulmaktadır. Sonuç itibarıyla Şîa’nın imâmet doktrininden esinlenilerek üretilen “İmamlar Kureyş’tendir” formu, siyasal gücün de etkisiyle Kureyş merkezli hilafet anlayışının yapı taşı olmuştur.

Dikkat edilirse Abbâsîler, Emevîler’in başlattığı saltanat sistemini aynen muhafaza etmişlerdir. Buna mukabil Benû Ümeyye hilâfetinin alternatifi olmayı iyi kullanmışlardır. Özellikle Hz. Peygamber’e nesebi yakınlığı da meşruiyetleri için gerekçe göstermişlerdir. Nitekim Halife Me’mûn kendisine veliâht olarak hanedan dışından (Ehl-i beyten) Ali er-Rızâ’yı tayin ettiği zaman bu girişimi hanedan içinde tepkiyle karşılanmıştır.⁶¹

İddialara göre Sakîfe’de Ebû Bekir “emîrler/idareciler bizden, vezirler sizdendir” sözünü söyleyene kadar başkanlık konusunda ısrarcı olan Ensar, tutumunu değiştirmiş ve bu görevin Muhacirlere ait olması gerektiği kanaatine varmıştır.⁶² Oysa bu sözün Sakîfe’de söylendiği iddiasını doğrulamak da mümkün değildir. Çünkü şayet Resûlüllah’ın böyle bir sözü varsa, Ensâr’ın bunu bilmemesi mümkün değildir. Bildiği halde Sakîfe’de toplanmışsa bu durumda Resûlüllah’ın sözüne muhalif davranmalarının izahı yapılmalıdır. Dikkat edilirse Muhâcirler böyle bir itirazla muhataplarının karşısına çıkmamıştır. Keza Ensâr da kendi arasında toplandığı zaman hiçbirisi, böyle bir söze atıf yapmamıştır. Şayet Ebû Bekir bu sözü biliyor ve burada hatırlatmışsa, bu durumda Ensâr’ı ikna etmek için onca çabanın nedenini izah etmek gerekir. Dahası bu söze rağmen son ana kadar başkanlık iddiasını sürdürmek isteyen Ensâr’ın tutumunu görmezden gelmek mümkün değildir. Üstelik tartışmalar kavga dönüşecek boyuta ulaşmıştır, ancak ne Muhacirler ne de Ensâr’dan

⁶⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultaniyye ve’l-Velâyetü’d-Dîniyye*, Kahire 1973, 6.

⁶¹ Casim Avcı, “Hilâfet”, *DİA*, İstanbul 1988, XVII, 542.

⁶² Mâverdî, 6.

olanlar mezkûr sözü hatırlatıp tarafları yatıştırmak için bu söze atıf yapmamışlardır.

Şayet “İmamlar Kureyş’tendir” sözünün hadîs olduğu iddiası doğru ise ve Sakîfe’de dillendirilmişse, Ebû Bekir de Kureyşli idareci olduğu halde, birçok kabile veya bireysel ismin ona biat etmemesinin sebebi de izaha muhtaçtır. Örneğin Kureş’in en önemli iki kolu olan Benû Ümeyye ve Haşimîler başlangıçta biat etmemiştir. Keza Medine’de de Hazrec kabilesi mensuplarının önemli bir bölümü ile ayrıca bireysel olarak Zübeyr b. Avvâm, Selman el-Fârisî, Ebû Zer el-Ğifarî, Ammâr b. Yâsir ve Ubey b. Ka’b gibi isimler de biat etmemiştir.⁶³

Şunu belirtelim ki, “İmamlar/emîrlere Kureyş’tendir” iddiası doğru dan vahyin mesajına da aykırıdır. Nitekim Kur’an görev veya sorumluluğun belli bir zümreye değil, ehline verilmesi ilkesini emreder ve ihtarda bulunur:

24

OMÜİFD

Allah emanetleri, görev ve sorumlulukları ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletli davranmanızı emreder. Allah size güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah gören ve işitendir.⁶⁴

Mezkûr söz ile bu ayeti yan yana düşünmek mümkün değildir. İddianın doğru olması için Kureyşlilerin veya bu kableden çıkacak halifelerin hepsinin yetenekli olması gerekir. Oysa hepsinin ehil veya yetkin olduklarını söylemek mümkün değildir. Kaldı ki birçok Emevî ve Abbâsî halifesinin yeteneksiz olduğunu tarih kaydeder. Bu durumda mezkûr âyetin emri veya mesajı dikkate alınırsa Resûlullah’ın bu iddiayı dile getirmesi kanaatimizce mümkün değildir.

Unutmamak gerekir ki, idarecilerin belli bir kableden veya Resûlullah’ın mensubu olduğu kabilden olması kaydı, bu kabileye veya zümreye ayrıcalık tanıma anlamına gelir. Oysa risalet hayatı boyunca Resûlullah’ın en çok üzerinde durduğu hassasiyetlerden birisi, insanlar arasında hak ve

⁶³ Vâkıdî, *Ridde*, 21; İbn Kuteybe, İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, tahk.: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1967-1387, I, 17-18.

⁶⁴ Nisâ 4/58.

statülerin eşitliği prensibidir.⁶⁵ Nitekim kendi hayatı boyunca görev veya sorumluluk verdiği kişilerin hepsini kendi kabilesinden seçmemiştir. Kaldı ki, Kur'an insanlar arasındaki eşitlik prensibine vurgu yapar ve şu ilkeye dikkat çeker:

... inne ekramekum indallâhi etkâkum/Allah nezdinde en üstün olanınız, O'nun emir ve yasalarına en çok dikkat edeninizdir.⁶⁶

“İmamlar/başkanlar Kureyş'tendir” iddiasının bu kabileye özel statü sağlama/tanıma ve aynı zamanda kavmiyetçiliğe alan açma anlamına geleceğini de unutmamak gerekir. Referans verilen âyette de açıkça görüldüğü üzere, İslâm inancı asla kavmiyetçiliği onaylamaz. Nitekim Hatiboğlu, Hilafetin Kureyşliliği iddiasını kavmiyetçilik olarak nitelemiş ve bunun İslâm inancıyla bağdaşamayacağını bütün delilleri ile ortaya koymuştur.⁶⁷

İddianın hiçbir inandırıcılığı ve geçerliliğinin olmadığını tarihi verilerle de teyit edebilmek mümkündür. Örneğin Buhârî gibi Sünnî otoritenin eserinde ve diğer kaynaklarda mezkûr iddia yer alsa da, bu gün ne Kureyş'ten ne de halifelikten söz etme imkânı kalmıştır. Dahası zaten Resûlüllah'ın sağlığında Müslümanların idarecisi/başkanı olarak ne imâmet ne de hilâfet gibi kavramlar kullanılmıştır. Bu kavramlar daha sonra Şîi ve Sünnî geleneğin kendi başkanlık iddiasını temellendirebilmek amacıyla oluşturulmuş, geriye dönük iddialardır ve hiçbir gerçekliği yoktur.

“İmâmlar Kureyş'tendir” rivayeti üzerine bir makale kaleme alan Ali Bakka, bu iddianın uydurulmuş olabileceği ihtimalini dikkate almadığından rivayeti kurtarma gayretine girerek bunun halifelik için değil, seriyye komutanlığı için söylendiğini iddia etmiştir. Hatta daha sonraki dönemlerde bu sözün söylendiği bağlamdan koparılarak hilafet seçimine

⁶⁵ Müslim, “İtk”, 20, “Hac”, 467; Ebu Davud, “Menasik”, 95, 96; Nesâî, “Kasâme”, 13-14.

⁶⁶ Hucûrat 49/13.

⁶⁷ Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği; İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*, Kitâbiyât, Ankara 2005.

özgü bir nass gibi kabul edildiğini dile getirmiştir.⁶⁸ Yine onun iddiası ve yorumuna göre, Hz. Ebû Bekir'in bu sözü üzerine Ensâr'ın hilafet konusundaki hak iddiası, giderek zayıflamıştır.⁶⁹ Oysa bu iddiaların hiçbir inandırıcılığı yoktur.

Dile getirilen son gerekçenin gerçekçi veya inandırıcı olması için, Resûlullah'ın sadece Kureyş'ten komutan veya idareci ataması gerekirdi. Oysa tam aksine Ensar dahil olmak üzere birçok değişik kabileden idareciler atamıştır. Örneğin Hazreclî Abdullah b. Revâha'yı Mu'te ordusuna komutan tayin etmiştir.⁷⁰ Hazreclî Beşîr b. Sa'd⁷¹ gibi değişik isimleri de komutan olarak görevlendirmiştir.⁷² Şayet Resûlullah'ın böyle bir söz söylediğini varsayarsak, doğrudan kendi kendisiyle çelişmiş olduğunu kabul etmemiz gerekir. Hâlbuki bu iddia "*Lime teqûlûne mâlâ tef'alûn?/Niçin yapmayacağımız şeyleri söylüyorsunuz?*"⁷³ âyetinin mesajına aykırıdır. Allah Resûlü, tebliğ ettiği vahyin mesajıyla çelişemez.

26

OMÜİFD

Sonuç

Sünnî gelenekteki "İmamlar Kureyş'tendir" sözünün Sakîfe'de dillendirildiği iddiası doğru değildir. Dahası böyle bir söz sonradan oluşturulmuş bir iddiadır ve hiçbir inandırıcılığı yoktur. Sakîfe'de ileri sürülen gerekçe, Ensâr'ın başkanlık iddiasına karşı Muhacirlerin "emîr/başkan/idareci bizden, vezir/yardımcılar sizden olsun" teklifidir. Ancak Kureyş merkezli idarî tekeli elde tutmak için, "İmamlar Kureyş'tendir" iddiası özellikle ortaya atılmış ve hadîs formuna sokulmuştur. Böyle bir iddianın ortaya atılmasında Şîa'nın benimsediği "İmamların Ehl-i Beyt'ten" olduğu inancının etkili olduğu anlaşılmaktadır.

⁶⁸ Ali Bakkal, "Hz. Ebû Bekir'in Halîfe Seçilmesinde 'İmamlar Kureyş'tendir' Hadîsinin Rolü Üzerine", *İSTEM*, (Yıl: 3, sayı: 6, 2005), 27.

⁶⁹ Bakkal, 88-89.

⁷⁰ Tirmizî, "Cum'a", 28; Abdullah b. Revaha yine Resûlullah tarafından Mu'te savaşında üçüncü sırada komutan olarak görevlendirilmişti. Buhârî, "Meğâzî", 44.

⁷¹ İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre (Siyerin Özü)*, çev.: M. Salih Arı, Çıra Yay. İstanbul 2004, 54.

⁷² Müslim, "İmâre", 40.

⁷³ Saff 61/2.

“İmamlar/idareciler Kureyş'ten olmalı” iddiasının, ne vahiy ne de Resûlüllah'ın öğretisiyle bağdaştırılması mümkündür. Aksine bu söz hem vahye hem de onun öğretisine aykırıdır. Dolayısıyla böyle bir sözü kabul edebilmek mümkün değildir. Dikkat edilirse Ensâr Sakîfe'de son ana kadar direktmiştir. Hatta iki taraf arasında ciddi gerginlikler yaşanmış, ancak emirin/başkanın Kureyş'ten olacağına dair bir hadîs gündeme gelmemiş/getirilmemiştir. Ebû Bekir kendi gerekçelerini sayarken böyle bir söze atıfta bulunmamıştır. Görüldüğü kadarıyla Ebû Bekir'in “Emirler bizden” açıklaması veya vurgusu, başkanlığın veya halifelüğün Kureyş'e ait olması gerektiği iddialarına mesnet oluşturmuş ve kapsamı değiştirtilererek imamların, bir süre sonra da halifelerin Kureyş'ten olması gerektiği söylemlerine dönüştürülüp iktidarların hedeflerine göre bağlayıcı bir referans olarak sunulmuştur.

Anlaşıyor ki, Sakîfe'de dile getirilen Hz. Peygamber'e yakınlık gerekçesi istismar edilmiş ve bu söz Kureyş tekelli hilafet anlayışının tesisinde başat rol oynamıştır. Oysa bu söz tamamen içi boş bir iddiadır ve herhangi bir inandırıcılığı bulunmamaktadır. Bütün bunların yanı sıra “İmamlar/Halifeler Kureyten'dir sözünün Sakîfe'deki toplantıda söylendiği iddiasını bütünüyle boşa çıkaran verilere sahip olduğumuz gibi, mezkûr iddianın dillendirilmesinden sonra Ensâr'ın başkanlık iddiasından vazgeçtiği söyleminin de hiçbir inandırıcılığının olmadığını ortaya koyan rivayetler bulunmaktadır. Tabir yerindeyse Sakîfe'de yaşanan kırık kırana mücadeledeki tarafların ısrarı böyle bir sözün dillendirilmediğinin delilidir. Mamafih dillendirilse bile hiçbir karşılığının olmadığı somut verileridir.

Dikkat edilirse Osmanlı padişahları “halife” bu sıfatını kullanmamışlardır. Daha doğrusu kullanamamışlardır. Her ne kadar padişahların güçlü olduğu dönemlerde buna ihtiyaç duymadıklarından söz edilse de, bize göre en ciddi sebeplerden birisi hadîs rivayetlerindeki iddialardır. Zira en muteber kaynaklarda bile halifenin Kureyş'ten olması gerektiği şartı, padişahlar için en ciddi engeldir. Mevcut engeli aşmak için Kureyşîlik zorunluluğunun kalmadığı şeklinde yorumlar yapıldığı gibi,

Osmanlı Padişahlarının soyunun Kureyş'e dayandığı gibi ciddiye bile alınmayacak yorumlar dile getirilmiştir. Bütün problem, "rivayetin mutlak doğruluğu" ön kabulüyle alakalıdır. Oysa böyle bir iddianın İslâm inancı açısından hiçbir savunulur tarafının olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdullah b. Muhammed en-Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, Nşr. Josef van Ess, Beyrut 1971.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö.241/856), *Musnedu 'Ahmed b. Hanbel*, tahk.: Ahmed Ma'bed 'Abdulkerim, I-XIV, Beyrüt 1432/2011.
- Akbulut, Ahmet, "Hâriciliğin Siyasî Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*, (C. XXXI, Ankara 1989, ss. 331-348).
- Avcı, Casim, "Hilâfet", *DİA*, İstanbul 1988.
- 28 Bahşel, Ebû'l-Hasan 'Eslem b. Sehl b. 'Eslem el-Vâsîî (ö.292/905), *Târîhu Vâsî*, tahk.: Kürkîs 'Avvâd, Beyrüt 1406/1985.
- OMÜİFD Bakkal, Ali, "Hz. Ebû Bekir'in Halîfe Seçilmesinde 'İmamlar Kureyş'tendir' Hadîsinin Rolü Üzerine", *İSTEM*, (Yıl: 3, sayı: 6, 2005).
- Belâzurî, Ahmed b. Yaḥyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö.279/893), *Ensâbu'l-Eşrâf*, tahk.: Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Zerkeli, I-XIII, Beyrüt 1417/1996.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. 'Amr b. 'Abdulhâlk b. Ḥallâd el-İtkî (ö.292/905), *el-Baḥru'z-Zeḥḥâr*, tahk.: Maḥfûzurrahmân Zeynullâh (I-IX); 'Adil b. Sa'd (X-XVII); Şabrî 'Abdulhâlık eş-Şâfi'î (XVIII), I-XVIII, Medîne 1988/2009.
- Burrî, Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdullâh et-Tilmsânî (ö.645/1247'den sonra), *el-Cevhere fî Nesebi'n-Nebî ve Aşḥâbihi'l-'Aşere*, tahk.: Muhammed et-Tüncî, I-II, Riyâd 1403/1983.
- Câhız, Ebû 'Oşmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî el-Leyşî (ö.255/869), *Faḍlu Benî Hâşim 'alâ Benî 'Abdi Şems*, basım yy.
- Cevâd 'Alî (ö.1408/1987), *el-Mufaṣṣal fî Târîhi'l-'Arab Ḳable'l-İslâm*, I-XX, 1422/2001.
- Diyâribekrî, *Târîhu'l-Ḥamîs fî Aḥvâli Enfesi'n-Nefis*, Beyrüt, I, 315, 351; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn fî Süreti'l-Emîni'l-Me'mûn*, Beyrüt 1427H.

- Ebū 'Avāne, Ebū 'Avāne Ya'kūb b. İshāk b. İbrāhīm en-Nisābūrī (ö.316/928), *Musteḥracu Ebī 'Avāne*, tahk.: 'Eymen b. 'Ārif ed-Dimeşkī, I-V, Beyrūt 1419/1998.
- Ebū Ya'lā, Aḥmed b. 'Alī b. el-Muṣunī b. Yaḥyā el-Mevsīlī (ö.307/920), *Mu'cemu Ebī Ya'lā el-Mevsīlī*, tahk.: 'İrşādu'l-Ḥaḳḳī'l-'Eşerī, Fayşalābād 1407H.
- Ebū Ya'lā, Aḥmed b. 'Alī b. el-Muṣunī b. Yaḥyā el-Mevsīlī (ö.307/920), *el-Musned*, tahk.: Ḥuseyn Selīm Esed, I-XIII, Dimeşk 1404/1984.
- Ebū'l-'Arab et-Temīmī, Muḥammed b. 'Aḥmed b. Temīm et-Temīmī el-'İfriḳī (ö.333/945), *el-Miḥen*, tahk.: 'Umar Suleymān el-'Uḳaylī, Riyād 1404/1984.
- Fayda, Mustafa, “Adnān”, DİA, İstanbul 2001.
- Fıḡlalı, Ethem Ruhi, “Gadîr-i Hum”, DİA, İstanbul 1996.
- Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîâ ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed S. Hatiboğlu, Ankara 1986.
- Ḥalīfe b. Ḥayyāt, Ebū 'Amr Ḥalīfe b. Ḥayyāt b. Ḥalīfe el-'Uşfurī (ö.240/855), *et-Tārîḥ*, tahk.: Ekrem Dīyā el-'Umerī, Dimeşk, Beyrūt 1397/1977.
- Hatiboğlu, Mehmet Said, *Hilafetin Kureyşliliği; İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*, Kitâbiyât, Ankara 2005.
- İbn 'Abdilberr, Ebū 'Omar Yūsuf b. 'Abdillāh b. Muḥammed b. 'Abdilberr en-Nemerī (ö.463/1071), *el-İnbāh 'alā Ḳabāilī'r-Ruvāh*, tahk.: İbrāhīm el-'Ebyārī, Beyrūt 1406/1985.
- İbn 'Adiyy, Ebū 'Aḥmed 'Abdullāh b. 'Adiyy b. 'Abdillāh b. Muḥammed b. Mubārek b. el-Ḳaṭṭān el-Curcānī (365/976), *el-Kāmül fi Du'afā'ı'r-Ricāl*, tahk.: Māzin Muḥammed es-Sersāvī, I-XI, Riyād 1434/2013.
- İbn 'Asākīr, Ebū'l-Ḳāsim Şīkatu'd-Dīn 'Alī b. el-Ḥasan b. Hibetillāh (ö.571/1176), *Tārīḥu Dimeşk*, tahk.: 'Amr b. Ğurāme el-'Umrevī, I-LXXX, 1415/1995.
- İbn Ebī 'Āsım, Ebū Bekr b. Ebī 'Āsım Aḥmed b. 'Amr eş-Şeybānī (ö.287/900), *es-Sunne - İbni Ebī 'Āsım*, tahk.: Muḥammed Nāşir ed-Dīn el-Elbānī, I-II, Beyrūt 1400.
- İbn Ebī Şeybe, Ebū Bekr b. Ebī Şeybe 'Abdullāh b. el-'Absī (ö.235/850), *el-Muşannef*, tahk.: Kemāl Yūsuf el-Ḥūt, I-VII, Riyād 1409.
- İbn Eḫī Mīmī, Ebu'l-Ḥuseyn Muḥammed b. Abdullāh b. el-Ḥuseyn b. Abdullāh b. Hārūn el-Baġdādī ed-Deḳḳāk el-Ma'rūf bi-İbn Eḫī Mīmī

(ö.390/1000), *Fevāidu İbn Eḫī Mīmī ed-Deḫḫāk*, tahk.: Nebil Sa‘duddin Cerrār, Riyād 1426/2005.

İbn Ḥabīb, Ebū Ca‘fer Muḫammed b. Ḥabīb b. Umeyye el-Baḡdādī (ö.245/860), *el-Muḫabbar*, tahk.: Ilse Lichtenstadter, Beyrüt, ty.

İbn Ḥazm, Ebū Muḫammed ‘Alī b. Aḫmed el-Endelusī (ö.456/1064), *Cemheretu Ensābi’l-‘Arab*, Beyrüt 1403/1983.

İbn Hazm, *Cevāmiu’s-Sīre (Siyerin Özü)*, çev.: M. Salih Arı, Çıra Yay. İstanbul 2004.

İbn Hişâm, *Sīretü’n-Nebî (s.a.s.)*, nşr.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Mısır 1963/1383.

İbn Keşir, Ebū’l-Fidâ’ İsmâil b. ‘Omar b. Keşir el-Ḳureşî ed-Dimeşķi (ö.774/1373), *el-Bidāye ve’n-Nihāye*, tahk.: ‘Alī Şirî, 1408/1988.

İbn Keşir, *es-Sīretü’n-Nebevîyye (el-Bidāye ve’n-Nihāye’den)*, tahk.: Muştafâ ‘Abdulvahid, Beyrüt 1395/1976.

İbn Ḳuteybe, Ebū Muḫammed ‘Abdullāh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dineverî (ö.276/890), *el-Ma‘ārif*, tahk.: Şervet ‘Ukkāşe, 1413/1992.

30 OMÜİFD İbn Kuteybe, *el-İmāme ve’s-Siyāse*, tahk.: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1967-1387.

İbn Nâsiruddin ed-Dimeşķi, Muḫammed b. ‘Abdillāh el-Ḳaysî eş-Şafîî (ö.842/1438), *Cāmi’u’l-Āsār fî’s-Siyer ve Mevlidî’l-Muḫtâr*, tahk.: Ebū Ya‘ḳub Neş‘et Kemâl, I-VIII, 1431/2010.

İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Kahire 2002, III, 168.

İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemâluddin ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muḫammed (ö.597/1201), *el-Muntaẓam fî Târîhi’l-Mulûk ve’l-‘Umem*, tahk.: Muḫammed ‘Abdulkâdir ‘Aṭâ, Muştafâ ‘Abdulkâdir ‘Aṭâ, I-XIX, Beyrüt 1412/1992.

İbnu’l-Eşir, Ebū’l-Ḥasen ‘Alî b. Ebî’l-Kerem Miḫammed b. Muḫammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö.630/1233), *el-Kāmil fî’l-Târîḫ*, tahk.: ‘Umar ‘Abdusselâm Tedmurî, I-X, Beyrüt 1417/1997.

Ḳâdî ‘Abdulcebbar, Ebū’l-Ḥuseyn ‘Abdulcebbar b. Aḫmed el-Hemeżânî (ö.415/1024), *Teşbîtu Delâ’ili’n-Nubuve*, I-II, Kahire, ty.

Ḳalkaşandî, Ebū’l-‘Abbās Aḫmed b. ‘Alî (ö.821/1418), *Nihāyetü’l-Ereb fî Ma‘rifeti Ensābi’l-‘Arab*, tahk.: İbrahim el-İbyārî, Beyrüt 1400/1980.

Ma‘mer b. Râşid, Ma‘mer b. Râşid el-Ezdî (ö.153/770), *el-Cāmi’*, tahk.: Ḥabîbu’r-Rahmân el-‘A‘zamî, I-II (Muşannef’in 10 ve 11. cüzleri), Pakistan 1403H.

- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultaniyye ve'l-Velâyetu'd-Dîniyye*, Kahire 1973.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. el-Hüseyn b. 'Alî (ö.346/958), *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, tahk.: 'Abdullah İbrâhîm eş-Şâvî, Kahire, ty.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. el-Hüseyn b. 'Alî (ö.346/958), *Murûcu'z-Zeheb ve Ma'âdinu'l-Cevher*, tahk.: Es'ad Dâğır, I-IV, Kım, ty.
- Muhibbuddîn eṭ-Ṭaberî, *Żehâiru'l-Uḳbâ fî Menâkıbi źevî'l-Ḳurbâ*, Mısır 1356/1937.
- Nu'aym b. Hammâd, Ebû 'Abdullâh Nu'aym b. Hammâd b. Mu'âviye el-Mervezî (ö.228/843), *el-Fiten*, tahk.: Semîr 'Emîn ez-Zuheyrî, I-II, Kahire 1412.
- Öz, Mustafa -Avni İlhan, “İmâmet”, *DİA*, İstanbul 2000.
- Rüyânî, Ebû Bekir Miḥammed b. Hârûn er-Rüyânî (ö.307/920), *el-Musned*, tahk.: 'Eymen 'Alî Ebû Yemânî, I-II, Kahire 1416H.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muḥammed b. Mansûr el-Mervezî (ö.562/1167), *el-Munteḥab min Mu'cemi Şuyûḫi's-Sem'ânî*, Riyâd 1417/1996.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muḥammed b. 'Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî (ö.548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, (I-III), Beyrut 1986.
- Ṭaberânî, Ebû'l-Ḳasım Suleymân b. Aḫmed b. Eyyûb eş-Şâmî (ö.360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr - et-Ṭaberânî*, tahk.: Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî, I-XXV, Kâhire, II, 196.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî (ö.310/923), *Târîḫur-Rusul ve'l-Mulûk, ve Şîlatu Târîḫ eṭ-Ṭaberî*, I-XI, Beyrût 1387/1967.
- Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd el-Başrî (ö.204/820), *el-Musned*, tahk.: Muḥammed b. 'Abdilmuḫsin et-Turkî, I-IV, Mısır 1419/1999.
- Vâkıdî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Ömer b. Vâkıd el-Eslemî (ö.207/823), *er-Ridde me'a Nebzetin min Futûḫi'l-İrâk ve Żikri'l-Muşemmâ b. Ḥârîşe eş-Şeybânî*, tahk.: Yahyâ el-Cebbûrî, Beyrût 1410/1990.
- Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân el-Fârisî (ö.277/891), *el-Ma'rifet ve't-Târîḫ*, tahk.: Ekrem Dîyâ el-'Umerî, I-III, Beyrût 1401/1981.
- Ya'kûbî, Aḫmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdıḫ (ö.292/905'den sonra), *et-Ta'rîḫ*, I-II, Basım yy.

Yıldız, Hakkı Dursun, "İbnü'l-Eş'as", *DİA*, İstanbul 2000.
Zahîruddîn el-Beyhakî, İbn Fendeme Ebû'l-Hasan Zahîruddîn 'Alî b. Zeyd
b. Muḥammed (ö.565/1170), *Lubābu'l-Ensāb ve'l-Elkāb ve'l-Aḳāb*, Ba-
sım yy.



DEĞERLER EĞİTİMİNDE TASAVVUF

ALİ BOLAT*

Sufism in Values Education

Abstract: Values guiding human behaviours and having an important effect on society have both subjective and objective features. The acquiring of values which hasn't excluded anyone in society isn't under the responsibility of only schools or any other institutions. In fact, values education not only affects family, school and society but also it is affected by those institutions. The aims of this article are to examine Sufi culture which belongs to our own references in terms of values education, to find new materials from Sufism *that* has a large accumulation in both theory and practice with regard to values education, and to suggest new approaches to values education with reference to Sufi culture.

Keywords: Value, Sufism, morality, way, self-essence.



* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD.
[abolat55@gmail.com].

Öz: İnsan davranışını yönlendiren ve toplum üzerinde oldukça önemli bir etkiye sahip olan değerler, hem öznel hem de nesnel bir nitelik taşımaktadır. Toplumun hiçbir ferdini dışarıda bırakmayan değerlerin insana kazandırılması sadece okulların veya belirli eğitim kurumlarının sorumluluğunda veya tekelinde değildir. Aksine değerler eğitimi okul, aile ve çevrenin etkilediği ve aynı zamanda etkilendiği süreci ifade eder. İşte bu makale, sözü edilen sürecin kendi referanslarımız çerçevesinde yürütülebilmesi için, düşünce geleneğimize dönerek kültür kodlarımızdan yararlanmak ve değer eğitiminde hem teorik hem de pratik açıdan büyük birikime sahip olan tasavvuf kültüründen hareketle insanımıza yeni yaklaşım biçimlerini sunmayı teklif etmektedir.

Anahtar Sözcükler: Değer, tasavvuf, ahlâk, sülûk, nefis.



Giriş

Sosyal denetim mekanizmalarından en önemlisi ve toplumsal bütünlüğün ayrılmaz unsurlarından olan *değer* kavramı (Yazıcı, 2006: 500) Türk Dil Kurumu'nun *Büyük Türkçe Sözlüğü*'nde, bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü şeklinde tanımlanmaktadır. Bu itibarla bireyin yaşamına yön veren, tutum ve davranışlarını belirleyen kurallar bütünü olarak görülebilecek olan değer(ler), bireyin hayatını her yönüyle kuşatır (Çakıroğlu, 2013: 27). Bu nedenle değer kavramının kapsam alanına insan ve onun faaliyetlerinin girdiğini söyleyebiliriz. Bundan dolayı değer, hemen hemen bütün sosyal bilim disiplinlerinin ilgilendiği bir mefhum olmaktadır (Ekşi-Katılmış, 2011: 9).

1. Değer(ler)in Mahiyeti ve Özellikleri

Değerler; genelde inanılan, arzu edilen ve davranışlar için bir ölçek olarak kullanılan olgular olup, toplumu oluşturan bireylere, nelerin önemli olduğunu, nelerin tercih edilmesi gerektiğini ve kısaca "nasıl yaşanılması gerektiği"ni belirtir (Akbaş, 2014: 39). "Nasıl yaşanılması gerektiği"ni belirten değer kavramının bu yönüyle teoriden çok amelî/pratik bir karakter taşıdığı aşikârdır. Başka bir ifadeyle, değer söz konusu olduğunda, işe mutlaka öznenin, kişiliğin karışması gerekir ki bu, öznenin ya da zihnin teorik bir tavır ya da yönelimden çok, pratik bir tavır ya da yöneliminin ifadesidir (Cevzici, 2002: 248).

Değer; insan davranışını yönlendirmesi ve bir inanç özelliği bulunmasından dolayı subjektif nitelik taşımasına rağmen birey ve toplum üzerinde oldukça önemli bir etkiye sahip olması nedeniyle aynı zamanda objektif nitelikler de taşır (Çakıroğlu, 2013: 12). Bu nedenle değerlerin öznel mahiyetinin yanı sıra nesnel boyutu da göz ardı edilmemelidir. Zira bir toplumun, kendisine bakışını ve etrafında olan her şeye yönelik kurmuş olduğu ilişkileri belirleyen ya da yöneten toplumsal değerler sistemi, aynı zamanda o toplumu diğer toplumlardan farklılaştıran ve ayıran nitelikleri de kapsamaktadır. Yani, bireylerin olay ve olguları anlamlandırılmaları ya da söz konusu olay ve olgulara karşı kendi konumlarını belirlemeleri, içinde yaşadıkları toplumdan aldıkları müktesebatla yakından ilgilidir (Ekşi-Katılmış, 2011: 3). İşte biz bu müktesebata *değer* diyoruz. Bu müktesebatın çeşitli şekillerde kategorik olarak tasnif edildiği görülmekte olup, yapılan her bir tasnif değerlerin özellikle bir yönüne işaret etmektedir ki o da öznel ve nesnel mahiyetiyle ilgilidir. Sözgelimi bir tasnife göre değerler evrensel değerler, toplumsal değerler, aile değerleri, bireysel değerler ve örgütsel değerler olarak çeşitlere ayrıldığı gibi başka bir sınıflamaya göre; estetik, teorik/ilmi, iktisadi, siyasi, sosyal ve dini değerler olarak da ele alınmaktadır. Bununla birlikte değerleri maddi ve manevi, milli ve evrensel, soyut ve somut, olumlu ve olumsuz değerler şeklinde gruplandırmak da mümkündür (Çakıroğlu, 2013: 12). Bu sınıflandırmaların en çok bilinen ve kabul edilenleri; Nelson, Rokeach, Spranger ve Schwartz'a ait olanlardır. Örneğin Nelson'a göre değerler bireysel değerler, grup değerleri ve sosyal değerler olarak üçe ayrılır. Schwartz ise değerleri; bireysel ve kültürel olmak üzere iki düzeyde incelemiştir. Bireysel düzeydeki değerler, kişilerin yaşamlarını yönlendirmedeki önemlerine göre ele alınırlar. Değerlerin kültürel düzeyde incelenmesindeki amaç ise, toplumun genelinde paylaşılan ve toplumsal normlara dayanan soyut fikirlere ilişkin bilgi üretmektir (YAZICI, 2006: 501-503).

“Değerler” ve “ahlak” birbiriyle yakın ilgi içinde olan iki farklı kavram olarak birbirini bütünleyen bir niteliğe sahiptir. Bu iki kavram arasındaki yakın ilişki, her ikisinin de “iyi” olana ulaşma çabasından kaynaklanır. Bütün ahlak hükümleri aynı zamanda birer değer hükmüdür.

Bununla birlikte bir değer, ahlakî bir kavram olarak da algılanabilmekte ve çoğu zaman bir grubun tüm bireyleri tarafından kabul görerek genel bir ahlakî inanç haline gelebilmektedir (Çakıroğlu, 2013: 19). Bu nedenle değer kavramının karşılığı olarak *ahlâk*ın kullanılması mümkündür.

Yukarıdaki bilgiler ışığında değerlerin özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Değerler, inançlardır.
2. Değerler, bireylerin amaçlarıyla ve bu amaçlara ulaşmada etkili olan davranış biçimleriyle ilişkilidirler.
3. Değerler, özgül eylem ve durumların üzerindedirler.
4. Değerler, davranışların, insanların ve olayların seçilmesini ya da değişimini yönlendiren standartlar olarak işlev görürler.
5. Değerler, bağlı oldukları kültürlere göre değişir. Hatta ait oldukları kültürlerin içinde dahi ayrılık gösterebilirler. Farklı iki toplum aynı değere sahip olabilir ama o değere verdikleri önem derecesi farklı olabilir (YAZICI, 2006: 504-505).

36

OMÜİFD

2. Değerler Eğitimi

Örgün eğitim kurumlarında olduğu gibi yaygın eğitim modeli içerisinde de önemli bir yer tutan değerlerin, ahlakî ilkelerin öğrenilmesinde kişiler arası etkileşimin oldukça önemli bir yeri vardır. Öğretmenin bu anlamda sınıf içinde birinci derecede etkili olduğu kabul edilen bir husustur. Bu bakımdan değerler yaşayarak, görerek ve hissederek öğrenilir. Ancak ne yazık ki günümüz Türkiye'sinde gittikçe artan ve toplumsal huzuru bozan birçok olay görülmekte, yaşanılanlar, bu olayları gerçekleştiren kişilerin değerler konusunda yeterince eğitilemediklerini göstermektedir (YAZICI, 2006: 500).

Bir toplumun fertlerini birbirine bağlayan ve toplumun devamını sağlayan unsurların başında değerler gelmektedir. Dünya, teknolojideki hızlı gelişmeler sayesinde ekonomik, kültürel, sosyolojik vb. birçok açıdan değişimlere sahne olmuştur. Yaşadığımız süreç, bilgi dâhil olmak üzere, pek çok şeye süratle ulaşmaya odaklanmış bir çağdır. İnsanlar hayatı hızlı yaşamakta, bunu artık bir yaşam biçimi olarak kabul etmek-

tedir. Bu sebeple de ruhsal açıdan bazı sıkıntılar doğmaktadır. Zor memnun olan, hep daha fazlasını isteyen bir topluma doğru evrilme söz konusudur. Zira dünya bireye böyle bir hayat tarzını dayatmaktadır. Eğitim dâhil olmak üzere pek çok alanda, bireyi merkeze alan anlayışlar sebebiyle özel olmak ve özel hissetmek hırsı bireyleri adeta bir yarışa sokmuştur. İşte toplumsal çöküşler, bu merkeze alma kavramının yanlış anlaşılmasıyla başlamakta, bu durum "birey" olma değil "ben" olma ve her şeyden önce "ben"i doyurma gayretine dönüşmektedir. Toplumun ayakta tutan karşılıklı özveriye dayalı değerler ise söz konusu durumdan olumsuz etkilenmekte ve gün geçtikçe üstlendikleri fonksiyonları yitirmeye başlamaktadır. Bu ise zamanla bireylerin kendilerini ve birlikte yaşamak zorunda oldukları diğer bireyleri olumsuz etkilemektedir (Bulut, 2011: 23). Bu açıdan bakıldığında, ötekini anlama, tahammül etme, toplumsal duyarlılığı geliştirme ifadelerinin işaret ettiği davranışları gösteren insan yetiştirmek amacıyla uygulanan faaliyetlerin tamamını kapsadığı kabul edilen (Ekşi-Katılmış, 2011: 13) *değerler eğitimi*, toplumsal hayatı etkileyen bütün duyuşsal alana ait bilgi, beceri ve tutumların bireye kazandırılması amacıyla uygulanan faaliyetleri kapsayan şemsiye bir kavram olarak anlaşılabilir (Ekşi-Katılmış, 2011: 13). Bu şemsiye kavram;

1. Bireye amaç ve yön tayin eder,
2. Bireysel ve toplumsal faaliyetlerin esaslarını ve genel seyrini verir,
3. Bireylerin davranışlarını yargılamasına yardımcı olur,
4. Bireyin başkalarından ne beklemesi gerektiğini ve kendisinden ne beklendiğini bilmesini sağlar,
5. Bireyin doğru ve yanlış, haklı ve haksız, hoş giden ve gitmeye ni, ahlakî ve ahlakî olmayanı ayırt etmesini sağlar (Yazıcı, 2006: 505).

Denilebilir ki değerler eğitiminde, kişiden başlanarak tüm toplumda etkili olabilecek bir iyi ilişkiler ağının inşa edilmesi önemsenmekte olup (Ekşi-Katılmış, 2011: 13), bu eğitimde hedeflenen, bireylerin insanî davranışlar bakımından olgunluğa ulaşması ve bireyde ahlakî bir karakterin oluşmasının sağlanması (Bulut, 2011: 26), bunun sonucunda da toplumsal hayatın makul ölçülerde devamına katkı sağlayacak iyi karakter niteliklerine sahip bireylerin yetiştirilmesidir (Ekşi; Katılmış, 2011: 35).

Haricî bir kontrol ve zorlama olmadan normatif yükümlülüklerini yerine getiren, adalet duyarlılığına sahip ve başkalarının ihtiyaçlarını kendi ihtiyaçlarına tercih eden bir olgunluğa sahip olmaları gibi belirli karakter nitelikleri kazandırılmaya çalışılan bu bireylerin anılan ahlakî karakterlere kendiliğinden sahip olamayacaklarından hareketle (Ekşi-Katılmış, 2011: 5, 80), kendilerine bu süreçte rehberlik edecek somut örnekler/rol modellerin önemine de işaret edilmiştir. Bu yolla ailede başlayan eğitim daha sonra okul ve sosyal çevre şeklinde genişler ve bireyler önlerindeki rol modellerden etkilenerek öğrenmeyi gerçekleştirir. Bu bakımdan bireylere kazandırılması gereken özellikler bazı rol modeller yani kahramanlar eliyle gerçekleştirilir. Bu sayede hikâyelerde kullanılan kahramanların yaşadıkları dönemlerinin özellikleri ile birlikte anlatılması, kahramanlarda bulunan değerlerin öğrenciler/bireyler tarafından daha kolay özümsemesini sağlar (Yazıcı, 2006: 508). Günümüzde değerler anlayışındaki gelişme, farklılaşma ve çeşitlenme kahraman imgesini de farklılaştırmış ve çeşitlendirmiştir. Artık günümüz insanı kahramanlarını eskiden olduğu gibi savaş, yönetim, din gibi sınırlı birkaç alandan seçmemektedir. Bazen öyleleri çıkmıştır ki yaptıklarıyla ve söyledikleriyle dünya toplumlarının ortak kahramanı olmayı başarmıştır. İnsanın genelini ilgilendiren ve evrensel nitelikteki bilim, sanat, edebiyat, felsefe, din gibi alanlarda etkinlik gösteren kişiler ülke sınırlarını aşarak tüm insanlığın kahramanı olabilmislerdir (Aslan, 2009: 37-38).

38

OMÜİFD

3. Değerler Eğitimi ve Tasavvuf

Değerler eğitimi okul, aile ve çevrenin etkilediği ve bu unsurlardan etkilendir niteliktedir (Bulut, 2011: 28). Bu sebeple de ister dünyevî ister dinî olsun insan hayatının her alanında karşı karşıya kalacağı bir ilkeler manzumesi ve eylem dünyasını ifade eder. Dolayısıyla değerler eğitimi bir bilgi ve eylem birlikteliğini zorunlu kılar. İşte İslam düşüncesinin en özgün yanı da varlık-bilgi-değer düzlemlerinde ortaya koyduğu son derece tutarlı bir algılama biçimidir ki (Davutoğlu, 1996: 4) bu tutarlılık iman, ilim ve salih amel (ahlak) bütünlüğünü ifade eder. Bu bütünlüğün en somut örneği olarak Selçuklu ve Osmanlı'nın külliye tarzında inşa ettiği

yapıları hatırlamak yeterli olacaktır. Bu yapılarda camii, medrese, imaret vb. bünyeler birbirine bağlı ve birbirini bütünler tarzdadır. Bunların hangisinin üzerinden hareket edersek edelim sözünü ettiğimiz üçlüyü gerek teorik gerekse pratik zeminde bir bütün olarak kavrama imkânını yakalarız (Çınar, 2006: 61).

Bu bütünlüğün zemininin İslam düşünce geleneğinde “Cibrîl Hadisi” olarak bilinen meşhur rivayette net bir biçimde oluşturulduğunu ifade etmek mümkündür. Rivayetin konumuzla ilgili kısmı şu şekildedir:

Abdullah b. Ömer'in, babası Hz. Ömer'den naklettiğine göre bir gün Rasûlullah (s.a.s)'in yanında buldukları esnada aniden yanlarına, elbisesi bembeyaz, saçsımsiyah bir zat çıkagelmiş, üzerinde yolculuk eseri görülmeyen bu zatı sahabeden kimse tanıyamamıştı. Bu zat doğruca Peygamber (s.a.s.)'in yanına oturup dizlerini onun dizlerine dayamış, ellerini de uylukları üzerine koyarak aralarında şu diyalog geçmişti:

“Ya Muhammed! Bana İslâm'ın ne olduğunu söyle” dedi. Rasûlullah (s.a.s.): “İslâm; Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Rasülü olduğuna şehadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'i hac etmendir” buyurdu. O zat: “Doğru söyledin” dedi. Hz. Ömer dedi ki: “Biz buna hayret ettik. Zira hem soruyor, hem de tasdik ediyordu.” Sonra, “Bana imandan haber ver” dedi. Rasûlullah (s.a.s.): “Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına ve şerrine iman etmendir” buyurdu. O zât yine: “Doğru söyledin” dedi. Müteakiben, “Bana ihsandan haber ver” dedi. Rasûlullah (s.a.s.): “Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da, o seni görmektedir” buyurdu... Bundan sonra o zat gitti. Allah Rasûlü Hz. Ömer'e: “O soru soran zatın kim olduğunu biliyor musun?” dedi. Hz. Ömer: “Allah ve Rasûlü bilir” deyince, Hz. Peygamber, “O Cibrîl'di. Size dininizi öğretmeye gelmişti” buyurdu. (Müslim, İman 1).

İslam düşüncesinin varlık-bilgi-değer bütünlüğünü ortaya koyan bu rivayette “Allah'ı görüyormuş gibi kulluk etmek” şeklinde tanımlanan ve inanç ve bilginin nihaî hedefi olarak insanın her eyleminde kazanması

gereken farkındalığa işaret eden “ihsan”, İslam’ın ahlak boyutunu tasvir etmektedir. Dinî ilimleri Kur’an, Sünnet ve İmanın hakikatleri ilmi şeklinde üç kısma ayıran Serrâc et-Tûsî bu ayrımı yukarıda zikredilen Cibrîl Hadisi’ne göre yapmış ve İslam’ı zâhir, İman’ı zâhir ve bâtın, ihsanı ise zâhir ve bâtının hakikatleri şeklinde tanımlamıştır (Serrac, 1960: 22). Burada Serrâc, tasavvufilmini ihsan mertebesi ile eş tutmakta ve diğer ilimlere de gayeleri açısından yaklaşmaktadır. Dolayısıyla bütün ilimler insana bu ahlâkı kazandırdığı ölçüde bir anlam ifade etmektedir. Bu nedenle İslam düşünce geleneğinde değerler eğitime katkı sağlayan en önemli unsur olarak ahlakî eğitimin, tasavvuf ve tarikat kültürü ile temayüz ettiği söylenebilir. Bu durumu tasavvufilmine dair yapılan tanımlamalara baktığımızda görmek mümkündür. Sözelimi, Ebû Muhammed Cerîrî tasavvufu, “Bütün güzel ahlakî vasıfları benimsemek, her kötü ahlaktan da uzak durmaktır.” (Serrac, 1960: 45); Amr b. Osman el-Mekkî: “Tasavvuf, kulun içinde bulunduğu vakti en iyi şekilde kullanmasıdır.” (Serrâc, 1960: 45); Ebû’l-Hüseyin Nûrî: “Tasavvuf nefsin bütün hazlarını terk etmektir.” (Hücvîrî, 1974: 232) ve Ebû Hafs Haddâd: “Tasavvuf tümüyle edebidir. Her vaktin, her makamın ve her halin bir edebi vardır.” (Hücvîrî, 1974: 237) şeklinde tarif etmektedirler. Bu ve benzeri tanımlardan tasavvufun bir ahlakî eğitim metodu olarak görüldüğü ve bu metodun da insanın kötü huylardan arındırılması şeklinde temerküz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hücvîrî’ye göre tasavvufun esası, kulun nefsânî sıfatlarından fânî olmasını gerektirir (Hücvîrî, 1974: 232). Nefsin tabiatında bulunan bu hasletler *Mesnevî*’de şu şekilde tasvir edilmiştir:

Gönüllerde gizli olan fena kokular bil ki, mahşer günü meydana çıkar hisse dilir,
 İnsanın vücudu bir ormana benzer, onda iyi ve kötü nice huylar gizlidir.
 Nefiste binlerce kurt ve domuz, temiz, pis, güzel ve çirkin huylar var.
 Hangi huy daha üstünse hüküm onundur, altın bakırdan fazlaysa o altın sayılır.
 Sende hangi huy hâkimse o şekilde haşrolunacaksın.
 Zaman olur insan kurda benzer, bazen de Yusuf gibi güzel olup ayı bile kıskandırır.

Gönüllerden gönüllere iyilikleri, düşmanlıkları nakleden gizli bir yol vardır.

Görünüşü insan, huyu öküz ve eşek gibi olanda edeb, ilim ve hüner yok olur.

Gönül her çeşit huyda olabilir; bazen şeytan, bazen melek, bazen tuzak, bazen de yırtıcı bir hayvan. (Mevlana Celaleddin, 2007: 198).

İyi ve kötü sıfatların bir arada bulunduğu ve bu sıfatların mücadele ettiği bir mahal olarak insanın Hakk'a erme yeteneğini kazanmak için nefisini dünya kirlerinden arındırmasını, ahlakını düzeltmesini, sonuçta da nefisini ve Rabb'ini bilmesini (Uludağ, 2010: 127) amaçlayan tasavvuf insana değer eğitimi vermeyi gaye edinen bir ilim, tarikatlar da bu ilmin eğitiminin verildiği müesseseler olarak ele alınabilir (Bu konudaki bir çalışma için bkz. Cengiz, 2015: III, 225-233). İşte bu uzun soluklu eğitim süreci *sülûk* veya *seyr u sülûk* olarak adlandırılmaktadır. Tasavvuf kültüründe ahlakî eğitimi ifade eden bir terim olarak anılan kavram dinî hayata dair müsbet manada yaşanan terakkîyi ifade eden bir anlam örgüsüne sahip iken, tarikatların teşekkülü ile birlikte sufilerin adeta manevî miracı olarak anlaşılması; bu çerçevede sâlikin kendi varlığından Hakk'a yaptığı manevî seyr, kişinin Hakk'a vuslat yolunda geçirmiş olduğu terbiye süreci, bir şeyhe/mürebbe'ye bağlanan kişinin belli bir usul ve âdâb çerçevesinde Allah'a doğru manevî olarak yaptığı yolculuk şeklinde değerlendirilmiştir (Uludağ, 2010: 127-128; Cebecioğlu, 1993: 637-638). Tasavvufta öngörülen bu eğitim sürecinin, nefis ile mücadele yollarının insanların huy, mizaç, istidad ve deneyimlerindeki farklılıklar nedeniyle her insana göre çeşitlilik arz ettiği kabul edilir. Bu hakikate işaret etmek üzere Necmeddin Kübrâ, "Allah'a giden yollar mahlûkâtın nefesleri sayısındadır" (1980: 33) demiştir. Bu söz, Necmeddin Kübrâ'nın eserinde bir serlevha olmakla beraber tasavvuf kültüründe anonim bir söz olarak kabul ve tasvib görmüştür. Bu nedenledir ki tasavvufî eğitim ferdîdir. Zaman zaman grup eğitimine yer verilse de ağırlıklı olarak ferdî eğitim öne çıkmaktadır.

Modern eğitimde hemen hemen yapılan bütün denemeler de, ferdî eğitim ve öğretimin daha iyi sonuçlar verdiğini göstermektedir. Tasavvufî eğitimde mürsid, müridi ile onu kabiliyetlerine göz önünde bulun-

durarak birebir ilgilenmektedir. Günümüzdeki modern eğitim de fertlerin kabiliyet, ihtiyaç, ilgi ve tecrübeleri bakımından birbirlerinden farklı olduklarını kabul eder. Bu da öğrenciyi tanımayı zorunlu hale getirir. İşte tasavvufî eğitim kişilerin ferdî farklılıklarını, ruhî ve ahlakî durumlarını göz önünde bulundurarak, tamamen ferdî bir eğitim uygulamaktadır. Bu eğitim aynı zamanda tedricîdir. Basitten mürekkebe doğru belli noktalara ulaşmayı hedeflemektedir. Tasavvufî eğitimde bu yolculuktaki konaklama yerlerine “makam” adı verilir (Gözütok, 2012: 105-108). Sufiler ahlakî kemâle ulaşmak için bu makamları katetmek durumunda olan *sâlikî*, hac niyetiyle yola çıkan yolcuya benzetir. Şöyle ki bu hacca niyet eden kişi öncelikle Allah’ın rızasını gözeterek bu yola koyulacak ve sevdiklerini, masivayı geride bırakmak durumunda kalacaktır. Bu bakımdan eğitim biliminde yaparak ve yaşayarak öğrenme, yani “aktif metod” tasavvufî eğitimin en önemli unsuru olmaktadır. Tasavvufun bir kal ilmi değil hal ilmi olarak tanınması da bu hususu ifade eder.

42

OMÜİFD

Tasavvufta nefis denilince şer ve günahın kaynağı olan ve kötülüğü emreden (Yusuf, 12/53) nefis anlaşılır. İlk âbid ve zâhidler zühd hayatı yaşamayı esas alırken önlerinde en büyük engel olarak şeytanı ve nefsi, yani nefsin aşağı arzularını, hevâ ve hevesini görmüşlerdir. Bu nedenle zühd hayatında sürekli olarak nefse muhalefet etmek ve hiçbir şekilde onunla barışık olmamak esas alınmış, hayra ve kurtuluşa ermek için onu alt etmenin ve aşmanın gereğine inanılmıştır (Uludağ, 2006: 527). Şu var ki nefis esas itibariyle kötü olmayıp, kendisiyle mücadele edilmesi gereken, insana kötülüğü emreden formu olarak görülen “emmâre” tabiatlı nefstir. Cüneyd-i Bağdâdî, nefsin bu tabiatıyla kulu kötülüğe davet ettiğini, her çeşit kötülüğü yapmaya hazır olduğunu ifade eder (Kuşeyrî, ts: 152). İşte bu nefis henüz terbiye olmamış, behîm arzularının peşinde koşan, sadece dünya ve dünyalık için yaşayan nefstir. Ancak bu nefis eğer terbiye edilebilirse o zaman kâmil bir nefis olur (Kuşeyrî, ts: 87). İbadetin esasının nefse muhalefet olduğunu ifade eden Kuşeyrî, bu manada Ebû Bekir et-Tamestânî’nin, “En büyük nimet nefisten kurtulmaktır. Çünkü Allah ile kul arasındaki en büyük perde nefstir” sözünü nakleder (Kuşeyrî, ts: 152). Nefis ile mücadele sürecinde Hâris el-Muhâsibî nefsin üç

önemli tabiatı olduğunu ifade ederek bunları övülme sevgisi, dünyada yerilme korkusu ve insanların elinde olana aşırı ilgi şeklinde sıralamış (Muhâsibî, ts: 167) ve nefsin kurtuluşa ermesi için nasıl davranılması lazım geldiğine dair şu tavsiyelerde bulunmuştur:

1. Ne şekilde olursa olsun yemin etmemek,
2. Her türlü yalandan sakınmak,
3. Kimseye yerine getiremeyeceğin bir söz vermemek,
4. Allah'ın yarattığı bir şeye lanet okumamak, kimseye eziyet etmemek,
5. Zalim bile olsa kimseye beddua etmemek,
6. Kible ehlinde kimsenin küfrüne veya nifakına şهادette bulunmamak, kimseyi işlediği bir günahıtan ötürü tekfir etmemek,
7. Allah'a isyan içeren şeylere bakmamak, azaları haramlardan korumak,
8. Az veya çok, ihtiyacını kimseye arz etmemek, insanlara yük olmamak,
9. İnsanların elindekine göz dikmemek,
10. Karşılaştığın her insanın senden daha faziletli olduğunu düşünmek. Bu son haslet diğerlerinin özü ve nihayetidir (Muhasibî, 1993: 43-49).

Nefis ile girişilen bu mücadele ile bir olgunlaşma süreci tecrübe edilmektedir ki buna etvâr-ı seb'a adı verilir. Burada nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziyye, merzıyye ve kâmile şeklinde adlandırılan mertebelerinin her birinde uygulanan özel eğitim metodları söz konusudur. Her ne kadar tasavvufî eğitimde aktif metod esas olsa da, bu eğitim sürecinde sâlike yol gösterecek bir mürebbîye, rehber ihtiyacı vardır. Sâlik, nefsi ile mücadele esnasında yapmış olduğu fiillerinin neticesinde kendisinde meydana gelen değişiklikleri gözetlemek ve nefsinin daima muhasebe etmek durumunda olmakla birlikte, onun eğitim sürecini yönlendirecek olan kendisi değil, bu sürecin bütün inceliklerini bilen ve sâliki yönlendiren şeyhidir.

Tasavvufî eğitimde şeyh, örnek alınan canlı bir modeldir. "Fena fi's-Şeyh" tabiri, eğitimde özdeşleşmeyi ifade eder. Şeyh, kendisine bağlanan

müridi tıpkı bir anne babanın çocuklarını, bir öğretmenin öğrencisini, bir ustanın çırağını yetiştirmesi gibi yetiştirir (Öngören, 2010: 51). Mürşidin buradaki rolü, müridi manevî kirlerden arındırmak üzere bu yola sevk etmektir (Sühreverdî, 1999: 53).

Mevlana Celaleddin bu yola bir kılavuz olmaksızın çıkılırsa insanın nefsinin oyuncağı olacağını ve onu dünyaya kul-köle yapacağını şu şekilde ifade etmektedir:

Bu yolculuğu pir ile yapmak ister. Zira o yolda afet, korku ve tehlikeler vardır.
Birçok kereler gittiğin yolda bile kılavuzsuz sıkıntı çeke rsin.
Hiç gitme diğın öyle bir yol var ki, sakın rehbersiz orada yolcu olma.
Eğer o yolda rehberin olmazsa gulyabanînin hilesi seni sersemletir.”
(Mevlana Celâleddin, 2007: 127).

İnsanın fıtratında, başkasını örnek alma, onunla özdeşleşme yeteneğı mevcuttur. Örnek seçilen kimse ideal bir tip olmalıdır. Mutasavvıflar da bu konuda en doğru örnek olarak Hz. Muhammed’i ideal olarak seçmişlerdir. Mutlak manada insan-ı kâmil O’dur. Mürşid de Hz. Peygamber’in yolunu takip eden, nefsi kemâle ermiş bir kılavuzdur. Mürşidin bu konumu Hz. Peygamber’i taklit etmesinden kaynaklanmaktadır. Esasen özdeşim kurma, başkası gibi duyma, düşünme ve davranma yoluyla örnek alınan kimseye benzemeye çalışmaktır. Birisi ile özdeşim kurulduğunda yalnız onun gibi hissetme değil, onun gibi giyinme, konuşma ve davranmaya da eğilim gösterilir. Bu suretle kişi, kendisiyle aynîleşmek istenilen model vasıtasıyla bir şahsiyet kazanır (Gözütok, 2012: 145-146). Müridin kendisiyle aynîleşmek üzere örnek alacağı bu model şahsiyetin Ebû Saîd Ebü’l-Hayr’a göre haiz olması gereken bazı özellikler vardır. Buna göre şeyhin;

1. Müridin kendisini örnek alabileceğı örnek bir durumda olması,
2. Yol gösterebilmesi için yol tecrübesi olması,
3. Edeb öğretmesi için edebli ve terbiyeli olması,
4. İsrafa varmayacak derecede cömert olması, müridi için malını feda edebilmesi,
5. Mümkün mertebe sözle öğüt vermemesi,

6. Yumuşak bir şekilde terbiye etmek mümkün olduğu sürece şiddet ve öfkeyle terbiye yoluna gitmemesi,

7. Emrettiği şeyi önce kendisinin icra etmesi,

8. Yasakladığı şeylerden önce kendisinin uzak durması gerekir (Muhammed b. Münevver, 2003: 324).

Sühreverdî'ye göre insan hem iyiliği hem de kötülüğü kabule hazır, edeb ve güzel ahlaka meyyal yaratılmıştır. Bu durum çakmak taşında ateşin bir öz olarak bulunmasına benzer. İşte burada kula düşen, manevî kirlerden uzak durup, kabiliyetinde olan güzel ahlaki fiiliyata dökmesidir. İşte bunun için de bir müşdidin sohbet ve terbiyesine ihtiyaç vardır (Sühreverdî, 1999: 164-165). Manevî eğitimde kişinin kendi başına terbiye olmasını imkânsız gören Ebû Ali Dekkâk da bir ağacı diken ve bakımını yapan bir kişi olmayınca onun yaprak açabileceğini, ancak meyve veremeyeceğini; aynı şekilde müridin de kendisinden istifade edeceği bir rehberi yoksa onun sadece nefsinin arzularına kulluk edeceğini ifade etmiştir (Kuşeyrî, ts: 380). Müridin şeyhinin gözetiminde sürdüreceği bu eğitim süreci her an muhasebe ve murakabeyi de gerektirmektedir ki sözü edilen bu manevî beraberlik tasavvufta *râbita* olarak adlandırılır. Sufilere göre râbita, kalbi dünyevî düşüncelerden temizlemek ve korumak, müşdidin ruhaniyetinden feyz almak, gıyabında müşdiyle manevî beraberlik ve muhabbet tesis etmek amacıyla icra edilir. Tasavvufî anlayışa göre mürid, şeyhinin davranışlarını taklit edebilmek ve onun manevî halini kendi üzerine yansıtılabilmek için şeyhini sevmelidir. Çünkü seven kişi sevdiğine benzemek ister. Bu sevginin gücü nispetinde müride şeyhten manevî hal sirayet eder (Tosun, 2007: 378).

Râbita, salih ve sadık insanlarla kurulan bir sevgi bağı sayesinde oluşan manevî beraberliği ifade eder. "Aynîleşme" veya "grup psikolojisi" diyebileceğimiz bu durumun, kişilerin davranış ve tutumlarını değiştirdiği bilindiğine göre, sufilerce benimsenen râbitanın, bu gayenin tahakkukuna matuf bir mekanizma olduğu ileri sürülebilir. Her sanat dalının pîri veya uzmanı mensupları için bir râbita unsuru olarak takdim edilip, onun gibi olmaları tavsiye edilirken, tabii olarak tasavvuf da kendi istediği insanı yetiştirmek için müridlerin süper egosuna, moral ve ruhsal

benliğine bir marangozu veya bir sarrafı değil, kendince kâmil saydığı bir ideal modeli koyacaktır (Gündüz, 2007: 41, 53). İnsanlar arasında karakter transferinin doğal bir durum olduğunu, bu nedenle kişinin birlikte bulunduğu insanlardan ister istemez müsbet veya menfi bir şekilde etkilendiğini Hz. Peygamber şu teşbihle ifade etmiştir: “İyi arkadaşla kötü arkadaş misk taşıyan kimse ile körük üfüren kimse gibidir. Misk taşıyan ya sana onu ikram eder yahut sen ondan (miski) satın alırsın ya da ondan güzel bir koku duyarsın. Körük üfüren kimse ise ya elbiseni yakar ya da ondan kötü bir koku duyarsın!” (Müslim, Birr, 146).

Kişilik gelişimi sadece doğuştan getirilen eğilimlerle değil, bundan daha öncelikli olarak çevresel koşulların yönlendirmesi ile mümkün olmaktadır ki burada en önemli husus örnek alma ve özdeşim kurma yoluyla kazanılan özelliklerdir. Bu nedenle manevî eğitimde salih ve sadık kimselerin örnek alınarak onlardan karakter transferinin bir yöntem olarak belirlenmesi, büyük insanlara duyulan hayranlığın, karakterin şekillenmesindeki gücünden, kişiliğin gelişmesinde taklidin veya başkaları ile aynılaşmanın öneminden kaynaklanmaktadır (Gündüz, 2007: 35).

46

OMÜİFD

Sonuç

Hayatın oldukça hızlı aktığı, insanların bu hız içerisinde maddeden ötede bir hakikatin var olduğunu düşünemeyecek kadar dünyaya daldığı bir dönemde değer eğitiminin gün geçtikçe daha da önem kazandığı müselemeldir. Ancak asıl problem bu değer eğitiminin insanlara ne şekilde ve hangi yollar ile kazandırılacağıdır. İşte burada, düşünce geleneğimize dönerek kendi kültür kodlarımızdan yararlanmak ve değer eğitiminde hem teorik hem de pratik açıdan büyük birikime sahip olan tasavvuf kültüründen hareketle insanımıza yeni yaklaşım biçimleri sunmak durumundayız. İnsanı varlığın merkezine yerleştiren ve âlemde Allah'ın tecellilerinin en mükemmel mazharı olarak gören tasavvuf kültürünün her bireyi tek tek ele alarak eğitmeyi öngören bir yaklaşım ortaya koyması, esasen bugün modern eğitim anlayışının son zamanlarda gördüğü ve fakat bizim geleneğimizde zaten var olan bir durumdur. Bu bakımdan tasavvuf kültürünün bugünün değerler eğitimine yol gösterebilecek ma-

hiyette ve yukarıda sadece genel hatlarıyla değinmeye çalıştığımız birkaç husus başta olmak üzere keşfedilmeyi bekleyen bir zenginliğe sahip olduğunu ifade etmeliyiz.

Kaynakça

- Akbaş, Oktay, (2014). Değerler Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış, Y. Sinan Zavalsız (Ed.), *Değerler Eğitimi* içinde (s. 38-55), İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Akyol, Aygün (2013). İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi, *Muhafazakar Düşünce*, 36, 41-66.
- Aslan, Mecnun (2009). *Değerler Eğitiminde Kahramanlardan Yararlanma* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat.
- Bulut, Sevilay (2011). *Atasözlerinin Değerler Eğitimindeki Yeri*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.
- Cebecioğlu, Ethem (1993). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yay.
- Cengiz, Muammer (2015). *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası*, Uluslararası Sempozyum, Atatürk Üniversitesi yayınları, Erzurum, 3, 225-233.
- Cevizci, Ahmet (2002). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma.
- Ceyhan, Semih (2012). Vakit, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 42, 491-492.
- Çakıroğlu, A. Esra (2013). *Değerler Eğitiminde Korku Kültürünün Etkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu.
- Çınar, Aliye (2006). Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11, 53-68.
- Davutoğlu, Ahmet (1996). İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması, *Dîvan*, 1, 1-44.
- Ekşi, Halil-Katılmış, Ahmet (2011). *Karakter Eğitimi El Kitabı*, İstanbul: Nobel Yay.
- Gözütok, Şakir (2012). *Sufi Pedagojisi*, İstanbul: Nesil Yay.
- Gündüz, İrfan (2007). Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 19, 23-53.
- el-Hücvîrî, Ali b. Osman el-Cüllâbî (ts.) *Keşfü'l-Mahcûb*, Mısır: Mektebetü'l-İskenderiyye.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin (ts.) *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut: Dâru'l-Cil.

- Mevlana Celaledin, (2007). *Mesnevî-i Şerîf*, ter. Süleyman Nahîfî, İstanbul: Timaş Yay.
- Muhammed b. Münevver, (2003). *Tevhidin Sırları*, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yay.
- el-Muhâsibî, Haris b. Esed (1993). *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlü'n-Nasîha*, Mısır: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs.
- _____, (ts.) *er-Riâye li Hukûkillah*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Müslim b. Haccac, (ts.). *el-Câmiu's-Sahîh* (cilt 1-5). Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî.
- Necmeddin Kübrâ (1980). *Usûlü'l-Aşere Tasavvufî Hayat*, ter. Mustafa Kara, İstanbul: Dergah Yay.
- Öngören, Reşat (2010). Şeyh, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 39, 50-52.
- Serrâc et-Tûsî, (1960). *el-Luma'*, Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs.
- es-Sühreverdî, Ebu Hafs Ömer (1999). *Avârifü'l-Maârif*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Tosun, Necdet (2007). Rabîta, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 34, 378-379.
- 48 Turan, İbrahim (2014). Karakter Eğitimi: Amerika Örneği, *Marife*, 1, 75-92.
- OMÜİFD Uludağ, Süleyman (2006). Mürîd, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 32, 47-49.
- _____, (2006). Nefis, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 32, 526-529.
- _____, (2010). Sülûk, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 38, 127-128.
- Yazıcı, Kubilay (2006). Değerler Eğitimine Genel Bir Bakış, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 19, 499-522.



SAMSUN/KAVAK'TA ÇANTI TEKNİĞİNDE İNŞA EDİLEN ALAGÖMLEK KÖYÜ RAHMIOĞLU MAHALLESİ CAMİİ

EYÜP NEFES*

RECEP GÜN**

Rahmioğlu Quarter Mosque Built with Çanti Technique in Alagömlük Village in Kavak, Samsun

Abstract: Samsun has been understood that it is a very rich region in terms of wooden mosque through publications increased in number in recent years. A great majority of mosques belong to the Republican period while some of these mosques belong to Seljuk, Emirates and Ottoman periods. Rahmioğlu Mosque which hasn't been subject to any publication yet was built during the Ottoman period. The mentioned mosque which has been moved from its location for a few times and its plan has been changed, is roughly similar to the mosques of the Republic period. In this study, we will explain Rahmioğlu Mosque's place among çanti mosques by introducing it.

Keywords: Samsun, Kavak, Wooden (Çanti) Mosques.



* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi ABD. [eyupnefes@omu.edu.tr].

** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi ABD. [rgun@omu.edu.tr].

Öz: Son yıllarda artan yayınlar sayesinde Samsun yöresinin ahşap cami bakımından oldukça zengin bir bölge olduğu anlaşılmıştır. Söz konusu camilerin bir kısmı Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemlerine aitken büyük çoğunluğu Cumhuriyet dönemine aittir. Henüz hiçbir yayında konu edilmemiş Rahmioğlu Camii ise Osmanlı döneminde inşa edilmiştir. Sonraki dönemlerde birkaç kez bulunduğu yerden taşınan ve planı değişen cami halen genel hatlarıyla Cumhuriyet dönemi camileriyle benzeşmektedir. Bu çalışmamızda Rahmioğlu Camii’ni tanıtarak çantı camiler arasındaki yerini ifade etmeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Samsun, Kavak, Ahşap (Çantı) Camiler.



Giriş

Çantı camiler, Anadolu’da çokça görülen ahşap aksamli camilerden farklı olarak bütünüyle ahşap malzemeyle inşa edilmiştir. Çantı tekniği, uzun ahşap perdelerin köşelerde geçmeler aracılığıyla birbiri üstüne yerleştirilmesiyle (yığma tekniği) oluşturulan bir yapım şeklidir. Ormanlık alanın bol olduğu Karadeniz bölgesinde başta ev, ambar, serender olmak üzere ihtiyaç halinde camilerin inşasında da bu teknikten istifade edilmiştir. Çantı camiler konusunu sanat tarihinde ilk kez gündeme getiren kişi E. H. Ayverdi’dir. Ayverdi, Batı Karadeniz yöresinde tamamen ahşap malzeme ile inşa edilen camileri “Çandı Camiler” başlığı altında incelemiş ve kendi döneminde söz konusu camilerin önemsiz görülerek kaderlerine terk edildiklerini ve yavaş yavaş yok edildiklerini tespit etmiştir.¹

Son yıllarda artan yayınlar sayesinde Samsun yöresinin ahşap cami bakımından oldukça zengin bir bölge olduğu anlaşılmıştır.² Söz konusu camilerin bir kısmı Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemine aittir. Yapım tarihleri eski olan bu camilerle ilgili epeyce yayın yapılmış ve bu camilerin büyük bir kısmı Samsun Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü tarafından tescillenmiştir. Hatta bazı camilerin restorasyonu gerçekleştirilerek muhafaza altına alındıkları görülmüştür. Yöredeki ahşap camilerin büyük çoğunluğunu oluşturan camiler ise Cumhuriyet

¹ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Hüda vendiğar ve Yıldırım Beyazıt 630-805 (1230-1402) I*, İstanbul, 1989, s. 121.

² Konu ile ilgili geniş bilgi için kaynakçada ifade ettiğimiz yayınlarımıza bakılabilir.

dönemine aittir. Genel olarak sade ve mütevazı nitelikteki bu camiler ise göz ardı edilmiştir. Yakın zamanlarda yöredeki ahşap camilerle ilgili yaptığımız incelemelerde söz konusu camilerin bir kısmının taşındığına yahut yıkılarak yok edildiğine şahit olduk. Sözgelimi Salıpazarı Yenidoğan Köyü'ndeki ahşap cami yerinden sökülme suretiyle Ladik'te turistik amaçlı kurulan Ambarköy'e nakledilmiştir (Resim 1, 2). Yine Terme/Karacalı Köyü Yenikaracalı Camii ise yıkılarak yok edilmiştir (Resim 3, 4). Dolayısıyla çantı cami geleneğimizin son ve mütevazı temsilcileri olan yöredeki ahşap camilerin incelenerek kayıt altına alınmasının, çantı cami geleneğimizin gelecek kuşaklara aktarılması adına önemli olduğunu düşünüyoruz.

Alagömlük Köyü Rahmioğlu Mahallesi Camii

Alagömlük Köyü'ne, Samsun-Ankara yolunun 30. km'sinden sonra batı istikametine dönülüp yaklaşık 20 km süren kısmen bozuk asfalt bir yol ile ulaşılmaktadır (Resim 5, 6)³. Köy merkezine birkaç km. uzaklıktaki Rahmioğlu Mahallesi'nde yer alan cami hafif eğimli bir arazi üzerine kurulmuştur. Caminin inşa kitabesi olmadığı gibi ilk inşası ile ilgili net bir bilgi de yoktur. Cami girişindeki 20.04.1986 şeklinde ahşap perde üzerine kazınan tarih, yapının köy merkezinden taşındığı tarihtir. Rahmioğlu Camii ile ilgili bilgilerine müracaat ettiğimiz köyün yaşlılarından Şerif Kıran'ın anlattıklarına göre çok eskiden civardaki Karayusuflu, Karantu, Azaklı, Sarpak (Bayraklı) ve Rahmioğlu köylerinin ihtiyacı üzerine Musa Köprüsü mevkiine ahşaptan bir Cuma camii inşa edilmiş. Bir müddet sonra Karantu Köyü sakinleri camiyi kendi köylerine taşımışlar. Bunun üzerine Alagömlük Köyü sakinlerinden Cavlak Hatip namı bir kişi kendi köyleri için yine ahşap bir cami inşa etmeye karar vermiş. Takriben 250-300 yıl önce civardaki Rumlardan da yardım alarak köyün girişindeki dere kenarına yeni cami inşa edilmiş. Bir müddet sonra (muhtemelen dere taşkınlarında zarar görünce) cami köy merkezinde hafif yüksekçe bir yere taşınmış. Burada yağmur, rüzgâr gibi dış etkenlerden zarar görünce cami tek-

³ Rahmioğlu Camii'ni yerinde incelemek üzere arazi çalışmalarına katılan yüksek lisans öğrencilerim E. .F. Kahveci ve P. Soysal'a teşekkür ederim.

rar biraz aşağıya nakledilmiş. 1986 yılında köy ahşap caminin bulunduğu alana betonarme bir cami yapılmasına karar verilince ahşap cami bir kez daha taşınarak Rahmioğlu Mahallesi'ne getirilmiş. Caminin ilk yapıldığında tavan örtüsü hartama⁴ imiş. Daha sonra alaturka kiremitle kaplanmış. Rahmioğlu Mahallesi'ne taşındıktan bir müddet sonra yapı son kez onarılınca üst örtü, köylülerin Avrupa diye isimlendirdikleri Marsilya tipi kiremitle kaplanmış. Günümüzde caminin bir mihrabı bulunmamaktadır. Bunun nedeni ise büyük ihtimalle bahsettiğimiz taşınmalar esnasında mihrabın tahrip edilmiş olmasıdır. Bütün bu anlatılanlarla birlikte ahşap perdelerin eskiliği de göz önüne alındığında caminin ilk inşasının dört-beş yıl önce olduğunu tahmin edebiliriz.

Orijinalinde tamamen ahşap malzemeyle mamul yapı, bütünüyle yığma tekniğinde inşa edilmiş olup içten düz tavan, dıştan Marsilya tipi kiremitlerle kaplanmış dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Hafif meyilli bir arazide iki katlı olarak kurulan yapının tabanı, iri taşlar üzerine kirilme usulüyle bindirilmiştir. Yapının doğu cephesinin tabanı zemine oturmuşken, meyilden dolayı, batı cephesi yaklaşık 80 cm. kadar yerden yüksektedir. Zeminin bu kısımdaki boşluklar, perde cephesi hizasında kaba yonu taşlarla örülerek basitçe sıvanmıştır. Bu şekilde oluşturulan caminin alt kısmındaki bu bölüm ardiye vazifesi görmektedir.

İki katlı görünümlü ve içten 6,50x6,50 m. ölçülerinde kare planlı caminin iç kısmı düz ahşap tavanla örtülü, dıştan Marsilya tipi kiremitlerle kaplıdır. Çatının saçakları yaklaşık 80 cm. dışa taşırılarak yapının su almasının önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Harimi oluşturan meşe ağacından (yörede pelit denmektedir) mamul ahşap perdeler 4 ile 6 cm. kalınlığında ve 15 ile 35 cm. arasında değişen genişliklere sahiptir. Yığma tekniğinde inşa edildiği için üst üste bindirilen ahşap perdeler kızılçık ağacından mamul kavilalarla⁵ sağlamlaştırılmıştır. Alt ve üst katın cephe-

⁴ Köy halkı hartamaya yonga demektir.

⁵ Ahşap parçaları birbirine bağlamak için kullanılan tahta çivi. Bkz. M. Sözen-U. Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1992, s. 126.

leri sekizer ahşap perde ile oluşturulmuş olup araya yapıyı boydan boya dolanan kat kirişi yerleştirilmiştir (Plan 1, 2).

Caminin doğu cephesinde ilginç bir tasarım söz konusudur (Resim 7, 8, 9, 10, 11). Bu bölümde üst kat yapıdan dışa taşırılarak altta kalan bölümün revakbenzeri bir görünüme kavuşması sağlanmıştır. Kare kesitli sekiz basit ahşap sütunla desteklenen bu bölümün kuzeyi basit bir çitle, doğusu ise bel altı seviyesine kadar tuğla malzemeyle doldurularak kapatılmıştır. Söz konusu bölmenin kuzeydoğu cephesine yerleştirilen basit karakterli bir kapıyla revakbenzeri bu bölüme giriş sağlanmaktadır. Girişin tam karşısında yer alan dikine çakılmış ince tahtalardan mamul muhdes bir kapı ile caminin son cemaat mahalline girilmektedir. Son cemaat mahalli yakın zamanlardaki onarımda tuğla malzemeyle kapatılarak içten sıvanmıştır. Batı ve kuzey cephelerde muhdes iki pencere ile aydınlatılan son cemaat mahallinden harime, kuzey cephenin ortasında yer alan 80 cm. genişliğindeki bir kapı ile girilmektedir. İki eşit geniş ahşap perdenin birleştirilmesinden oluşturulmuş kapının dış yüzeyi tezyinatla kaplıyken iç yüzeyi sade bırakılmıştır. Dış yüzeydeki süslemeler altı sıra dikine dizilmiş zencirek motifi ile oluşturulmuştur (Resim 12). Muhtemelen söz konusu süslemeler caminin ilk yapıldığı döneme aittir.

Harimin içi doğu cephede bir; mahfil katında güney cephede bir, doğu cephede iki ve batı cephede bir olmak üzere toplam beş pencere ile aydınlatılmaktadır. Mihrabın bulunmadığı güney cephedeki minber, batı cepheye bitişik olup mahfil koluna kadar uzanmaktadır. Basit elemanlardan müteşekkil minberin kapı tacı yakın zamanlarda yapılmış olmalıdır. Minber kapı tacında acemice yazılmış yazıda şunlar yazılıdır:

سبحان الله و بحمده سبحان الله العظيم و بحمده استغفر الله عن سنة ١٤١٧

“Sübhânellâhi ve bihamdihî sübhânellâhi'l-azîm ve bihamdihî estağfirullâhe azze sene 1418 (1988)”

Yazıdaki tarihten caminin taşındıktan iki yıl sonra tamir gördüğü anlaşılmaktadır.

U şeklinde harimi dolanan kadınlar mahfiline kuzeyde iki, batıda bir olmak üzere iki ahşap sütun destek vermektedir. 15x15 cm. ebatlarındaki kuzeydeki sütunların alt ve üst kısımları kare ortası silindir biçimindedir. Batıdaki sütun ise basit karakterli olup kare kesitlidir. Mahfilin doğu kolu ise caminin beden duvarına bindirilerek dışa taşırılmıştır. Söz konusu mahfile kuzeydoğu köşede yer alan iskele biçimli bir merdivenle çıkılmaktadır. Mahfil, kuzey ve doğu cephelerin geriye kaydırılarak genişletilmesi suretiyle ölçüleri 9x8 m. ebatlarında boyuna dikdörtgen planlı hale getirilmiştir. Özellikle doğu cephede, caminin alt beden duvarını taşıyacak biçimde genişletilen mahfilin perdeleri kuzey cephenin ortasında bitişmeyince araya dikine ahşap perdeler ilave edilmiştir. Yaklaşık beşer cm'lik yükseltiyle devam eden mahfil kollarından doğudaki güney duvarına bitişirken batıdaki önüne minber geldiği için minber hizasında sonlandırılmıştır. Mahfilin kuzeyinde dört, doğusunda iki ve batısındaki bir olmak üzere toplam yedi kare kesitli basit ahşap sütun çatıya destek vermektedir.

Değerlendirme

İncelediğimiz cami, her ne kadar Osmanlı döneminde inşa edildiği söylene de, genel hatlarıyla Cumhuriyet dönemi Samsun ahşap camileriyle benzeşmektedir. Zira yörede Osmanlı dönemi ahşap camileri genellikle, derinlemesine bir harim, harimi iki yandan kuşatan revaklar ve harimin önünde yer alan son cemaat mahallinden oluşan bir plana sahiptir⁶. Cumhuriyet dönemi ahşap camileri ise genellikle iki katlı görünümde olup üst katlarında mahfile yer verilmiştir. Rahmioğlu Camii plan bakımından, yörede Cumhuriyet döneminde inşa edilen Salıpazarı Muslubey Köyü Mezarlık Camii, Konakören Köyü Bakacak Mahallesi Camii, Esatçiftliği Köyü Çatak Mahallesi Camii, Muslubey Köyü Bayramyurt Mahallesi Camii, Çarşamba Aşağıkavacık Köyü Cuma Camii, Ayvack Gülpınar

⁶ Bu plandaki yapıları Çarşamba Göğceli Camii, Yayıncılar Köyü Şeyhhabıl Camii, Ordu Köyü Camii, Porsuk Köyü Camii, Kavak Bektemir Köyü Camii, Terme Karacalı Köyü Camii, Ondokuz Mayıs Engiz Camii, Asarcık Akyazı Köyü Döngel Camii, Klavuzlu Köyü Camii ve Alan Köyü Camii'leri örnek verilebilir. Bkz. Yılmaz CAN, *Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler*, İstanbul, 2004, s. 20, 31, 35, 44, 61.

Merkez Camii ve Ardıç Köyü Camii'siyle benzerlik göstermektedir⁷. Öyle anlaşılıyor ki cami taşınma ve yeniden inşa süreçlerinde plan bakımından değişikliğe uğramış ve ilk yapıldığı döneme ait çok fazla bir şey kalmamıştır. Bu durum bize çantı camilerin taşınma sırasında planlarının değiştirilebildiğini göstermektedir.

Rahmioğlu Camii'nde orijinal süsleme, yapının eski dönemlerine ait olduğunu zannettiğimiz harim kapısı dış yüzeyinde görülmektedir. İki ahşap levha şeklinde oluşturulan kapıdaki süslemeler yukarıdan aşağıya doğru altı kuşak şeklinde yüzeye işlenmiştir. Benzer süslemelere yatay kuşak halinde Terme Aşağı Söğütlü Camii (19.yy) mahfil süslemesinde⁸, Çarşamba Porsuk Köyü Camii (1860) sütun başlığında⁹ görmekteyiz. Aynı süslemelere yöreye yakın Trabzon'daki bazı ahşap camilerde de rastlanmaktadır. Bu manada Uzungöl Filak Mahallesi Camii (1813), Çaykara Taşören Köyü Camii (1844), Akdoğan Köyü Kovacık Mahallesi Camii (1825), Taşkiran Beldesi Merkez Camii'lerindeki (1897) mahfil ve müezzin köşklerine zencirek motifi işlenmiştir.¹⁰ Trabzon Of ilçesi Sugeldi Köyü Aşağı Mahalle Camii (1835) mahfil köşkü ve tavan süslemeleri arasında da zencirek motifi dikkati çekmektedir. Bahsettiğimiz camilerdeki inşa tarihleri dikkate alındığında Rahmioğlu Camii'ndeki süslemenin 1800'lü yıllarda yapılmış olabileceğini düşünebiliriz.

Günümüze kadar geçirdiği taşınma ve onarım faaliyetlerine rağmen halen sağlam vaziyetteki caminin kayıt altına alınarak korunması, çantı geleneğimizin gelecek kuşaklara aktarılması adına önem arz etmektedir. Ayrıca yörede varsa çantı tekniğindeki başka camilerin tespit edilerek tanıtılması çantı geleneğimiz adına önemlidir. Bu konuda araştırmacılara büyük görev düşmektedir.

⁷ Eyüp Nefes, *Samsun Yöresindeki Son Dönem Ahşap Camiler*, Samsun, 2009, s. 103.

⁸ Can, *Ahşap Camiler*, s. 54.

⁹ Komisyon, *Samsun Ahşap Camiler*, Ankara, 2011, s. 98.

¹⁰ Mehmet Yavuz, *Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri*, Ankara, 2009, s. 130.

Kaynakça

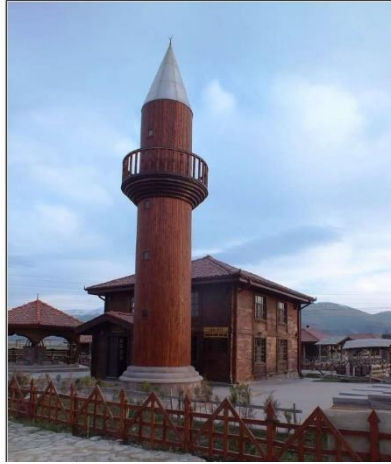
- Ayverdi, E. Hakkı, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Hüdavendigâr ve Yıldırım Beyazıt 630-805 (1230-1402), I*, İstanbul, 1989.
- Komisyon, *Samsun Ahşap Camiler*, Ankara, 2011.
- Nefes, Eyüp – Gün, Recep, “Giresun Çamoluk İlçesi Sarpkaya Köyü’ndeki Ahşap Sütunlu Bektaş Bey Camii”, *Vakıflar Dergisi*, S. 36, Ankara, 2011, ss. 137-154.
- Nefes, Eyüp, “Çarşamba’da Yıkılmak Üzere Olan Ahşap Camilerden Biri: Paşayazı Köyü Camii”, *Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 3, S. 14, 2010, ss. 285-397.
- _____, “Giresun’da Dolma Gözlü Ahşap Bir Camii: Bulancak Ezeltire Köyü Camii”, *Geçmişten Günümüze Giresun’da Dini ve Kültürel Hayat*, I-II, İstanbul, 2015, ss. 443-450.
- _____, “Giresun’da Yeni Tespit Edilen Bir Ahşap Camii; Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii”, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, C. 9, S. 3, ss. 187-209.
- _____, “Samsun/Çarşamba Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Ahşap Camii: Ustacalı Köyü Camii ve Kocakavak Camii”, *Vakıflar Dergisi*, S. 38, Ankara, 2012, ss. 155-163.
- _____, “Samsun’da Ahşap Bir Osmanlı Eseri, Ayvacık/Tiryakioğlu Camii”, *OMÜİFD*, S. 28, ss. 151-174. (2010).
- _____, *Samsun Yöresindeki Son Dönem Ahşap Camiler*, Samsun, 2009.
- Sözen M.– Tanyeli U., *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1992.
- Yavuz, Mehmet, *Çaykara ve Dernekpazarı’nda Geleneksel Köy Camileri*, Ankara, 2009.



RESİMLER



Resim 1: Salıpazarı/Yenidoğan Köyü Camii'nin Taşınmadan Önceki Hali.



Resim 2: Salıpazarı/Yenidoğan Köyü Camii'nin Ladik Ambarköy'e Taşındıktan Sonraki Görünümü (http://wowturkey.com/t.php?p=/tr619/Sefer_GIRISEN_DSCF5257.jpg).

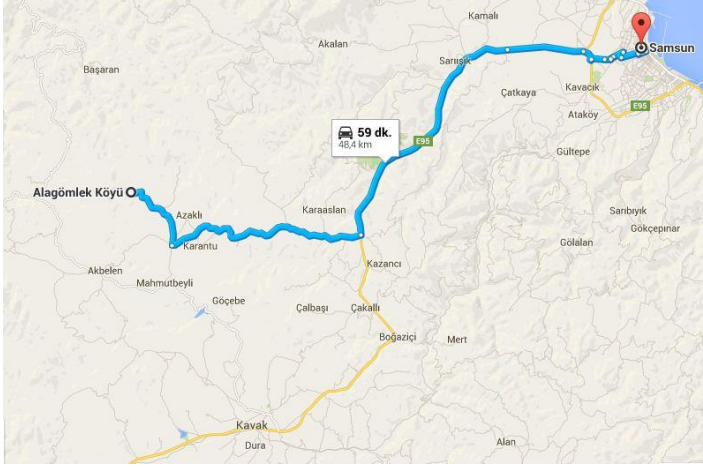


58 *Resim 3: Terme/Karacalı Köyü Yenikaracalı Camii'nin Yıkılmadan Önceki Görünümü.*

OMÜİFD



Resim 4:Terme/Karacalı Köyü Yenikaracalı Camii'nin Yeri.

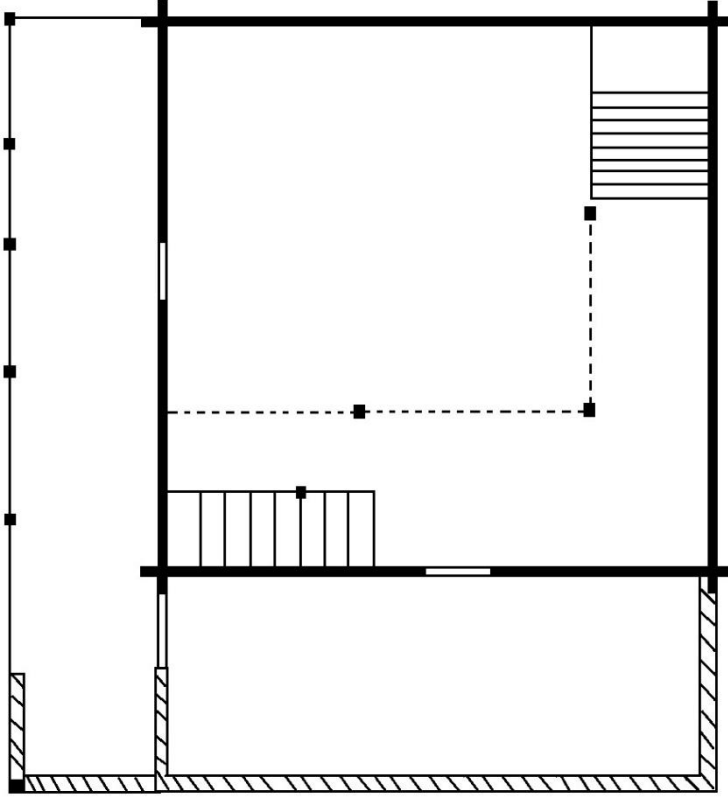


Resim 5: Google Maps'ten Alagömlük Köyü.



Resim 6: Alagömlük Köyü.

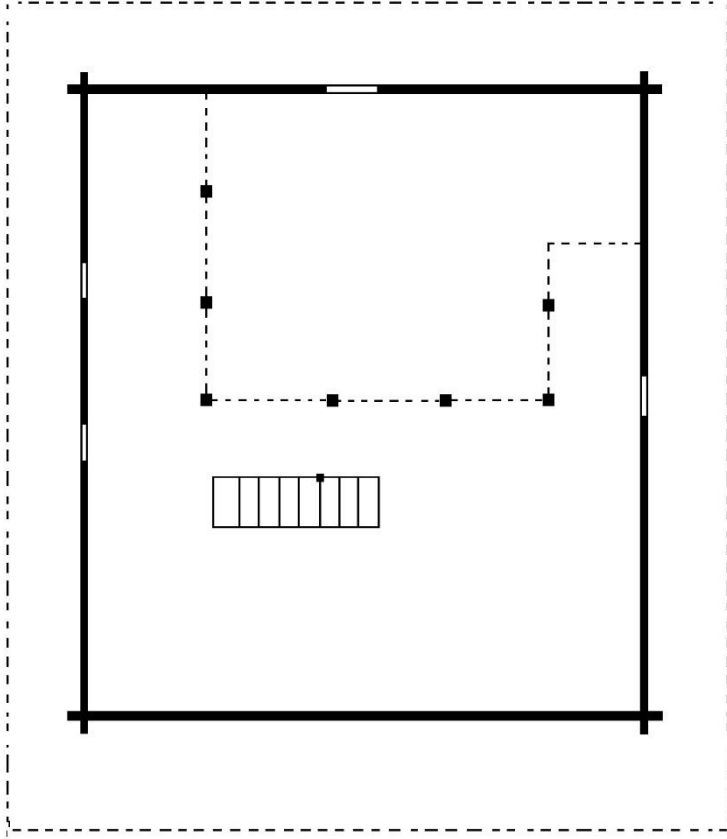
60
OMÜİFD



K



Plan 1: Alagömlük Köyü Rahmioğlu Mahallesi Camii'nin Alt Kat Planı (NEFES).



Plan 2: Alagömlük Köyü Rahmioğlu Mahallesi Camii'nin Mahfil Kat Planı (NEFES).



Resim 7: Alagömlük Köyü Rahmioğlu Mahallesi Camii'nin Güney Cephesi.



Resim 8: Alagömlük Köyü Rahmioğlu Mahallesi Camii'nin Doğu Cephesi.



Resim 9: Alagömlük Köyü Rahmioğlu Mahallesi Camii'nin Kuzey Cephesi.



Resim 10: Alagömlük Köyü Rahmioğlu Mahallesi Camii'nin Batı Cephesi.



Resim 11: Alagömlük Köyü Rahmioğlu Mahallesi Camii'nin Mahfilden Harimin Görüntüsü.

64

OMÜİFD



Resim 12: Alagömlük Köyü Rahmioğlu Mahallesi Camii'nin Harim Kapısı.



Resim 13: Alağömlük Köyü'ndeki Çanti Tekniğinde İnşa Edilmiş Ambarlar.



Resim 14: Alağömlük Köyü'ndeki Ahşaptan Mamul Ev.

İSTİ'ÂZE

REMZİ ATEŞYÜREK*

İsti'âze

Abstract: İsti'âze is one of the tajweed subjects. The 98th verse of Surah An- Nahl orders istiaze before beginning to read the Quran. Many scholars consider istiaze as mustehab which is compulsory and means to seek refuge in Allah from every thing which are troubling for people, and ask Allah for help. The Prophet Muhammad said “eûzübillâhimine’ş-şeytânirracîm” before beginning to read the Quran and recommended his companions to do so. The form of istiaze is “eûzübillâhimine’ş-şeytânirracîm”, which the scholars accept. When istiaze is read with basmala in the beginning and in the middle of the suras, some recitation forms appear.

Keywords: Quran, tajweed, istiaze, besmele, kıraah.



Öz: Tecvîd konularından biri de isti'âzedir. Kur'an'ın en-Nahl sûresi (98), Kur'an okumaya başlamadan önce isti'âze getirmeyi emretmektedir. Çoğu âlim, âyette âmir hükmünde bulunan ve insana sıkıntı veren her şeyden Allah'a sığınmak ve O'nun yardımını istemek anlamına gelen isti'âze'yi müstehab olarak anlamışlar-

* Yrd. Doç. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi ABD. [atesyurek_renz@hotmail.com].

dır. Hz. Peygamber her Kur'an okumaya başlamadan önce eûzü billâhi mine'ş-şeytânirracîm çeker ve böyle yapmayı ahabına da tavsiye ederdi. Kırâat imamlarının da seçmiş olduğu isti'âze sîğası "eûzü billâhi mine'ş-şeytânirracîm" lafzıdır. İsti'âze, besmele ile beraber sûre başında ya da ortasında okunmaya başlandığında bazı okuyuş şekilleri ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Kur'an, tecvîd, isti'âze, besmele ve kırâat,



Giriş

Kur'an okumaya başlamadan önce isti'âze'yi getirmek isti'âze ayetinin teşvikiyle Hz. Peygamber (a.s.) döneminden beri bir kırâat usûlü olarak benimsenmiştir. Kur'an-ı Kerîm, Allah Teâlâ'nın insanlara bildirdiği talimatı içermektedir. Şeytan insanın Kur'an üzerinde düşünüp kafa yormasını, onu anlamak istemesini var gücüyle engellemek istemektedir. Bu yüzden Kur'an okumaya başlamadan önce şeytanın, âyetlerin anlaşılmasını perdelemeye yönelik vesveselerinden korunmak için "eûzü billâhi mine'ş-şeytânirracîm" lafzıyla başlamak Kur'an tilâvetine bir giriş olarak kabul edilebilir. İsti'âze lafzı bizler için gerek Kur'an tilâvetinde gerek diğer yararlı işlerde bizi engellemeye kalkışan şeytana karşı güvenilir bir sığınak teşkil etmektedir.

Ele aldığımız bu makaleyi isti'âze'nin sîğaları/kalıpları, isti'âze'nin keyfiyeti, sûre evvelinde ve ortasında okuyuş vecihleri ve isti'âze'nin hükmü açılarından incelemeye çalıştık. Bu makale sahîh olarak rivâyet edilen isti'âze sîğalarını tespit etmek ve isti'âze'nin önemini vurgulamak amacıyla ele alınmıştır.

A) İsti'âze'nin Tarifi

Sözlükte "sığınmak ve korunmak" anlamlarına gelen isti'âze (استعاذة) kelimesi "a-v-z"(العوذ) kökünden türemiştir.¹ Terim olarak ise isti'âze, ge-

¹ Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts., II, s. 923; Âsım Efendi, *KâmusTercemesi*, İstanbul 1304-1305, c. II, s. 95. İsti'âze kelimesi istif'âl bânındandır. "teavveze billah"(تعوذ بالله), "el-avzü billah"(العوذ بالله), el-İyazü billah"(العياذ بالله) kelimeleri de isti'âze (اعوذ بالله) kelimesiyle hep aynı anlamda kullanılır. bk. Mevlüt Sarı, *el-Mevârid*, Bahar Yayınevi, İstanbul ts., s. 1063.

lebilecek her türlü kötülükleri savabilmek için (اعوذ بالله من الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) lafzıyla Allah'ın yardım ve himayesine sığınmak anlamına gelir. Çoğul olarak da “neûzü billâh”(نعوذُ بالله) “Allah'a sığınırız” ifadesi kullanılır.

Kur'an okumaya yönelen herkes isti'âze sözüyle şeytandan Allâh'a sığınmış olmaktadır. Bu anlam Kur'an-ı Kerîm'de (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) “ [Ey peygamber] Kur'ân okuyacağın zaman ilâhî rahmet kapısından kovulmuş şeytandan (eûzü billâhi mine's-şeytânirracîm diyerek) Allâh'a sığın”² ifadesiyle açıkça belirtilmiş olup bütün kırâatler için geçerlidir.³

Kur'an okumak isteyen kimseye bu ayetin çağrısı aynen namaz kılmak isteyen kimseye abdest çağrısı yapmak gibidir.⁴ Kul, Allah'ın kendisine gönderdiği Kur'an'ı okurken şeytan onu anlamaktan ve onunla amel etmekten insanı alıkoyabilir ve kalbine vesvese sokarak Kur'an üzerinde düşünmesine engel olmaya çalışır. İsti'âze, şeytanın şerrinden Allah'a sığınmak, Kur'an tilâvetine zemin hazırlamak için bir mukaddimedir. Bu yüzden kırâatten önce isti'âze'nin getirilmesi Kur'an okuyanı şeytanın verdiği vesveseden uzak tutarak kalbi temizler, kelim daha iyi anlaşılır, Kur'an'ın manaları huşû ve kalp huzuru ile zihinden geçirilir (tedebbür) ve böylece okuyucu büyük bir ecir alır.⁵

Kur'an okumadan önce isti'âze'nin çekilmesini talep eden ayet Muhammed Esed'e göre insana kendi ruhunda ve toplumsal çevresinde bulunan ve onu ahlakî ilke ve endişelerinden koparıp Allah'tan uzaklaştıran her türlü güç ve etkenin ayartmalarına, fısıltılarına karşı Allâh'ın mânevî desteğine başvurmasını öğütlüyor.⁶

² en-Nahl, 19/98.

³ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İfav, İstanbul 1996, s. 303.

⁴ Bk. Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim b. Ebî Şâme, *İbrâzü'l-Meânî min Hurzi'l-Emânî* (tahk.: İbrâhim Adve Âvez), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1891 s. 62.

⁵ Bk. M. Sait Şimşek, “isti'âze”, *Şâmil İA.*, Şâmil Yayınevi, İstanbul 1991, c. III, s. 211-212; Mehdi Muhammed Herâzî, *Buğyetü'l-Mürîd min Ahkâmi't-Tecvid*, Beyrut 2006, s. 113; İzzet Ubeyd De'âs, *Fennü't-Tecvid*, Cidde 1983, s. 17.

⁶ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesaîi (meal-tefsir)* (çev.: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşâret Yay., İstanbul 2001, c. II, s. 551.

Gerçekte Kur'an okumak isteyen biri, (اعوذ بالله من الشيطان الرجيم) lafzını dile getirmekle " Allâh'ım! Beni rahmetinden kovulmuş şeytandan koru. Sana iltica ediyorum, senin yardımına ve korumana sığınıyorum" demek istemektedir.⁷ Dolayısıyla Kur'an okumaktan faydalanmak için ilk önce şeytandan Allah'a sığınmak lazımdır.⁸

Fahreddin er-Râzî'ye göre (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ) " [Ey peygamber] Kur'an okuyacağın zaman" ifadesi, umûmî bir hitap olup hem Hz. Peygamber'i (s.a.v.) hem de tüm mü'minleri kapsamaktadır. Zira başta peygamber isti'âze çekmeye muhtaç olunca, onun dışındaki herkes öncelikle isti'âze çekmeye muhtaç olur.⁹

İsti'âze konusuna ayetlerde yer verildiği gibi¹⁰ hadislerde de önemle üzerinde durulmuş ve bu hadislerde Hz. Peygamber'den bütün kötü sıfatlardan, fayda vermeyen işlerden, şeytanın vesvesesinden, dünya ve âhirette insana eziyet veren şeylerden Allah'a sığınması istenmiş; bunun

⁷ Ebu'l- Kasım Ali b. Muhammed Ahmed b. Hasen el-Kâsîh el-Bağdâdî, *Sirâcü'l-Kârî el-Mübtedî Tezkira'l-Mukri'il-Müntehî*, Darü'l-Fikr, Mısır 1981, s. 25; Ebû Şâme, *İbrâzü'l-Meânî*, s. 61.

⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (sad.: İsmail Karaçam vd.), Azim Dağıtım, İstanbul, ts., c. V, s. 257.

⁹ Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb/Tefsîr-i Kebîr*, Darü'l- Küttübü'l-İlmiyye, Tahran, ts., c. XX, s. 114.

¹⁰ İsti'âze'den bahseden ayetlerde ifade edildiği kadıyla "Hz. Nûh'tan bilmediği şeyi istememesi" (Hûd 11/47), "Yûsuf (as) kendisine şehvetle yaklaşan kadından ve kardeşleriyle arasında cereyan eden meselelerde hataya düşmekten" (Yûsuf 12/23, 79), Keza "Hz. Mûsâ kavmine karşı alaycı tavır takınmaktan" (el-Bakara 2/67) ve "âhirete inananmayan kibirliler" (el-Mü'min 40/27) ile "onların düşmanca tavırlarından" (ed-Duhân 44/20) "Allah'a sığınmışlar ve O'nun yardımını istemişlerdir. Hz. Peygamber'e de "başta şeytanların vesveseleriyle kalpleri kin dolu olanların ve mesnetsiz bir şekilde Allah'ın âyetleri hakkında tartışanların kötü niyet ve davranışları olmak üzere çeşitli şerlerden isti'âze yapması/Allah'a sığınması emredilmiştir" (el-A'râf 7/200; en-Nahl 16/98; el-Mü'minûn 23/97-98; el-Mü'min 40/56; Fussilet 41/36; el-Felak 113/1-5; en-Nâs 114/1-6). Kur'an'da ayrıca İmrân'ın zevcesinin (Âl-i İmrân 3/36) ve kızı Meryem'in (Meryem 19/18) yaptıkları isti'âzelerinden söz edilmiş; bazı insanların cinlere sığınmalarının doğru olmadığı (Cin 72/6) bildirilmiştir. bk. Muhsin Demirci, "İsti'âze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul 2001, c. 23, s. 318.

üzerine Hz. Peygamber de İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerini çok okumuş, böyle yapmalarını ashâbına tavsiye etmiştir.¹¹

B) İsti'âze Sîğaları/Kalıpları

Ehl-i Edâ/Kırâat imamları¹² ve fukahâ'nın isti'âze lafzının tercihleri kitap ve sünnete uygun olan bir lafızdır.¹³ Bu yüzden Kurrâ'nın/kırâat imamlarının ve fakihlerin çoğunun tercih ettiği isti'âze sîğası (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ) (اعوذ بالله من الشيطان الرجيم) âyetinde zikredildiği üzere (اعوذ بالله من الشيطان الرجيم) lafzıdır.¹⁴ Hz. Peygamber de Kur'an okumak isteyenlere bu lafız ile başlamayı tavsiye etmiştir.¹⁵ Ondan sahih olarak rivâyet edilenin dışında bir sîğa ile isti'âze getirmek caiz değildir.¹⁶ Rasûlullâh (s.a.v.)'den sahih olarak rivâyet edilen hadislerden biri Abdullah b. Mes'ûd'dan rivâyet edilen şu hadistir. O şöyle demiştir: " Rasûlullâh (s.a.v.)'in huzurunda (اعوذ بالله (السميع العليم من الشيطان الرجيم): "Kovulmuş şeytandan her şeyi işiten, her şeyi bilen Allah'a sığınırım" şeklinde okudum. Rasûlullah (s.a.v.) bana şöyle dedi: " Ey Ümm Abd'in oğlu: (اعوذ بالله من الشيطان الرجيم): Kovulmuş şeytandan Allah'a sığınırım (de). "Cebrail (as.) Levh-i Mahfûz'dan, ordan

¹¹ Buhârî, "Bed'ül-halk" 11, "Edeb", 76; Müslim, "Birr", 109-110; Ebû Dâvûd, "Salât", 18, 122, 123; Tirmizî, "Mevâkîl", 65. Hz. Peygamber'in namaz ve kırâatin dışında yaptığı isti'âze'lerden biri İbn Abbas'tan şu şekilde rivâyet edilmiştir: (اعوذ بكلمات الله التامة، من كل شيطان) "Allah'ın tüm eskisiz kelimeleriyle, Kuşkuyla düşüren her türlü şeytanın şerrinden ve geçecek olan her türlü gözden Allah'a sığınırım." Buhârî, "Enbiya" 12.

¹² Edâ: Kırâati bizzat üstadın ağzından almaktır. Ehl-i edâ (edâ ehli) ise, kırâati bizzat meşâyihîn ağzından alan kişidir. bk. İsmâil Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri (Mufassal tecvîd)*, İfav, İstanbul 2008, s. 68.

¹³ Ebû Amr Osmân b. Saîd, ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb'* (nşr.:Otto Pretzl), İstanbul, 1930, s. 16-17.

¹⁴ Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi Kırâati'l-Aşr* (Tahk.: Ali Muhammed Debbâ), Beyrut ts., c. I, s. 243; Hâmid b. Hâce Abdülfettâh Pâlevî, *Zübdetü'l-İrfân fi Vücûhi'l-Kur'an*, Hilâl Yayınları, İstanbul, ts., s. 6; Ebû Muhammed ez-Zeynî, *el-Beyânü's-Sedîd fi Ahkâmi'l-Kırâati ve't-Tecvîd*, Kahire 2006, s. 233; Muhammed İ'sâm, *el-Vâdih fi İlmi't-Tecvîd*, Dârü'n-Nefâis, Ürdün, ts., s. 21.

¹⁵ Muhammed Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî, *et-Tabıratüfi'l-Kırâat*, Kuv eyt 1405/1985, s. 51; Allâme Şeyh Abdullâh b. Abdî'l-Mü'min İbn el-Vech el-Vâsıtî, *el-Kenz fi'l-Kırâati'l-Aşr*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998. s. 120.

¹⁶ Sahihin dışında bazı sıfatlar ilavesiyle rivâyet edilen isti'âze'leri okumak caiz değildir. Örnekler (اعوذ بالله القوي من الشيطان القوي) (اعوذ بالله القادر من الشيطان الفاجر) bk. el-Harazî, *age*, s. 114

kalemin yazdığından bana böyle okumamı öğretti.”¹⁷ Bu konuda rivâyet edilen diğer bir hadis-i şerîf de Nâfî'nin, Cübeyir b. Mut'im'in babasından rivâyet ettiği şu hadîs-i şerîftir. O, şöyle demiştir: “Rasûlullah (s.a.v.) [istiâze'yi] (اعوذ بالله من الشيطان الرجيم) şeklinde okudu.”¹⁸

Ancak Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.)' den rivâyet edilen (اعوذ بالله السميع العليم) (من الشيطان الرجيم) “*eûzübillâhi's-senûi l-alîmîmine's-şeytânî'r-racîm'*” cümlesiyle de kırâate başlamak câiz görülmüş, özellikle sabah ve akşam namazları ardından yapılan tilâvetlerde bu istiâze şekli bazı islâm ülkelerinde de istiâze siğası olarak okuna gelmiştir.¹⁹

Durum böyle olmakla beraber Edâ ehli tarafından rivâyet edilen sîğalardan biriyle de istiâze çekilebilir. Bu istiâze sîğalarında eksiltme ve ilâveler âyette verilen ölçülerde olmalıdır. Kırâat imamlarından sahih olarak rivâyet edilen istiâze sîğalarını kaynaklarda geçtiği şekliyle aktarmaya çalışalım:

72

OMÜİFD

1- اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ-1

2- اَعُوذُ بِاللّٰهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ-2

3- اَعُوذُ بِاللّٰهِ الْعَظِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ-3

4- اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ اِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ-4

5- اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ اِنَّ اللّٰهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ-5

6- اَعُوذُ بِاللّٰهِ الْعَظِيمِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ-6

¹⁷ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi'li Ahkâmi'l Kur'an*, Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1387/1967, c. I, s. 87.

¹⁸ el-Vâsîfî, *age*, s. 120; ed-Dâni, *age*, s. 17; Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî, *el-İkna' fi'l-Kırâati's-Seb'*, (tahk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 1419/1999, s. 94.

¹⁹ Haşr sûresinin faziletiyle ilgili hadisi şerifte söz konusu istiâze lafzından şöyle bahsedilir: Ma'kıl b. Yesâr (radiyallahüanh) anlatıyor: “Rasûlullah (aleyhisselâtu vesselâm) bu-yurdular ki: “ Her kim sabaha ulaştığında üç defa (اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم) lafzını söyledikten/[okuduktan] sonra Haşr sûresinin sonunda bulunan (ve) ayeti okursa, Allâh-ü Teâlâ okuyan kişi için yetmiş bin meleşî vekil tayin eder, onlar da akşam oluncaya kadar kendisine rahmet okurlar. Şayet o gün ölecek olsa şehîd olarak ölür. Akşamleyin aynı şekilde okuyanlar için de aynı şeyler söz konusudur. bk. Tirmîzî, Fedâilü'l-Kur'an 22, (2923).

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وَأَسْتَفْتِحُ اللَّهَ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ-7

20 اعوذُ بالله العَظِيمِ وَبِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ-8

İbnü'l-Cezerî'ye göre Hz. Peygamber isti'âze siğaları içerisinde en çok (أَعُوذُ) siğasını kullanmıştır. Kur'an tilâveti için bu siğalardan biri tercih edilebilir. Ancak imam Hamze'dan rivâyet edilen [istif'âl kalıbında olan] (اسْتَعَيْتُ), (أَسْتَعِيدُ) ve (نَسْتَعِيدُ) siğaları sahih bir rivâyet değildir. Çünkü bu fiilin "sin" ve "te" (istif'âl) kalıbının mazi ve muzarisi kullanılmaz, ancak emri kullanılır. İmam Hamze'den rivâyet edilen bu lafızlarla okumak/isti'âze getirmek ayette geçen "فَأَسْتَعِيدُ" emrine doğrudan icabet etmek ve uymak olmamaktadır. Çünkü (نَسْتَعِيدُ) (استَعَيْتُ) demekle kişi [sığınmak yerine] sığınmayı talep etmeyi istemektedir. Oysa ayette "sığınma" emrediliyor, "isti'âze'yi talep edin" denmiyor. Dolayısıyla, ayetteki "şeytandan Allah'a sığın" çağrısına (أَعُوذُ بِاللَّهِ) "Allah'a sığınırım" lafzıyla cevap vermek daha doğru, daha isabetlidir.²¹

Bu konuda "İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr" adlı eserde de şöyle denmektedir: "Hz. Peygamber (a.s) hiçbir zaman Este'üzü (أَسْتَعِيدُ) ile başlayan isti'âze'de bulunmamıştır. Sadece Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'in *Müsned*'inde (6/146-147), Hz. Aişe validemize tavsiye buyurduğu bir duâda, iki defa (أَعُوذُ) bir defasında (استَعِيدُ) kullanmıştır. Haddi zatında bu, Kur'an okumak için tavsiye edilmiş bir isti'âze değildir. Çünkü Kur'an tilâvetine hâs olan isti'âze kalıplarının hepsinde, eş-Şeytân (الشَّيْطَان) ismi özellikle zikrolunmaktadır. Mezkûr duâda ise bu isim yer almamıştır. Kur'an'da geçen isti'âze kalıpları da hep E'üzü (أَعُوذُ) ile başlayıp devam etmektedir."²²

²⁰ Bu isti'âze siğaları için bk. İbnü'l-Cezerî, *age*, s. 250-251; el-Vâsîtu, *el-Kenz fi'l-Kırââti'l-Aşr*, s. 120-121; Ebû Hafs Ömer b. Zeynüddin en-Neşşâr, *el-Büdü'rü'z-Zahire fi'l-Kırââti'l-Aşr* l-Mütevâ tire, (tahk.: Ali Muhammed Muav vez v.d.), Beyrut 1421/2000, c. I, s. 107-109; ez-Zeynî, *el-Beyânü's-Sedîd*, s. 223-224; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*, İstanbul, 2012. s. 384.

²¹ İbnü'l-Cezerî, *age*, c. I, s. 246-247.

²² Yüksel, *age*, s. 304.

İsti'âze getiren biri, (الرجيم) lafzını söylemeden sadece (اعوذ بالله من الشيطان) lafzıyla yetinse isti'âze'yi yerine getirmiş sayılır, ancak âyette geçen lafzın okunması daha efdal kabul edilmiştir.²³

C) İsti'âze Okumanın Keyfiyeti

Bu başlık altında Kur'an tilâvet edilirken isti'âze'nin cehrî/açık ya da gizli okunmasıyla ilgili meselelerden söz edilecektir. Kırâat imamlarının hepsi isti'âze'nin bazı yerde gizli/sessiz bazı yerde açıktan (cehrî) okunmasının müstehap olduğunu söylemişlerdir. İmam Nâfi ve İmam Hamze'nin Kur'an'ın her hangi bir yerinden okumaya başladıklarında isti'âze'yi gizli okudukları rivâyet edilmiştir. İmam Hamze'nin birinci râvisi Halef, Hamze'nin isti'âze'yi Fâtiha sûresinin başında açıktan, diğer yerlerde gizli okuduğunu; aynı İmamın ikinci râvisi Hallâd'dan gelen başka bir rivâyette ise, Kur'an okuyan bir kişinin okumaya herhangi bir yerden başladığında isti'âze'yi açıktan ya da gizli okuyabileceğini bildirilmiştir.²⁴ İsti'âze'nin gizli okunmasından kasıt, kişinin okuduğu isti'âze'nin kendisinin duyması, cehrî/sesli okuması da yanındaki bir kişinin duyacağı şekilde sesini yükseltmesidir.²⁵

Bu konuda tercih edilen görüşün isti'âze'nin okunmasını yerine göre cehrî, yerine göre gizli yapılmasıdır. Tilâvette isti'âze'nin gizli okunduğu yerleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1-Kur'an okuyan bir kimse kırâati sessiz yapıyorsa yalnız başına olsun ya da başkalarının yanında olsun isti'âze'yi de gizli okur.

2-Kur'an okuyan kimse tek başına ise isti'âze'yi açıktan ya da sessiz çekme konusunda muhayyerdir, istediği şekli tercih edebilir.

3- Kur'an okuyan kimse namaz kılıyor ise, kırâat sesli veya sessiz olsun yine isti'âze'yi gizli okur.

²³ el-Harâzî, *age*, s. 114.

²⁴ Abdulfettâh el-Gâzî, *el-Büdüru'z-Zâhirefi'l-Kırâati'l-Aşera*, Mektebeti'd-Dâr, Medîne, 1404, s. 10; ed-Dânî, *age*, s. 17; Yüksel, *age*, s. 306.

²⁵ ez-Zeynî, *age*, s. 235.

4- Kur'ân okumak isteyen kimse eğer Kur'an tadrîs edilen bir topluluğun ortasında ise ve Kur'an okumakta mübtedi/acemi değilse isti'âze'yi sessiz okuyabilir.²⁶

Bunların dışında kalan yerlerde meselâ kırâat, Kur'an'ı dinleyenlerin huzurunda okunuyorsa isti'âze açıktan okunur. Böylece dinleyici dikkatini ayetlere teksif eder. Eğer öğrenci hocasına dersini arz ediyor ise bu durumda yine isti'âze'yi cehrî/açıktan okur. Böylece daha kırâatin başlangıcında hocanın dikkati canlı tutulmuş olur.²⁷

Namaz içerisinde isti'âze'nin okunmasına gelince, çoğu fukahâ, namaz içerisinde isti'âze'nin gizli/sessiz okunmasının sünnete daha uygun olacağı ve sadece birinci rekâta çekilmesinin de yeterli olacağı görüşündedirler.²⁸ Zîra imama uyan kimse, namazın evvelinden itibaren sesini kesmiş olmaktadır. Kırâatin gizli olduğu namazlarda isti'âze'nin de gizli olacağı rivâyet edilmiştir. Cumhurun tercih ettiği görüş budur. İmam eş-Şâfiî (ö. 204/819) hariç, diğer üç mezhep imamı bu görüştedir.²⁹

Kırâat ilmindeki bir usûle göre kırâate ilk başlandığında ya da Kur'an'ın herhangi bir yerinden başlandığında isti'âze açıktan okunur. Edâ ehli ve Fukahâ'nın görüşü budur. Sûre başından Kur'an okumaya başlayan bir kimsenin besmeleyi de okuması gerekir. Bu durumda dört okuyuş şekli ortaya çıkar³⁰ ve bunlardan biri tercih edilebilir. Her hangi bir sûreyi örnek alarak bu vecihleri şu şekillerde göstermeye çalışalım:

²⁶ el-Gâzî, *age*, s. 10; Muhammed Sâlim el-Muhaysın, *İrşâdâtü'l-Celiyyefi'l-Kırâati's-Seb' min Tarîkı's-Şâtbiyye*, Mısır 1975, s. 18; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 385; Yüksel, *age*, s. 306.

²⁷ el-Bağdâdî, *age*, s. 26.

²⁸ Abdurrahman Candan, *Fukahâ'nın Kur'ân Tasavvuru*, Düşünce Yay, İstanbul 2012, s. 84, 86.

²⁹ Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mesut*, Dâru'l-Me'arife, Beyrut 1397, c. I, s. 113; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri (Mufassal Tecvîd)*, s. 353-354.

³⁰ el-Muhaysın, *age*, s. 19-20.

a. **Vakfu'l-Küll**³¹: E'ûzü ve Besmelenin sonunda vakfetmek/durmak. Sonra nefes alıp sûre'ye (Fatiha'ya) başlamak.

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (أَلْوَقْفُ) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (أَلْوَقْفُ) أَلْحَمْدُ لِلَّهِ

b. **Vakfü'l-Evvel Vaslü's-Sânî**: E'ûzü'nün sonunda vakfedip nefes aldıktan sonra besmeleyi harekeli olarak Fatiha'ya bağlamak.

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (أَلْوَقْفُ) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (أَلْوَقْفُ) أَلْحَمْدُ لِلَّهِ

c. **Vaslü'l evvel Vakfü's-Sânî**: E'ûzü'yü besmele'ye ulaştırıp besmelede vakfetmek. Nefes alarak sûreye başlamak.

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (أَلْوَقْفُ) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (أَلْوَقْفُ) أَلْحَمْدُ لِلَّهِ

d. **Vaslü'l-Küll**³²: E'ûzü'yü/istiâze'yi besmeleye, besmeleyi de sûrenin evveline vasletmek.

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (أَلْوَقْفُ) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (أَلْوَقْفُ) أَلْحَمْدُ لِلَّهِ

76

OMÜİFD

Bu usul diğer bütün sûreler için de geçerlidir.³³

Sûre başından değil de eğer sûre ortasından besmele okunarak başlanacak ise, yine bu dört vecihten biriyle kırâat yapılabilir.

Kur'an okumaya Berâe sûresinin evvelinden başlanacak ise iki vech'den biri ile okumak caizdir:³⁴

a) İsti'âze'nin sonunda vakfetmek/durmak (أَلْوَقْفُ)

b) İsti'âze'yi sûre'nin evveline vasletmek/ulaştırmak (أَلْوَقْفُ)

Kırâat imamlarının hepsi Berâe sûresinin başında besmele okumayı terk etme konusunda fikir birliği içerisindeyler.³⁵

³¹ Buna "kat'ü'l-cemî" adı da verilir.

³² Diğer adı "vaslü'l-cemî" dir.

³³ Pâlevî, *age*, s. 6-7.

³⁴ el-Muhaysin, *age*, s. 20; Mahmûd Halil el-Husarî, *Ahkâmu Kırâati'l-Kur'ân*, Mekke 1415, s.334; Mustafa Sadık el-Kamhâvî, *el-Burhân fi Tecvidi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü's-Sekâfiyye, Beyrut, ts., s. 6.

³⁵ Kırâat imamları sûrenin son âyetini besmele'ye vasledip/bağlayıp vakfetmeyi câiz görmemişlerdir. Yani Kırâat imamları iki sûre arasında "vasl-ı evvel kat'-ı sânî" yapma-

Kırâate Berâe sûresinin evvelinden değil de her hangi bir yerinden başlanacak ise, okuyucu besmele'yi okuyup okumamak da muhayyerdir. Besmele okunduğu takdirde sûre evvelinden başlanıyor gibi yine 4 vech caiz olur, okuyucu bu vecihlerden biriyle okumaya başlayabilir. Şayet besmele okunmayacak ise iki vechden biri uygulanabilir.

a) İsti'âze'de vakfetmek/durmak (الْوَقْفُ)

b) İsti'âze'yi âyetin evveline vasletmek (الْوَصْلُ)

Kur'ân okuyan kimse aynı mecliste olup kırâat esnasında öksürük, aksırmak gibi elde olmayan nedenlerle kırâate ara verirse, ya da tefsir ve tecvîd gibi meseleler nedeniyle kıraati keserse isti'âze'yi tekrarlamadan okumaya devam eder. Bunların dışında dünya kelamı nedeniyle kırâat kesilirse hatta bir selam almak gibi olsa bile isti'âze'nin tekrar çekilmesi gerekir.³⁶

D) İsti'âze'nin Hükümü

(فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) “[Ey peygamber] Kur'an okuyacağın zaman ilâhî rahmet kapısından kovulmuş şeytandan (eûzü billâhi mine's-şeytânirracîm diyerek) Allâh'a sığın” âyetinin matlûb bir şey olduğu konusunda âlimlerin ittifakı vardır. Ancak bu talebin vucûb yoluyla mı yoksa nedb yoluyla mı olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüş-

dılar. Bunun izahı şöyledir: Bir surenin son âyetini okuyup bu âyetin sonunu besmele'ye vasledip durmak doğru değildir. Çünkü besmele sûrenin başında müstakil bir âyettir, surenin sonuna bağlı bir âyet değildir. Böyle okumak fâhiş bir hatadır. Meselâ “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” örneğinde görüldüğü gibi. bk. Fikri Aksoy, *Âdâb-ı Tilâveti'l-Kur'ân/Kur'ân'ı Okuma Âdâbı*, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1970, s. 59-60. Aynı şekilde besmele'yi, okunmaya başlanacak âyete vasletmek de câiz değildir.

Örnek: “أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (وصل) قُلْ أَمَّا بِاللَّهِ” Bu okuyuşun yanlış olmasının nedeni ise Mushaf-ı Usmânî'de âyetler arasına besmele yazılmamasıdır. Sûre başları ise bu durumun dışındadır. Çünkü sûre başındaki besmele'lerin Kur'an'dan olup olmadığı tartışması besmeleyi sûre evveline ulaştırmaya zemin hazırlamıştır. Ancak sûrelerdeki âyetler arasında besmele'yi vasletmek sadece en-Neml sûresinde bulunan besmele'ye mahsustur. Çünkü bu sûre de bulunan besmele âyettir. Âyetin âyete vasledilmesi de caizdir. Bunun dışında sûrelerin âyetleri arasındaki hiçbir âyete vasledilmesine ruhsat verilmemiştir. Bk. Yüksel, *age*, s. 309-310.

³⁶ el-Kâzî, *age*, s. 11; el-Muhayyin, *age*, s. 20; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlû ve Kırâati*, s. 383.

lerdir. Bu farklılık da âyetteki (فَاسْتَجِدْ) “Allah’a sığın” emrinin delâletinden kaynaklanmaktadır. Selef ve halef’den çoğu âlim ve ehl-i edâ imamları Kur’an-ı Kerîm kırâatinden/okunmasından önce isti’âze getirmenin en-Nahl sûresinin 98. âyetine göre nedb ifade ettiğini, yani isti’âze’nin mendub/müstehab olduğunu kabul etmişlerdir.³⁷ Dolayısıyla Kur’an kırâatinden önce isti’âze getirmeyen bir kimse günaha girmiş olmamaktadır.³⁸ Hamdi Yazır da isti’âze getirmenin aslında kalb ile yapılan bir iş olduğunu, bu yüzden de âlimlerin çoğunun “isti’âze” okumanın vacip değil, müstehab olması gerektiğini kabul ettiklerini söylemiştir.³⁹

Diğer bazı âlimler de âyetteki emri gereklilik sayıp namaz dışında her Kur’ân okumaya başlandığında istiâze çekmenin vacip olduğunu ileri sürmüşler, terk edenin de günahkâr olacağını söylemişlerdir.⁴⁰ İmam Sevrî (ö. 161/777) ve Atâ (ö. 114/732) başta olmak üzere bazı âlimler bu görüştedirler.⁴¹ İbn Sîrîn (ö. 110/728)’e göre ömründe bir kez isti’âze çeken kimse bu vebalden kurtulmuş olur.⁴²

78

OMÜİFD

³⁷ el-Kurtûbî, *age*, c. I, s. 86; el-Kamhâvî, *age*, s. 6.

³⁸ İbnü’l-Cezerî, *age*, s. 257, 258; ez-Zeynî, *age*, s. 232; Karaçam, *Kur’an-ı Kerîm’in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 382.

³⁹ Yazır, *age*, c. V, s. 257.

⁴⁰ İbnü’l-Cezerî, *age*, s. 258; ed-Dimyâî, *age*, 113; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsîri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988, c. I, s. 54.

⁴¹ el-Kurtûbî, *age*, c. V, s. 75.

⁴² Karaçam, *Kur’an-ı Kerîm’in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 382. Kırâattan önce isti’âze çekilmesini emreden ayetin vucub değil, nedb/mendub (müstehab) olduğu ifade eder. “el-Keşf anvücûhî’l-Kırâat’-s- Seb’...” adlı eserde şöyle ifade edilir. “Kırâatten önce isti’âze’yi emreden “(فَاسْتَجِدْ) lafzı kesinlik ifade etmez. Bu tıpkı (وَإِذَا خَلْتُمْ فَاطَطًا دُونَ) “İhramdan çıktığımızda harem bölgesi dışında avlanabilirsiniz” Mâide 5/2. âyetinde olduğu gibidir. Bu âyetteki “emir lafzı” ibâhe ifade eder, vucûb değil. Cum’a sûresi 10. âyette geçen “*Namaz sona erince işinizin başına dönebilir, Allâh’ın lütfundan rızkınızı arayabilirsiniz.*” âyeti de böyledir. Yine “emir lafzının” nedb ve irşad anlamına geldiğini gösteren başka âyet örnekleri de şunlardır: “*Beğendiğiniz başka kadınlardan biriyle evlenin: Hatta ikişer, üçer, dörder... kadınla evlenin.*” en-Nisâ, 4/3. “[Ey Mü’minler!] *Aranızdaki bekârları, köle ve cariyelerinizden uygun durumda olanları evlendirin.*” Nûr 24/32. İşte söz konusu “isti’âze” âyeti de örnekleri verilen âyetler gibidir, Kesinlik değil, nedb ve irşad manasını ifade eder. bk. Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *Kitâbü’l-Keşf an Vücûhî’l-Kırâati’-s-Seb’ ve İleliha ve Hicecîhâ*, (tahk.: Muhyiddin Ramazan), Beyrut, 1418/1998, s. 9.

Ebu'l-Leys es-Semerkindî de bazı müfessirlerin isti'âze çekilmesinin farz olduğu fikrini benimsediklerini nakleder. Buna göre eğer bir Kur'an okuyucu Kur'ân okurken isti'âze çekmediğini hatırlayacak olsa isti'âze çekip tekrar baştan okumaya başlar. Bazıları da isti'âze'yi çeker, tekrar okumaya kırâati kestiği yerden devam eder demiştir. İsti'âze'nin sadece Rasûlullâh (s.a.v.)'e farz olduğunu diyenler de vardır.⁴³

E) İsti'âze'nin Yeri

İsti'âze kırâatten önce okunur. Bu konuda *icma* bulunmaktadır. Bu kırâate başlama gerek sûre evvelinden olsun gerek cüz başından ve gerekse Kur'an'ın herhangi bir yerinden olsun aynıdır.⁴⁴ İsti'âze'nin kırâattan sonra çekilmesi gerektiği ile ilgili bazı rivâyetler de vardır. Bu görüşlerden biri Ebû Hüreyre'den gelen rivâyete istinâd eden/dayanan Dâvûd'u Zâhîrî'nin, isti'âze'nin kırâatten sonra yapılacağı görüşünde olmasıdır.⁴⁵ Süleymân Ateş de Dâvud'un görüşünü desteklemektedir.⁴⁶

İsti'âze'nin ne zaman çekileceği ile ilgili Râzî şöyle der:

“Allah'a sığınmayı emreden (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ) âyetindeki “fâ” harfi, fâ-i tâki-biyyedir. Dolayısıyla âyet açıktan, isti'âze'nin Kur'an okunduktan hemen sonra yapılacağı manasına gelir. Bu görüşü bir grup sahabe ve tabiîn benimsemiştir. Vahidî bu görüşün sahiplerinin Ebû Hüreyre, İmam Malik ve Dâvûd-u Zâhîrî olduğunu söylemiştir. Bu görüşü savunanların görüşü savunanlar şöyle demişlerdir: “Bunun faydası şudur. Kur'an okuyan kimse, bu sayede büyük bir mükâfâta müstehak olur. Binaenaleyh eğer o, bu okuyuşunun ardından isti'âze etmezse, kalbine vesvese düşer. Bu vesvese de, kırâatin mükâfatını yok eder. Ama o, isti'âze'yi okuyuşunun (kırâati) akabinde yaparsa vesveseler bertaraf olur ve mükâfâtını da görür. Ama Sahâbe ve tabiînin âlimlerinin çoğu isti'âze'nin, kırâatten önce yapılacağına ittifak etmişler ve (bu konuda) şöyle demişlerdir. İsti'âze ayeti tıpkı, “yemek yediğin zaman besmele çek, yolculuğa çıktığın zaman hazırlık yap” demek gibidir. Hz. Peygamber (s.a.v) Kur'an okuduğu sırada şeytanın ona

⁴³ el-Kurtûbî, *age*, c. I, s. 87-88.

⁴⁴ el-Vâsıtî, *age*, s. 120; ez-Zeynî, *age*, s. 234.

⁴⁵ el-Kurtûbî, *age*, c. I, s. 88.

⁴⁶ Ateş, *age*, s. 65.

ve svese verdiği âyetle⁴⁷ sabit olunca isti'âze'nin de kırâatten önce olacağı uygun olur."⁴⁸

İsti'âze'nin kırâatten önce çekilmesinin daha doğru olacağı "en-Neşr" adlı eserde de şöyle anlatılır. "İsti'âze getirerek kırâate başlamanın manası, kırâattten önce olmasıdır. Şöyle ki, isti'âze ağızda meydana gelen çeşitli hata ve çirkin sözleri ve ağız temizler. Böylece ağız Allah'ın kelamını okumaya hazır hale gelir. Zira isti'âze, Allâh'a iltica etmek ve kendisinde meydana gelen hatalardan ya da kırâatinde ve onun dışında meydana gelen günahlardan Allah'a sığınmak ve O'nun kudretini ikrâr etmektir. Yine kul isti'âze ile aczini ve zafını itiraf eder. İşte bu açıklamalar isti'âze'nin kırâatten önce çekilmesini zorunlu kılan sebeplerdir."⁴⁹

Sonuç

İsti'âze, sığınmak ve korunmak anlamlarına gelir. En-Nahl sûresinin 98. âyeti Kur'ân okumaya ya yönelen kişiye isti'âze getirmesini emreder. İsti'âze sığası bütün kurrâ için Hz. Peygamber'den sahih olarak rivâyet edilen ve Hz. Peygamber'in de en çok kullandığı (اعوذ بالله من الشيطان الرجيم) "kovulmuş şeytandan Allah'a sığınırım" lafzıdır. İsti'âze, şeytanın şerrinden Allah'a sığınmak, Kur'ân tilâvetine zemin hazırlamak için bir mukaddimedir.

Çoğu âlim ve kırâat imamı en-Nahl Sûresi'ndeki (فَاسْتَعِذْ) emrinin vucûp değil, nedb ifâde ettiğini söyleyerek, isti'âze getirmenin müstehab/mendûb olduğunu kabul etmişlerdir. Bu yüzden isti'âze getiren sevap alır, isti'âze'yi terk eden ise günaha girmez, ama bu sevaptan mahrum kalır.

İbn Sîrîn ve bazı âlimler ise isti'âze âyetinin vucûp ifâde ettiğini, Kur'an okuyan bir kimsenin ömründe bir kez olsun isti'âze'de bulunması durumunda bu vacip sorumluluğunun Kur'an okuyan kimsenin üzerin-

⁴⁷ Hacc 22/52. Anlamı: "[Ey Peygamber!] Biz senden önce denice elçiler ve peygamberler gönderdik. O elçiler ve peygamberler, insanlara Allah'ın âyetlerini tebliğ etmek istedikleri zaman şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah şeytanın katacağı şeyi iptal eder...).

⁴⁸ er-Râzî, *age*, c. XX, s. 114.

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *age*, s. 254.

den düşeceğini, aksi takdir de bu kimsenin günaha gireceğini söylemişlerdir.

Kırâat imamlarından sahih olarak rivâyet edilen sîğalardan her hangi biriyle isti'âze çekilebilir. Hz. Peygamber en çok (عود) sîğasını kullanmış, hiçbir zaman este'îzü (استعید) kalıbıyla isti'âze getirmemiştir.

Kur'an okumaya/kırâatine sûre'nin başından başlayan bir kimse isti'âze ile besmeleyi beraber okuması gerekir. Bu durumda dört okuyuş şekli ortaya çıkar. Okuyucu bu okuyuşlardan birini tercih edebilir. Meselâ okuyucu, isti'âze'yi besmeleye, besmeleyi de okuyacağı sûreye ulaştırarak okuyabilir. İsti'âze'de, besmelede vakfederek sonra sûreye geçebilir. Veya İsti'âze'de vakfedip nefes aldıktan sonra besmeleyi harekeli olarak sûre'ye ulaştırabilir. Ya da Eûzü'yü/isti'âze'yi besmeleye ulaştırıp besmele'de vakfedebilir. Sonra nefes alarak sûre'ye geçebilir. Bu dört şıkkin dışında okuyuş câiz değildir. Meselâ bir sûrenin son âyetini okuyup bu âyetin sonunu besmele'ye vasledip durmak doğru değildir.

Kırâate Berâe sûresinden başlayacak olan kimse besmele'yi okumasızın ya isti'âze'yi Berâe sûresine vasleder ya da isti'âze'de vakfeder, sonra bu sûreye başlar. Şu da var ki Berâe sûresinin ortasından ya da her hangi bir yerinden okumaya başlayan kimse besmele okuyup okumakta serbesttir. Okunacaksa yine açıklaması yapılan dört vecihten biri tercih edilebilir.

Kırâat ilmindeki bir usûle göre kırâate ilk başlandığında isti'âze açıktan okunur. Âlimler arasında genel kanâat budur. Kur'an'ı dinleyecek bir cemâat varsa Kur'an okuyan kimse isti'âze'yi yine açıktan okuyabilir.

İsti'âze, kırâate başlamadan önce çekilir. Çoğunluğun görüşü budur.

Son olarak diyebiliriz ki, insanın en büyük düşmanı şeytandır. O, insanı aldatmak, doğru yoldan çevirmek için her an gayret içerisinde olacak ve her yolu deneyecektir. Mü'min imanı ve aklıyla beraber hareket ederek Allah'a karşı sorumlu bir kul olma anlayışını sabırla sürdürmelidir. Bunun için mü'minin Kur'an okurken, namaz kılarken ve bunların dışın-

daki diğer eylemler içerisindeyken Rabbi'ne sığınması, koruyucusunun sadece Allah olduğunu bilmesi ve hiç unutmaması gerekir.

Kaynakça

Aksoy, Fikri, *Âdâb-ı Tilâveti'l-Kur'ân/ Kur'ân'ı Okuma Âdâbı*, Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1970.

Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul, 1304-1305.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'm Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, haz. Ebu Suheyb el-Kermî, Beytü'l-Efkâr, 1998.

Candan, Abdurrahman, *Fukahâ'nın Kur'ân Tasavvuru*, Düşünce Yay., İstanbul, 2012.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd, *et-Teysîfi'l-Kırâati's-Seb'* (nşr.: Otto. Pretzl), İstanbul 1930.

De'âs, İzzet Ubeyd, *Fennü't-Tecvîd*, Cidde, 1983.

82 Demirci, Muhsin, "İsti'âze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul, 2001, c. 23, s. 318-319.

OMÜİFD

Ensârî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali, *el-İkna' fi'l-Kırâati's-Seb'*, (tahk.: Ahmed-Ferîd el-Mezîdî), Beyrut, 1419/1999.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, tahk. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Kamil Karabelli, Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim, *İbrâzü'l-Meânî min Hurzi'l-Emânî* (tahk.: İbrâhim Adve Âvez), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1891

Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı (meal-tefsir)* (çev.: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşâret yay, İstanbul, 2001.

Gâzî, Abdulfettâh, *el-Büdûru'z-Zâhirefi'l-Kırâati'l-Aşera*, Mektebetü'd-Dâr, Medîne, 1404.

Herâzî, Mehdî Muhammed, *Buğyetü'l-Mürîd min Ahkâmü't-Tecvîd*, Beyrut, 2006.

Husarî, Mahmûd Halil, *Ahkâmü Kırâati'l-Kur'ân*, Mekke, 1415.

İ'sâm, Muhammed, *el-Vâdih fi İlmi't-Tecvîd*, Dârü'n-Nefâis, Ürdün, ts.

İbn Manzur, Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, ts.

- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî Krâati'l-Aşr*, (Tahk.: Ali Muhammed Debbâ), Beyrut, ts.
- Kamhâvî, Mustafa Sadık, *el-Burhân fî Tecvîdi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü's-Sekâfiyye, Beyrut, ts.
- Karaçam, İsmâil, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri (Mufassal tecvîd)*, İfav, İstanbul, 2008.
- , *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Krâati*, İstanbul, 2012.
- Kâsîh, Ebu'l-Kasım Ali b. Muhammed Ahmed b. Hasen el-Bağdâdî, *Sirâcü'l-Kârî el-Mübtedâ Tezkîra'l-Mukri'ül-Müntehâ*, Darü'l-Fikr, Mısır 1981.
- Kaysî, Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *Kitâbü'l-Keşf an Vücûhi'l-Krâati's-Seb' ve l'leliha ve Hiccihâ*, (tahk.: Muhyiddin Ramazan), Beyrut, 1418/1998.
- , *et-Tabsratü fi'l-Krâât*, Kuveyt, 1405/1985.
- Kurtûbî, EbûAbdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dârü'l- Kütübî'l-Mısırye, 1387/1967.
- Muhaysın, Muhammed Sâlim, *İrşâdâtü'l-Celiyye fi'l-Krâati's-Seb' min Tarîkî's-Şâtibiyye*, Mısır, 1975.
- Müslim b. Haccâc, *el-Müsnedü's-Sahîh*, tahk. M. Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Neşşâr, EbûHafs Ömer b. Zeynüddîn, *el-Büdüri'z-Zahire fi'l-Krâati'l-Aşr'l-Mütevâtire*, (tahk.: Ali Muhammed Muavvez vd.), Beyrut, 1421/2000.
- Pâlevî, Hâmid b. Hâce Abdülfettâh, *Zübdetü'l-İrfân fî Vücûhi'l- Kur'ân*, Hilâl Yayınları, İstanbul, ts.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb/Tefsîr-i Kebîr*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Tahran, ts.
- Sarı, Mevlüt, *el-Mevârid*, Bahar yayınevi, İstanbul, ts.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. EbîSehl, *el-Mebcut*, Dâru'l-Me'arife, Beyrut, 1397.
- Şimşek, M. Sait, " İsti'aze", *Şâmil İA.*, Şâmil Yayınevi, İstanbul, 1991, c.III, s. 211-212.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu'l-kebîr (Sünen)*, tahk. Beşşar Avvâd Ma'ruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998.
- Vâsıtî, Allâme Şeyh Abdullâh b. Abdi'l-Mü'min İbn el-Vech, *el-Kenz fi'l-Krâati'l-Aşr*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (sad.: İsmail Karaçam vd.),
Azim Dağıtım, İstanbul, ts.
Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İFAV, İstanbul, 1996.



DOKTRİNER DÜŞÜNCE VE DİN EĞİTİMİ: ANLAMLI ÖĞRENME VE BİREYSEL MANEVİ TECRÜBE BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

HASAN MEYDAN*

Doctrinaire Thinking and Religious Education: An Evaluation in the Context of Meaningful Learning and Individual Spiritual Experience

Abstract: The aim of the article is to discuss the role of meaningful learning and individual spiritual experience as basic characteristics of a sense of religious education which will not lead to doctrinal thinking by handling doctrinal thinking that started to become a phenomenon increasingly identified with religious education in the today's society in the terms of Islamic knowledge and sense of education. In this context, we have referred to framework defined by David Ausubel as a part of a cognitive constructive learning tradition for meaningful learning and for individual spiritual experience, the concept of peak experiences of Abraham Maslow as the founder of the transpersonal and humanist psychology tradition and Charles Glock's concept of religious experience. The impact of highlighting two aspects in the religious education process to the formation of doctrinaire religious thinking has been evaluated with respect to psychology and educational science perspective and as a result we have concluded that taking meaningful learning and individual

* Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri ABD.
[hasanmeydan77@gmail.com].

religious experience in religious education into consideration can be functional for preventing the development of doctrinaire thought.

Keywords: Doctrinaire Thinking, Meaningful Learning, Religious Experience, Religious Education.



Öz: Bu çalışmanın amacı günümüz toplumlarında giderek din ve eğitimi ile özdeşleştirilen bir olgu haline gelmeye başlayan doktriner düşünceyi İslam bilgi ve eğitim anlayışı açısından ele alıp doktriner düşünüşe yol açmayacak bir din eğitimi anlayışının temel nitelikleri olarak anlamlı öğrenme ve bireysel manevi tecrübenin din eğitimindeki yerini tartışmaktır. Bu bağlamda anlamlı öğrenme için bilişsel yapılandırıcı öğrenme geleneğinin bir parçası olarak David Ausubel'in tanımladığı çerçeve; bireysel manevi tecrübe için ise hümanist ve benötesi psikoloji geleneğinin kurucusu Abraham Maslow'un doruk deneyimler ve Charles Glock'un dini tecrübe kavramsallaştırmaları referans alınmıştır. Din öğretimi süreçlerinde bu iki hususun ön plana çıkartılmasının doktriner dini düşünce oluşumuna etkisi psikoloji ve eğitim bilimsel açıdan değerlendirilmiş ve sonuç itibarıyla din eğitiminde anlamlı öğrenme ve bireysel dini tecrübeyi dikkate almanın doktriner düşünce gelişimini önlemede işlevsel olabileceği kanaatine varılmıştır.

86

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: Doktriner Düşünce, Anlamlı Öğrenme, Dini Tecrübe, Din Eğitimi.



Giriş

Seküler toplumlarda modernizm ile karşılaşan dindarlar ve dini yapılar farklı tutumlar geliştirme yoluna girdiler. Dindarlar ya bireysel alana çekilip, gettolaşmış gruplar halinde kendi içlerinde dini yaşama eğilimine yöneldiler ya da seküler toplum ile dinî vicdan arasındaki açıklığı kabul edip toplumdaki kendilerine özgü ayrı bir statü talebinde bulundular. Diğer bir grup dindar ise seküler topluma da hitap edebilecek şekilde dini ve öğretilerini yeniden yorumlamaya çalıştı¹. Diğer faktörler ile birlikte bu tavır alış biçimlerinin, karşı tarafı oluşturan devlet tarafından nasıl algılandığına bağlı olarak dinin yönetsel ve toplumsal düzlemde temsiline dair farklı modeller ortaya çıktı². Öncelikle batı toplumlarında

¹ Bkz. Kristina Stoeckl, "Knowledge About Religion, And Religious Knowledge In Secular Societies: Introductory Remarks To The Future of Religious Education In Europe", (Ed.) K. Stoeckl, In *The Future of Religious Education In Europe*, Italy: ReligioWest, 2015, s. 1-6.

² Seküler toplum idealinin ortaya çıktığı ve bir medeniyet değeri olarak güçlü bir şekilde savunulduğu batı toplumlarında bu modelleri üç grupta değerlendirmek mümkündür:

ortaya çıkan bu modeller dünyanın farklı bölgelerindeki milletler tarafından da taklit edilerek yaygınlık kazandı. Bu modeller dini grupların tanınması, ibadet mekânlarının statüsü, dini hizmetlerin finansmanı vb. alanlarda etkili olurken belki en çok devletlerin eğitim sistemlerinde dinin varlığına bakışında kendini gösterdi.

Sekülerleşme ile birlikte eğitim sistemindeki ağırlığını kaybeden dindar birey veya grupların sekülerleşme karşısındaki tavırları ve karşı tavır alışlar din eğitim ve öğretimine ilişkin duruşları da belirledi. Dini gettolaşmış bir tarzda yaşama veya yaşatma eğilimine girenler kendi içine kapalı confessional/mezhebe dayalı/mevcudu korumaya yönelik bir din eğitimi anlayışına yöneldiler. Dinî vicdan ile modern dünya arasındaki açıklığı fark edip kendine özgü bir statüye ulaşmaya çalışanlar ise seküler toplumla çatışan veya ona alternatifler üretmeye çalışan bir din eğitimi kurgulamayı tercih ettiler. Üçüncü gruptakiler ise dini ve seküler toplumu birlikte anlamaya ve yorumlamaya yönelik bir din eğitimi anlayışına taraf oldular. İlk iki eğilim esas itibarıyla ortak bir zafiyete sahipti. Bir yandan bu günün insanına dini öğretilerini giderek artan seküler çeldiricilerden korumaya çalışırken diğer yandan da o insanın düşünce ve duyu dünyasını oluşturan güncel paradigmayı dikkate almaktan imtina edilmekteydi.

Söz konusu iki eğilimin bir diğer zafiyeti ise psikoloji ve eğitimdeki davranışçı paradigmanın bir uzantısı olarak bireyi eğitimsel telkinler

Anayasal monarşinin olduğu Protestan İngiltere ile Danimarka ve Ortodoks Yunanistan gibi ülkelerde her ne kadar toplum sekülerleşmiş olsa da devlet ile kilise birbirinden ayrılmış değildir. Avusturya, İtalya, İspanya ve Almanya gibi ülkelerde kilise ile devlet arasında dostane bir ayrım söz konusudur. Devlet kilise ile partner olarak çalışır, onun organize ettiği faaliyetleri destekler. Üçüncü model ise devletin dünyeviliğini vurgulayan ve dünyevileşmeyi bir devlet politikası olarak yürüten Fransa modelidir ki bu modelde devletsıkı bir laiklik politikası uygulamakla birlikte kilisenin faaliyetlerine kamusal alanı dönüştürmeye yönelik olmadığı sürece müdahalede bulunmaz. Her üç modelin birbirine göre din adına avantajlı ve dezavantajlı yönleri bulursa da üç modelden hiçbirinin din ile güncel hayatın arasındaki açıklığı azaltma anlamında başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir. Modellere ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. M. Emin Köktaş, "Avrupa Birliği Sürecinde Din ve Müslümanlar", (Ed.) Kadir Canatan, *Avrupa'da İslam* içinde (11-37), İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.

karşısında pasif bir nesne olarak konumlandırmalarıdır. Oysa eğitimin insan üzerindeki etkisini yadsımamakla birlikte onun tamamen pasif bir varlık olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. İnsan dini hayata aktif bir formda kendi iradesi ile katılan bir varlıktır. Çünkü onu dindarlığa yönlendiren esas etkenlerden birisi hayatın anlamı hakkındaki manevi arayışıdır. Bilgin³'in de dikkat çektiği üzere insan hem bedensel bir varlık hem de bedendeki sırrı, manayı arayan bir varlıktır. Bu özelliği onu Allah'ı arayan varlık kılmaktadır. Bu manevi yan organik bünyeye yön vererek, onu dizginleyerek güç kazanır. Organik güçlerin bir kısmını manevileştirerek, ideleştirek varlığını ortaya koyar. İnsanı mana ve idealler uğruna maddi varlığından geçirebilen yön de işte ondaki bu manevi yöndür.

88

OMÜİFD

İnsanın kendine özgü manevi dünyası onunla ilgili muamelelerimizde, özellikle de onun kişiliğine müdahale etmeye kalkıştığımız eğitim süreçlerinde her insanı kendi başına bir evren kabul etmeyi gerektirir. İnsanı kendi başına bir evren olarak kabul etmek ise onu bir araç olarak değil de amaç olarak görüp eğitimin amaçlarını onun içsel doğasından yola çıkarak belirlemekle olur. Oysa günümüz eğitim anlayışı kendine amaç belirlerken büyük oranda iş gücü, rekabet edebilirlik, toplumsal endişeler gibi araçsal beklentilerden yola çıkmakla eleştirilmektedir. Din eğitimi anlayışlarımızın da bundan uzak olduğunu iddia etmek kolay değildir. Zira din eğitimi süreçlerimizde de bireyin anlam dünyasından, manevi tecrübelerinden çok bireyi topluma feda eden şekilci bir anlayıştan kurtulduğumuzu söylemek mümkün görünmemektedir. Oysa Jackson⁴'un da belirttiği gibi insanı amaç olarak ele alan eğitim; anlamayı ve içselleştirmeyi sağlamayı, bireyin içsel tecrübelerini dikkate almayı gerektirir.

³ Beyza Bilgin, "Çocuğun Manevi Eğitimi", *Din Öğretimi Dergisi*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1986, s. 30.31.

⁴ Robert Jackson, "Inclusive Study of Religions of Other Worldviews In Publicly Funded Schools In Democratic Societies", (ed.) K. Stoeckl, In *The Future of Religious Education in Europe*, Italy: Religio West, 2015, s. 11.

Özellikle gelişmiş toplumlarda bir dönem dini kurumlar ve din eğitimi ortamlarında bulunmuş ancak devamında bu tür kurumlar dan uzaklaşarak kendi başına bir dindarlık kurmaya kalkmış insanların sayısı giderek artmaktadır⁵. Bu insanların neden dini yapılardan ve din eğitimi kurumlarından uzaklaştıklarına dair saha araştırmaları dini kurumların bilgi ve eğitim anlayışına ilişkin doktriner bakış açısının ve bireysel dini tecrübeyi dikkate almayan yaklaşımlarının olumsuz etkisine işaret etmektedir. Dini kurumların eğitim süreçlerinde sabit fikirli ve kontrol edici bir tutuma sahip olmaları; dini törenlerde kullanılan ritüel ve uygulamaların, dua ve ilahilerin içtenlik ve anlamlılıktan uzak retorikler şeklinde öğretme konu edilmesi; kutsal metne ilişkin bireyin anlayamadığı hususlarda anlamayı geliştirmeye çalışmak yerine küçümseyici veya dindarlığı sorgulayıcı bir tavır takılması; din adamlarının kendi anlatıları dışında yorumlamalara izin vermemeleri gibi faktörler bireyleri dini yapılardan uzaklaştıran etkenlerin başında gelmektedir.⁶

Dini nasların kendisinden gerçekten ne istediği konusunda kafa yoran, bireysel dini tecrübelerinin ve iç muhasebelerinin farkına varıp onların günlük hayatını yönlendirmedeki etkisini sezebilen, dini naslar ile kendi içsel dünyası ve içinde yaşadığı dünyanın etkileşimini kavrayabilen bireyler yetiştirmek dini daha derinlemesine yaşayan bireyler yetiştirmektir. Dini nasların lafzında takılıp kalan, dini yaşamada bireysel tecrübenin ve bağlamsal etkilerin yerini dikkate almayan bir din eğitimi anlayışı sonuç itibarıyla doktriner bir din anlayışının gelişmesine neden olur. Bu anlayışa seküler toplumlar karşısında girilen korumacı içe kapanmalar da eklenince din-hayat ve modern insan-dinin manevi dünyası arasındaki açıklık giderek artmaktadır⁷. Giderek dinin aleyhine bir sarmal haline gelen bu durumdan çıkışın yolu ise kanaatimizce din eğitiminde

⁵ İlgili verilerin derli toplu bir özeti için bkz. Hasan Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut*, İstanbul: Dem Yayınları, 2015, s. 172-177.

⁶ David Hay, Kate Hunt, *Understanding The Spirituality Of People Who Don't Go To Church*, A report on the findings of the Adults' Spirituality Project at the University of Nottingham, 2000, s. 21-25.

⁷ Modern insanın hayatındaki dinin anlam ve maneviyat kaynağı rolünü zayıflatan faktörlere ilişkin geniş kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Meydan, 2015, s. 152-177.

doktriner düşünceye dayalı bir anlayışı değil anlama ve bireysel manevi tecrübeye dayalı bir anlayışı ön plana çıkartmaktadır.

Bu çalışmada doktriner düşüncenin niteliği; İslam bilgi ve eğitim anlayışı açısından doktriner düşüncenin oluşumu; anlamı ve bireysel manevi tecrübeyi ön plana çıkartan bir din eğitimi anlayışının doktriner düşüncenin oluşmasını engelleme potansiyeli ele alınacaktır. *Çalışmamızın amacı günümüz toplumlarında giderek din ve eğitimi ile özdeşleştirilen bir olgu haline gelmeye başlayan doktriner düşünceyi İslam bilgi ve eğitim anlayışı açısından ele alıp doktriner düşünüşe yol açmayacak bir din eğitimi anlayışının temel nitelikleri olarak anlamlı öğrenme ve bireysel manevi tecrübenin din eğitimindeki yerini tartışmaktır.* Bu bağlamda anlamlı öğrenme için bilişsel yapılandırmacı öğrenme geleneğinin bir parçası olarak David Ausubel⁸'in tanımladığı çerçeve; bireysel manevi tecrübe için ise hümanist ve benötesi psikoloji geleneğinin kurucusu Abraham Maslow⁹'un doruk deneyimler ve Charles Glock¹⁰'un dini tecrübe kavramsallaştırmaları referans alınmış ve din öğretimi süreçlerinde bu iki hususun ön plana çıkartılmasının doktriner dini düşünce oluşumuna etkisi psikoloji ve eğitim bilimsel açıdan değerlendirilmiştir.

İslam Bilgi-Eğitim Anlayışı ve Doktriner Düşünce

1920'li yıllarda Amerikalı Protestanlardan bir grup modernizmin seküler etkileri karşısında giderek dejenere olduklarını iddia ettikleri dindarları yeniden özlerine davet etmeye başladılar. Militan bir Evanjelik hareket olarak vasıflandırılan bu hareketin öngördüğü ilkelerin başında öze dönüş için temel ilkelere katı bir bağlılık, anlama ve anlamlandırmaya mes-

⁸ David, P. Ausubel, *The Acquisition and Retention of Knowledge: A Cognitive View*, ABD: Springer Science+Business Media Dordrecht (e-book version), 2000.

⁹ Abraham Maslow, *Religions Values and Peak Experiences*, Penguin Books Limited, (PDF version by: D33k0n57r0k7'd), 1964.

¹⁰ Charles Y. Glock, "On The Study of Religious Commitment", *Religious Education: The Official Journal of The Religious Education Association*, 57 (4), 1962, s. 98-104.

feli duruş gelmekteydi¹¹. Fundamentalizm olarak adlandırılan bu hareket; insan, metin ve bağlam ilişkisine bakışta yorumdan kaçınan, metnin zahirine bağlı kalan doktriner bir düşünüş biçimi geliştirdi. Zamanla doktriner düşünüş ve fundamentalizm birbiriyle özdeş, en azından birbirini tamamlayan olgular olarak kabul edilmeye başlandı. İki olgu arasındaki yakın ilişki fundamentalizm kavramının Türkçedeki karşılığı olan köktencilik kelimesinin tanımlanışında da net bir şekilde ortaya konmaktadır. Türkçe sözlükte dini köktencilik “temel alınan mukaddes kitabın yalnızca metin anlamı göz önünde tutularak ilmi, felsefi veya tarihi hiçbir yorumu kabul etmeyen görüş¹²” olarak tanımlanmaktadır.

Söz konusu duruş dini bilginin anlaşılması ve öğretilmesi anlamında önemli sonuçlar doğurma potansiyeline sahiptir. Nitekim derin düşünme, anlama, bağlama göre yorumlama, güncel bilgi ile geleneksel bilgiyi birlikte değerlendirme gibi düşünce faaliyetleri bu gruplarda hoş görülmemekteydi¹³. Kutsal metinleri radikal bakış açısıyla yorumlayan dini bir algı şekli olarak fundamentalizm, dini metinler ve onların açıklamalarıyla ilgili teorik tartışmalara girmemekte, dini metinlere derinden ve sorgusuz bir bağlılıkla yaklaşarak onların harfiyen yerine getirilmesini savunmaktadır. Anlama ilişkin tartışmalar söz konusu olduğunda sürekli tekrarlanan cevap genellikle şu minval üzeredir: “tanrı mesajlarını net bir biçimde ifade etmiştir; dolayısıyla mesele mesajın anlaşılması değil; hayata hâkim kılınmasıdır¹⁴”.

Köktencilik olgusu açısından İslam tarihine baktığımızda ise bu sıfatın en önce ve en çok Hariciler için kullanıldığına şahit oluruz. Haricilerin dini bilginin anlaşılması ve öğretilmesine ilişkin görüşlerine baktığımızda da Kur'an-ı Kerim'in kesin kanunlar olarak tevil veya tefsire ihtiyaç gös-

¹¹ Halil Aydınalp, *İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör İlişkisi*, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 2008, s. 75. Karen Armstrong, *The Battle For God*, New York: Alfred A. Knopf, 2000, s. 6.

¹² İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük 1-4*, Kubbealtı Neşriyat, C.1, İstanbul 2005, s. 981.

¹³ Armstrong, 2000, s. 6.

¹⁴ Aydınalp, 2008, s. 80.

termeksizin lafzi hüviyetiyle temel referans kaynağı olarak alınmasını önerdiklerini görürüz¹⁵. Onlar dini metinlerin yaşanılan şartlar içinde ne anlama geldiğini, mevcut bireysel ve toplumsal şartlar içinde Yüce Allah'ın muradının nasıl en doğru şekilde gerçekleştirilebileceğine dair arayışı küfürle itham edecek kadar ileri gitmişleridir. Netice itibariyle İslam düşüncesi ve Batıdaki örnekler fundamentalizmin bir düşünüş ve davranış biçimi olduğunu göstermektedir. Bu anlamda fundamentalizm insanın yaşadığı her coğrafyada, insan kitlelerinin mensubu olduğu her din ve mezhepte, her siyasi ve ideolojik gelenekte görülebilen temelde doktriner düşünüş biçimine dayalı bir sosyolojik olguyu ifade etmektedir. Köktenci düşünceyi teşhis eden temel nitelikler, mensuplarının kabul ettikleri inanç veya ideolojinin temel metinlerini anlama ve eğitimini yapma süreçlerindeki doktriner bakış açıları ile yakından ilişkilidir.

Doktriner düşünce öncelikle doğrunun tekliği anlayışına dayanır.

92 Doğrunun tek olması demek onu temsil eden görüşün de tek olması anlamına gelir. Dolayısıyla doğruyu temsil eden görüş ve yorum dışındaki bütünü görüş ve yorumlar yanlış, hatta batıldır. Oysa Acar¹⁶'ın da belirttiği gibi ontolojik manada Mutlak Hakikat tektir; ama bir de insan zihninin manevra yapmak zorunda olduğu görelilikler düzlemi vardır. Mutlak anlamda Hakikat tek olsa bile, görüntüsü çokludur; üstelik gör eli gerçeklikler âleminde tek bir hakikat değil, hakikatler söz konusu olabilir. Kaldı ki, hakikat tek bile olsa onun insanlar tarafından görünüşü, algılanışı, anlaşılması ve yorumlanması çok farklı şekiller alabilir. Bu bağlamda mutlak gerçeğin olduğu gibi kavranması ancak Mutlak Varlık'ın elindedir. Bu gerçekliği daha geniş bir perspektiften açıklayan Hökeleki¹⁷'nin ifadeleriyle belirtmek istersek "Din kaynağı bakımından "ilahi", yaşanması ve uygulanması bakımından ise "insani" bir gerçekliktir." İlahi vah-

¹⁵ Bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, "Hariciler", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.16, İstanbul 1997, s. 169-175; Azmi M. Salih ve Mustafa Öz, "Hariciler: Kültür ve Edebiyat", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.16, İstanbul 1997, s. 175-179.

¹⁶ Mustafa Acar, "Radikal Selefi Zihniyete Bir Reddiye", *Muhafazakâr Düşünce*, 2 (6), 2005, s. 165-166.

¹⁷ Hayati Hökeleki, "Editörün Sunuşu", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* içinde (9-10), Bursa: Kurav Yayınları, 2006, s. 9.

yin ihtiva ettiği öğretinin anlaşılması, yorumlanması ve hüküm haline getirilmesi; ona muhatap olan ve buna karşılık veren kişilerin yaşayış ve davranışlarının anlaşılıp açıklanması da sistemli bir çabayı gerektirir.

Doğrunun tek olduğu, öteki bütün alternatiflerin yanlış ya da batıl olduğu anlayışının doğal uzantısı olarak, doktriner düşünce hakikatin yegâne temsilcisinin kendisinin olduğu iddiasını gündeme taşır. Benmerkezci bir anlayışla her bilginin kendi bakış açısına göre yorumlanmasını, hatta yoruma ihtiyaç bulunmadığını, zaten yorumun kendisi veya daha öncekiler tarafından yapıldığını iddia eder. Yeni öğrenme pozisyonunda olanların yapması gereken anlamaya çalışmak değil, kabul etmektir. Böyle bir ortamda insan gelişiminin ve eğitimin özünü; anlama değil, taklit etme oluşturur. Öğrenci, gerçekliği kuşku götürmez olan bilgileri, kendine sunulduğu biçimde aynen almalı, ezberlemelidir.

İslam düşüncesinin doktriner bir yapı oluşturma potansiyeli üzerine, Kur'an merkezli bir çalışma gerçekleştiren Vahid¹⁸, İslam düşüncesinin özde analitik ve eleştirel düşünceye engel teşkil etmediğini belirtir. Aksine İslami düşünce, eleştirel düşünmeyi geliştirir. Çünkü eleştirel düşünce dini epistemolojinin de derin araştırma, tefekkür ve analizler sayesinde anlaşılmasını sağlamaktadır. Oysa doktriner düşünce çoğu zaman tarihi ve sosyal şartlarla bağdaşmayan, kesin, eleştirilemeyen ve statik kabullere dayanır. Bu ise Kur'an-ı Kerim'in indiği dönemin toplumunda izale etmek istediği düşünüş biçiminin ta kendisidir. Bunu yaparken Kur'an, inanmayanlara kendi akla uygunluğu üzerinden meydan okuyacak kadar ileri gider. "Hâlâ Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı."¹⁹ ayeti bu meydan okumayı en üst perdeden dile getirir.

¹⁸ Yusuf Vahid, "İslam Eğitim Felsefesi Mutlaka Doktriner Düşünceye Yol Açar mı?", (çev.) A. Kemerli, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (4), 1995, s. 59-68.

¹⁹ Nisa Suresi 4/82, ayrıca bkz. Muhammed Suresi 47/24, Kamer Suresi 54/17.

Kur'an pek çok ayetle insanları hakikatin bilgisine ulaşmaya davet eder ve bunun nasıl yapılacağını, yani metodolojisini öğretir²⁰. Bu metodoloji iki temel ayak üzerine kuruludur: Hakikatin bilgisine işaret eden ayetleri, izleri, alametleri aramak ve akli kullanarak onları yorumlamak ve anlamak. Bir yönüyle Kur'an iz, işaret ve alametleri arama, görme ve onlardan sonuçlar çıkarma; yani gerçeğe en yakın bilgiyi üretme konusunu akıl ve onun işlevleri üzerinden işler. Bu ayetlerde İslam'ın bilgi ve eğitim düşüncesinin temel kavramlarını oluşturan ve anlama, araştırma, derin düşünme, analiz etme gibi anlamlarda kullanılan tedebera, fakiha, tefekkere ve akale kelimeleri hep fiil halleriyle kullanılmıştır. Hakikatin bilgisini üretmeye yönelik bu kelimelerin hepsinin fiil halleriyle gelmiş oluşu dikkat çekicidir. Âdeta insana ince anlayışa sahip olmak ve bilgiyi üretmek için fiziki ve bilişsel hareketin lüzumu ihsas edilmektedir²¹. İnsan araştırmaya, incelemeye, keşfetmeye, analiz yapmaya, tez ve anti tezlerle bilgiyi donuklaştırmadan sürekli geliştirerek yenilemeye davet edilmektedir.

Doktriner düşünce statiktir. Doğrunun teklifi kabulü, düşünceye statik olmayı ve doğru kabul edilenin tenkit edilemeyeceği konusundaki ısrarı getirir. Fakat İslam'ın bilgi ve eğitim anlayışı yeni bilginin elde edilebilmesi; şartlara bağlı olarak özel yorumların ve uygulamaların aranması gerçeğini kabul etmektedir. İslam bilgi ve eğitim anlayışının bu esnek duruşunu Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken aralarında geçen talimat konuşmasını anlatan meşhur hadiste açık şekilde görmekteyiz. Hz. Peygamber'in meseleler karşısında nasıl hüküm vereceğini sorduğu Muaz öncelikle Kur'an ve Allah Resulünün sünnetine bakacağını belirtmiş; Hz. Peygamber – adeta bu ikisinde doğrudan karşılığını bulamayacağı meselelerle karşılaşacağını haber verince-

²⁰ “Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırıldığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için birçok ayetler vardır (Bakara Suresi, 164).” Ayrıca bkz. Câsiye Suresi 13, Nisa Suresi 81-82, Muminun Suresi 68.

²¹ Vahid, 1995, s. 63.

sine - “ya bunlarda bir hüküm bulamazsan” dediğinde en geçerli çözümü üretmek için kendi çabasına güveneceğini beyan etmiş ve onay almıştır²².

Doktriner düşünce literal okumaya bağlı olarak metinlere hüküm çıkarma perspektifinden yaklaşırken, anlamayı merkeze alan bir metodoloji hikmet arayışı perspektifinden yaklaşır. Burada eleştirel düşünceden maksat – çoğu zaman yanlış anlaşılımlar sonucunda – zannedildiği gibi kutsal metni eleştirmek değildir. Kutsal metni anlama sürecinde diyalektik bir yaklaşımla²³ sürekli tez ve antitezler kurarak kendi tutarlılığını eleştirmek ve en doğruya ulaşmaya çalışmaktır. Bunu İslami bir kavram-sallaştırma ile ifade etmek gerekirse dini metinlere hikmet merkezli bir yaklaşım olarak ifade edebiliriz. Dini metinlere hüküm merkezli yaklaşım onu indiği dönem, uygulanacağı bağlam ve içinde bulunduğu metnin anlam bütünlüğünden kopararak okumaktır; hikmet merkezli metodoloji ise metin ve bağlamlar arasında diyalektik bir yaklaşım uygulamaktır. Bu diyalektik yaklaşım neden, niçin, hangi amaçla, hangi niyetle, hangi nitelikler, ne ile bağlantılı vb. sorularını sorar. Sonuçta literal okuma kabir ziyareti yapan herkesi küfürle itham edecek bir hükme varırken²⁴ hikmet arayışını merkeze alan bir metodoloji anlamlı öğrenmeyi sağlar²⁵.

Burada haklı olarak şöyle bir eleştiri gelmesi muhtemeldir. Bir din olarak İslam’ın inanılmak ve uygulanmak zorunda olan ilkeleri yani

²² Tirmizi, Ahkam 3, 1327, 1328.

²³ Din eğitiminde diyalektik-ideoloji eleştirel yöntem için bkz. Cemal Tosun, *Din eğitimi Bilimine Giriş*, 7. Baskı, Ankara: Pegem Akademi, 2012, s-83-84. Ayrıca din eğitiminde mutlak hakikatin varlığını kabul edip insanın ona yaklaşabilmesi için eleştirel bir tavırla sürekli hakikat arayışı içinde olması esasına dayanan eleştirel maneviyat pedagojisi öneren A. Wright’ın görüşleri için bkz. Andrew Wright, *Spirituality and Education*, London: Routledge Falmer, 2000.

²⁴ Benzetme Diyanet İşleri Başkanı Sayın Prof. Dr. Mehmet Görmez Beyefendi’ye aittir. TRT Haber Televizyonu, Canlı Yayın, Tarih: 14.01.2016.

²⁵ Dini emirlerin ahlaki boyutunu anlama ve hayata aktarma konusunda bir değerlendirme için bkz. Hasan Meydan, “Dinin Öngördüğü Ahlakı Yaşamada Ahlakı Tefekkür ya da Hikmet Arayışının Önemi: Külli Kaidelerin Ayaklarını Yere Bastırmak”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* içinde, (Ed.) B. Ali Çetinkaya, Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 307-319.

doktrinleri vardır. Dolayısıyla İslam'ın doktriner olmadığını iddia etmek boşunadır. Kanaatimizce böyle bir eleştiri doktrinlere sahip olmakla doktriner düşünceyi ve öğrenmeyi dayatmak arasındaki büyük farkı görmezden gelmektedir. İslam doktrinlere sahiptir, ancak doktriner düşünmeyi dayatmaz. İslam doktrinlere, ilkelere sahiptir. Allah'a inanmanın gerekliliği, ibadetin farz oluşu, ahlaklı davranmanın gerekliliği gibi... Fakat İslam, inananlardan bu doktrinleri anlayarak, içselleştirerek, hissederek hatta severek uygulamalarını ister. İçten gelmeden riyakârca davranışları makbul saymaz. Bunların içten gelmesi ise onların anlaşılması, bireyin anlam dünyası ile ilişkisinin kurulması ile olur. Birey İslami doktrinlerin her birisinin ardındaki anlam dünyasını kavradıkça, o doktrinleri kendisine ulaştıran Peygamber'in dini tecrübelerine benzer tecrübeleri kendi iç dünyasında yaşadıkça o doktrinleri kabul eder. İslami doktrinlerin Müslüman tarafından kabulü ve yaşanması ancak bu şekilde mümkün olur.

96

OMÜİFD

Dini doktrinlerin ardında binlerce yıllık yorum, tartışma, düşünüş ve tecrübe vardır. Fakat doktrinlerin ardında yatan derin anlam dünyasını tecrübe etmemiş, yaşamamış sonraki kuşakların ve kişilerin bu doktrinleri gerçek anlamda anlaması, tecrübe etmesi mümkün olmaz. Din eğitiminin işi dini doktrinlerin özünde barındırdığı geniş anlam dünyasını ve bu doktrinlere ilişkin olarak peygamber ile takipçilerinin yaşadıkları bireysel tecrübeleri muhataplarına hissettirebilmektir. Zira dinin özünde var olan eşsiz manevi tecrübeyi aktarmak için oluşturulan ifadeler bir müddet sonra taşıdıkları öz unutulmuş doktrinler haline gelirler. Oysa dini doktrinler basit ve doğrusal bir formda kolayca ifade edilemeyen karmaşık ve çok boyutlu gerçeklerin şifrelenmiş halleridir. Aynı olguyu bilimsel konuları ifade eden bilimsel kanun, formül vb.'de de görürüz²⁶. Onların da arkalarında pek çok tecrübe, tespit, tartışma ve eylem vardır, fakat bütün bunlar atlanarak birkaç kelimedede sonuç formül şeklinde şifrelemiştir. Nasıl ki ezberci olmayan bir eğitimde matematikçi veya doğa bilimcisinin

²⁶ Benzetme Walach'a aittir. Harald Walach, *Secular Spirituality The Next Step Towards Enlightenment*, Switzerland: Springer International Publishing, 2015, s. 29-33.

esas işi bilimsel kanunların ardındaki geniş anlam dünyalarını muhatapları ile buluşturmak ise din eğitimcisinin de işi dini doktrinlerin ardındaki geniş anlam ve duygu dünyaları ile muhatapları arasındaki engelleri kaldırmak olmalıdır.

Anlamlı Öğrenme

Anlamlı öğrenme (meaningful learning) kavramı eğitim literatürüne J. Piaget'in çalışmalarına dayalı olarak biliş üzerine çalışmalar yapan Amerikalı Psikolog David P. Ausubel²⁷ tarafından kazandırılmıştır.²⁸ Aynı isimle bir öğrenme teorisi geliştiren Ausubel bireyin anlamlı bir şekilde öğrenebilmesi için önceden öğrenmiş olduğu konu ve kavramları yeni kavramlarla ilişkilendirmesi gerektiğini belirtir. Yeni konu ve kavramlar öğrencinin mevcut bilişsel yapıları ile etkileşime geçmeden anlamlı öğrenme gerçekleşmez. Bu nedenle öğrenme öğrencinin verilenleri takip ettiği pasif bir süreç değil, öğrenme materyali ile öğrencinin bilişsel yapıları arasında çok yönlü etkileşime açık bir süreçtir. Öğrenme ancak yeni anlamlar kurulabildiğinde gerçekleşir. Söz konusu anlamlar, öğretim materyalinde yer alan potansiyel anlamlar ile öğrencinin zihninde çapa görevi görececek fikirler arasındaki etkileşimin ürünleridir. Süreç sonunda öğretim materyalinde yer alan potansiyel anlamlar, çapalara bağlanarak bilişsel sistemin birer parçası olurlar. Ausubel, anlamlı öğrenme kavramının karşısına ezberci öğrenme (rote learning) kavramını koyar. Ezberci öğrenme bilgi ve kavramların hafızaya alınıp orada kalıcı olmalarını sağ-

²⁷ Ausubel, 2000.

²⁸ Anlamlı öğrenme her ne kadar son dönem öğrenme anlayışları ile ön plana çıkmaya başlayan bir olgu olsa da geleneksel İslam eğitimcilerinin de anlamlı öğrenmenin eğitimdeki yeri üzerinde önemle durduklarını görürüz. İslam eğitim geleneğinin en önemli isimlerinden olan İmam Burhane'ddin Zernûcî derse öğrencinin anlayabileceği miktarla ve anlayabileceği basit konulardan başlamayı, bir dersi anlamadan başkasına geçmemeyi tavsiye eder. O'na göre anlamadan ezberlemek zihni köreltir. Bu nedenle öğrenci bir konu veya ifadeyi ne söylemek istediğini tam olarak anlayıncaya kadar defterine kaydetmemelidir. "İki kelimeyi anlamak iki deve yükü kitabı ezberlemekten daha iyidir." Burhane'ddin Zernûcî, 2010, *Tâlimü'l Müteallim*, (Trc.) Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Feviz Yayınları. Bu bilgi, 126-128, 221.

lamak için yeterli olurken onların yeni durumlara transfer edilmesini sağlamak için yeterli değildir.

Anlamli öğrenmenin gerçekleşebilmesi için bilişte üç unsurun tamamlanması gerekir. (i) Öğrencinin mevcut bilişsel yapılarından hangisinin potansiyel anlam dolu materyaller ile en ideal şekilde eşleşeceğine dair bilişsel bir değerlendirme... (ii) Mevcut bilişsel yapıları yeniden yapılandırmak: yani yeni öğrenilenler ile mevcut kavram, fikir ve önermeler arasındaki benzerlik ve farklılıkları kavramak, gerçek veya görünüşteki zıtlıkları çözümlmek... (iii) Öğrenme materyalini öğrencinin kendine özgü kelime hazinesi ve fitri entelektüel altyapısına göre yeniden yapılandırması²⁹. Ausubel'in izinden giderek anlamli öğrenme kavramı üzerine çalışmalara devam eden Mayer, Ausubel'in ezberde tutma ve transfer etme kavramlarını genişleterek anlamli öğrenmeyi açıklamaya çalışır. O'na göre eğitimin temelde iki gayesi vardır. Hatırda tutma (retention) ve transfer etme... Hatırda tutma bilgileri öğrenildiği zamanki gibi bir müddet sonra da hatırlayabilme becerisidir. Transfer ise öğrendiklerimizi yeni problem ve sorulara cevap verebilmek veya yeni konuları öğrenmek için kolaylaştırıcı etkileşim faktörü olarak kullanabilmektir. Hatırda tutma ve transfer birlikte olursa anlamli öğrenme gerçekleşir. Tek başına hatırda tutma, anlamli öğrenme sağlamadığı gibi hatırda tutma olmaksızın transfer de gerçekleşmez³⁰.

Mayer, anlamli öğrenmeyi; öğrenmeme (no learning), ezbere öğrenme (rote learning) ve anlamli öğrenme (meaningful learning) kavramsallaştırmaları ve bu kavramsallaştırmalar arasında karşılaştırmalara dayalı olarak oldukça somut bir örnekle anlatmaya çalışır. Ona göre öğreneme bir metni, modeli, anlatıyı vb. yüzeysel bir şekilde okuyan, dinleyen, göz gezdiren öğrencinin durumu için geçerlidir. Öğrenci bir metni göz

²⁹ Ausubel, 2000, s. 5. Anlamli öğrenmenin oluşumu için ayrıca bkz. Joseph D. Novak, "A Theory Of Education: Meaningful Learning Underlies The Constructive Integration Of Thinking, Feeling, And Acting Leading To Empowerment For Commitment And Responsibility", *Meaningful Learning Review*, 1(2), s. 1-14, 2011.

³⁰ Richard E. Mayer, "Rote Versus Meaningful Learning", *Theory Into Practice*, 41(4), 2002, s. 226-232.

ucuyla, üstünden tozunu alır şekilde okur; sonrasında temel kavramları, fikirleri, ilişkileri hatırlayamaz ve açıklayamaz. Burada öğrenmenin temel iki gayesi olan hatırdan tutma veya transfer etme yoktur. Sıradan/ezbere öğrenmenin gerçekleştiği bir öğrenme sürecinde ise öğrenci dikkatli bir şekilde metni okur, dinler, inceler ana noktaları ve anahtar kavramları ezberlemek için tekrarlar yapar. Öğrenme süreci sonucunda öğrenci ders-teki önemli kavramları ve konuların büyük bir bölümünü hatırdan tutmuş- tur ileri bir zamanda aynı şekilde aktarabilir. Ancak öğrendiklerini kullanarak problem çözmek, yeni sonuçlar ve düşünceler üretmek; yeni öğrenmeler gerçekleştirmek için onları kullanamaz. Burada hatırdan tutma gerçekleşmiş fakat transfer gerçekleşmemiştir. Anlamli öğrenme düzeyinde ise öğrenci öğrenme sürecinde gördüğü konu ve kavramları sadece hafızaya almakla kalmayıp bu bilgileri problem çözmek, yeni konu ve kavramları anlamak için kullanabilir³¹.

Söz konusu modellemeyi Hz. Peygamber'in bir hadisi üzerinden din öğretimi süreçlerine uyarlamaya çalışalım. Hz. Peygamber "Kim şu mescidimize bir hayır öğrenmek veya öğretmek için girerse, Allah yolundaki mücahit gibidir. Başka bir şey için mescidimize gelirse kendisinin olmayan bir şeye bakaduran kişi gibidir."³² buyurmuştur. Mayer'in modellemesi ile düşünürsek hadisi çalıştığı/çalışır gibi görüldüğü halde öğrenemeyen kişi ne hadisin metnini ne de anlatılmak istenenleri bir müddet sonra tekrar söyleyebilir. Çünkü odaklanmadan yüzeysel okuma yapmıştır. Ezbere öğrenen kişi ise dikkatlice hadisi okumuş, tekrarlayarak ezberlemiştir; bu sayede bir müddet sonra hadisi, içinde hangi kavramların geçtiğini vb. hatırlayabilmiştir. Anlamli öğrenme düzeyinde öğrenen kişi ise kendi bilişsel yapıları, bireysel ve manevi tecrübeleri, kelime hazinesi, yorum gücü, perspektif alışı biçimlerine göre hadisi yeniden yorumlayıp tarihi ve güncel olay ve olgularla ilişkili bir şekilde kullanabilir hale gelmiştir. Örneğin söz konusu hadisle mescit kavramının tarihsel ve güncel bağlamı, ilim kavramı ve ilim öğrenme mekânları, cehaletle ve cahiliye ile

³¹ Mayer, 2002, s. 227.

³² İbn. Hanbel, *Müsned*, II, 350.

mücadelede ilmin yeri, cihadın farklı boyutları, ilim öğrenme niyeti, faydalı ve meşru ilim, malayani ile iştigal, ilme ve okumaya yönlendiren motivasyonlar ve bu motivasyonların sorgulanması vb. pek çok yeni anlam dünyalarına açılmak mümkündür.

Kanaatimizce Asusubel'in anlamlı öğrenmenin gerçekleşmesini açıklayış biçimi din eğitiminde anlamlı öğrenme ile doktriner düşüncenin gelişimini önlemede üç noktaya dikkat çekmektedir. Öncelikle öğrencinin bilişsel yapısı kendine özgüdür. Bu nedenle her öğrenci kendi anlamını kendine özgü biçimde kurar³³. Birey kendine özgü olan bilişsel yapılarına paralel biçimde öğrenmeye ve anlam dünyasını inşa etmeye devam etmektedir; bireyin anlam dünyası ile ilişkilendirilemeyen öğrenmeler yüzeysel, kolayca manipüle edilebilecek sonuçlar doğurmaya müsait sloganvari öğrenmelerdir. Zira böyle bir öğretim bireyin hayata dair temel anlamlandırma biçimini kendisinin içselleştirerek oluşturmasına imkân vermez. Dolayısıyla hayatın anlamına dair dinin getirmiş olduğu canın, malın, neslin, aklın, dinin muhafazası gibi temel ilkeler bireyin hayatı anlamlandırış sistemi arasında yer almaz. Çünkü hayatın bütününe dair bu ilkelerin her birisinin bu günkü uygulamaları ile dini bilgi arasında ilişki kurmak yüzeysel öğrenmelerle gerçekleşmez. Yüzeysel, tahkike dayanmayan öğrenmeler ise yeni yüzeysel etkilerle kolayca manipüle edilebilir.

Anlamlı öğrenmeye ilişkin değerlendirmelerden din eğitimi ve doktriner düşünceye dair çıkartabileceğimiz ikinci önemli sonuç ise anlamlı öğrenmeyi sağlayamayan, öğrencinin öğrendiklerini yeni durumlara transfer edemediği için eski öğrenmeleri, her durumda işe yarayan mutlak çözümlermiş gibi aynen tekrarlayıp duran bir anlayışa evrileceği gerçeğidir. Dini bilginin doğasında var olan kutsala referans yapma özelliğinin yanlış yorumlanması ile daha da güçlenen bu anlayış, sonuç itibarıyla insanlara değişen şartlar içinde dini yaşamada farklı alternatifler sunmak yerine hayatın kaçınılmaz gerçeği olan değişimi tersine çevirmeye çalışan bir yapıya dönüşür. Böyle bir din eğitimi dini metin ve ilkelerin

³³ Ausubel, 2000, s. 1.

günün şartlarında en ideal uygulamasını kestiremediği için içine kapanan veya çatışmacı bir dindar ve toplumsal yapı üretir. Oysa Hökelekli³⁴'nin de belirttiği gibi dinamik bir dini düşüncenin geliştirilmesi, dikkatlerin dini metinlerden biraz da yaşanan çağa, içinde olduğumuz toplumsal ve küresel olgulara, günümüz insanının zihniyet, düşünce ve kültür dünyasına çevrilmesine bağlıdır. Çünkü dini metin ancak toplumsal, zamansal ve mekânsal bir bağlam içinde anlam bulur. Mümin için dini metinlerde yer alan hükümlerin doğruluğu şüphe götürmezdir. Ancak nasıl ki mükemmel ve çok etkili bir ilacı hastaya verecek doktorun öncelikle hastanın şartlarının o ilacı kullanmaya uygunluğu, vakanın o ilaçla tedaviye cevap verip vermeyeceğini tetkik etmesi gerekliyse din eğitimcisi de sadece hükmün doğruluk ve etkililiğine bakamaz. Hükmün her bir birey, toplum ve dönem içerisinde vakaya karşılık gelme durumunu ayrıntılı bir şekilde incelemek durumundadır.

İnancın bilinçli dindarlığa dönüşmesi anlamlı öğrenme sayesinde gerçekleşir. Birey imanın gereği olan davranışları ancak anlamlı öğrenme ile fark eder ve farklı durumlara uyarılma yeteneği kazanır. Aksi halde sadece inancı ifade eden kalıp sözler ve rutin ibadetlere sığdırılmış bir dindarlık görünümü ortaya çıkar ki bu tür bir dindarlığın dinin sosyal fonksiyonlarını yerine getirmesinde çok da fazla işlevsel olmadığı görülmektedir. Yavuz³⁵'un ilmihal dindarlığı şeklinde tanımladığı bu dindarlık biçimi modern toplum ile dindar grupların arasını giderek açma potansiyelini de içinde barındırmaktadır. Zira bir yandan dindarların hayatı okumasını engellerken diğer yandan da toplumun diğer kesimlerinde dine karşı ön yargıları körüklemektedir. Oysa bir Müslümanın sadece klasik ibadetlerle, lafzi zikir ve nafilelerle dindar olamayacağını; günlük çalışma hayatında işin en iyisini, en güzelini, en adilini yapmanın, dü-

³⁴ Hökelekli, 2006, s. 9.

³⁵ Yunus Vehbi Yavuz, "Açılış Konuşmaları", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* içinde (17-20), Bursa: Kurav Yayınları, 2006, s. 18. Dindarlık kavramına benzer bir yaklaşım için bkz. Mustafa Tekin, "Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* içinde, Bursa: Kurav Yayınları, 2006, s. 49-63.

şünce ve bilim üretmenin, düşünenleri ve ilmi desteklemenin, toplumu her açıdan güçlendirmenin dindarlığın bir parçası olduğunu bilmek durumundadır. Bunu bilmenin yolu ise dini, doktriner bir yaklaşımla ilmi-hale hapsedmeden geniş perspektiften anlayabilmekten geçmektedir.

Din eğitimi, anlamlı öğrenmeyi sağlayabilmek için sorular sormalıdır. Ancak bu sorular din dersi öğretmenlerinin veya dini yapıların gelecekte devralarak sordukları sorular olmaktan çok çocukların bu günkü problemlerinden yola çıkarak sorulmuş sorular olmalıdır. 1960'lı yıllarda Almanya'da kutsal kitap merkezli bir anlayışla işlenen din derslerinden öğrencilerin yüksek oranda muafiyet talebinde bulunmasının nedenlerini araştıran bazı araştırmacılar³⁶ öğrencileri muafiyete yönlendiren sebeplerden birisinin çocukların sorularından yola çıkmayan, kendi sorduğu sorulara hazır cevapları dikte etmeye yönelik bir din eğitimi anlayışının etkili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Oysa nihai anlamda gerçekten anlamaya yönelik bir sorgulama kendi içinde başkaları tarafından sunulan hazır cevaplara katılmama hakkını da içerir. Hâlbuki sorular öğrencinin geçmiş ve bugünkü yaşantısı ile bağlantılı bir şekilde sorulabilir ve yorumlanabilirse öğrencilerin soruları olabilirler.

Doktriner dini düşünce ve anlamlı öğrenmeye ilişkin açıklamaların bizi götüreceği bir diğer nokta bireysel manevi tecrübenin din eğitimindeki önemidir. Anlamlı öğrenmenin gerçekleşebilmesi için bireyin bilişsel yapıları ile öğrenme materyallerindeki potansiyel anlamlar arasında etkileşim nasıl gerekirse bireyin duygusal, manevi dünyası ile yeni öğrenmeler arasındaki ilişkinin dikkate alınması da aynı şekilde gereklidir. Zira kişilik bir bütündür, insanın bilişsel ve duygusal boyutu birbirinden ayrı düşünülemez. Bu ilişki diğer bilgi türlerine göre bireyin manevi boyutu ile çok daha güçlü bir ilişki içinde bulunan dini bilginin öğrenilmesi süreçlerinde çok daha önemlidir. Bireyin dini bilgiye dayalı bir hayat

³⁶ İlgili araştırmalar için bkz. Joachim Willems, 2015, "Religious Education and The Student's Fundamental Right to Freedom of Religion—Some Lessons And Questions From Germany", (ed.) K. Stoeckl, In *The Future of Religious Education in Europe, Italy: ReligioWest*, s. 33-34.

görüşüne ulaşabilmesi için şükretmekle imanı arasındaki ilişkiyi, imandan gelen vefa duygusunu, günahattan sakınma ile Rabbin tanıma arasındaki güçlü bağı tefekkür etmesi gerekir. Bu tefekkür yalnız bir rasyonaliteye dayanmaz; dini, manevi tecrübe ile bütünleşen bir tefekkür olması beklenir. Kişi iman ve ibadetlerle gelen duygusal deneyimleri yaşadıkça; rükûun, secdenin sırrını çözdükçe; Rabbinin nimetlerindeki hikmetleri kavradıkça duygusal coşkunluğu artar, akıl ile kalp birlikte secde eder.

Bireysel Dini/Manevi Tecrübe

Hümanist psikoloji ekolünün kurucusu Maslow³⁷'a göre sağlıklı bir insanın temel özellikleri arasında gerçekliği algılamada üstünlük; kendisi, diğer insanlar ve doğa ile barışık olma; duygusal zenginlik; gelişmiş bir öz farkındalık ve sık doruk deneyimler yaşama bulunmaktadır. İnsanın en yüksek düzeyde mutluluk ve doyumu yaşadığı anlar olarak tanımlanan doruk deneyimler en sık olarak varoluş sevgisi ile birlikte yaşanır. Psikolojik birikimin açıklamada yetersiz kaldığı bu sevgi türünü ilahiyat, estetik ve felsefe yazarları daha iyi ifade edebilmektedirler. Varlık sevgisi deneyimine ulaşan kişi sevdiği varlıkta diğerlerinin göremediği özellikler görür. Sevdiği kişi ya da nesneyi yarar, çıkar ve erek ilişkilerinden bağımsız olarak bir bütün olarak görme eğilimindedir. Dindar kişinin yaşadığı ilahi aşk deneyimi veya manevi tecrübeleri, düşünsel iç görüleri, estetik algılamaları, yaratıcılığın doruğa çıktığı anları bu doruk deneyimlerin bir parçası olarak değerlendirmek mümkündür³⁸.

Dinler çoğunlukla dini veya manevi tecrübe olarak adlandırılan bu doruk deneyimlere dayanırlar. Peygamber veya kurucu figürün yaşadığı vahiy veya aydınlanma tecrübesi³⁹; müminin iman, ibadet veya duasının makbul olduğunu; Allah'ın, kendi talep ve durumuyla ilgilendiğini; kendisine önem verip onu kurtuluşa yönlendirdiğini hissetmesi ve vecd hal-

³⁷ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, (Çev.) Okhan Gündüz, İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2015, s. 31-32.

³⁸ Maslow, 2015, s. 78-79.

³⁹ Maslow, 1964, s. 11.

leri dinlerde yer alan doruk deneyimlerin önemli kısmını oluşturur.⁴⁰ İlk olarak peygambere ait olan bu tecrübeleri takipçiler kendilerine özgü biçimde ve farklı tonlarda yaşayıp benimseyerek dindarlıklarının temeli- ni oluştururlar. Süreç içinde dindarlıklar ya dini tecrübe ve doruk dene- yime dayalı ya da tüm dini semboller ve metaforları somuta indirgeyen; sözel formüllerin gerçek anlamını unutarak ezberleyen iki farklı yapı arasında bir sarkaç gibi farklı tonlarda şekillenir. Bazen dini ifade ve sembollerin gerçek anlam ve hikmetleri, manevi derinlikleri unutulmuş şekilci bir dindarlık biçimi ortaya çıkar. Bu tür dindarlık biçimini Mas- low⁴¹, bürokrasi içinde işin özüne vakıf olmadan şekil şartlarını yerine getirerek yükselmeye çalışan örgüt adamlarına benzetmektedir.

Bireysel manevi tecrübelerin dindarlığın oluşumundaki yerine iliş- kin benzer görüşleri Charles Glock'un dindarlığın boyutlarına ilişkin meşhur yaklaşımında da bulmak mümkündür. Ona göre dindarlığın dışı- vuruluş biçimi konusunda dünya dinleri arasında detaylarda büyük far k- lılıklar olsa da genel alanlarda dindarlığın ifade ediliş biçimine ilişkin dikkate değer bir konsensüs vardır. Beş genel alan, dindarlığın merkez boyutları olarak değerlendirilebilir: dini tecrübe (tecrübi), ibadet (ritüel), inanç (ideoloji), bilgi ve amel (sonuçsal/salih amele dönüşme)⁴². Bu boyut- lardan dini tecrübe bireyin aşkın gerçekliğin bilgisine ve ona ilişkin duy- gulara kendine özgü biçimde doğrudan ulaşacağını ifade eder. Dini ge- nekler dini olguları nasıl tanımlarsa tanımlasınlar o olguların birey tar a- fından kendine özgü biçimde anlamlandırılma ve duygusal olarak ya- şanma biçimi dinin tecrübe boyutunu oluşturur⁴³. Dini tecrübe sayesinde mümin Allah'ın alamet, işaret, tezahür ve delillerini sezgisel algılama, vasıtasız doğrudan doğruya kavrama, kutsal ve ilahi kudretle sezgisel ve duygusal ilişki kurma tecrübesi yaşar⁴⁴.

⁴⁰ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998. s. 132-137.

⁴¹ Maslow, 1964, s. 13.

⁴² Glock, 1962, s. 98-99.

⁴³ Glock, 1962, s. 99.

⁴⁴ James, 1908: 32 akt. Hökelekli, 1998, s. 131.

Dini tecrübenin en önemli özelliği onu yaşayan kişiye has olması ve başkalarıyla paylaşılabilmesidir. Tıpkı ilmi tecrübeye olduğu gibi bilimsel bulguya ulaşan bilim insanı o bulguya ait anlamın her yönüyle farkındayken onun takip ettiği süreçleri, deneyleri yaşamamış birisi için ulaştığı sonuç karmaşık birtakım ifadelerden ibarettir. Ancak diğer bireyler onun bulgularının gidiş yolunu, süreçlerini öğrendikçe sonuçları daha anlamlı bir şekilde yorumlayabilirler. Aynı şekilde dini tecrübe sahibi de öncelikle kendisi ile aynı yollardan geçmiş kişiler tarafından anlaşılabilir ve ifadeleri anlamlandırılabilir⁴⁵. Peygambere has bir tecrübe olan vahiy de ancak başkalarına ulaşıp genellendikçe etkili olmaya başlar. Her mümin vahyin ve onu getiren rehberin gösterdiği usulleri takip edip kendisi de benzer fakat daha alt düzeyde bir tecrübeye ulaştığı ve onu kendisi de yaşadığı için vahiy tecrübesi genelleşebilir olur. Esasında başkaları için anlamı belirsiz olan dini tecrübe benzer şekillerde başkaları tarafından da yaşanmaya başladıkça her birey tarafından tek tek anlamlandırılır.

Dini tecrübenin özellikleri ve dindarlığın oluşumundaki yerine ilişkin açıklamaların din eğitimi ve doktriner düşüncenin oluşumu açısından anlamlı sonuçlar içerdiği kanaatindeyiz. Öncelikle dini tecrübenin bireye özgü bir olgu olduğunu din eğitimi kabul etmek ve bireylerin kendilerine özgü dini tecrübelerinin niteliklerini anlamaya çalışmak durumundadır. Birey için kendi dini tecrübesi – din eğitimcisi bunu kabul etmese de – tartışmasız doğrudur. Dolayısıyla din eğitiminde eğitimci, muhataplarının dini tecrübeleri kendisi gibi yaşadıklarını veya kısa yoldan onların kendi dini tecrübesi ile aynı düzleme geleceğini varsaymamalıdır. Eğer muhatapların dini tecrübesinde dinin genel ilkeleri açısından sorunlar varsa bunları muhatapın bilişsel ve duyuşsal açıdan kendini ikna etmesini sağlamadan düzeltmeyeceğini bilmelidir.

Burada ikinci önemli husus dini tecrübelerin ancak yaşanarak paylaşılabilir oluşudur. Din eğitimcisi eğer muhataplarının kendisi ile benzer dini tecrübeleri yaşamamasını istiyorsa bunun sözel anlatılarla gerçekleşmeyecek kadar derinlikli bir olgu olduğunu da bilmesi gerekir. İster kürsü-

⁴⁵ Hökekleli, 1998, s. 151-153.

de, ister okulda muhatapların kalbi mutmain olmadıkça şekil şartlarının yerine getirilmesi ile din eğitiminin amaçları gerçekleşmiş sayılmayacaktır. Dolayısıyla din eğitimi yüzeysel kazanımların değil içsel dindarlığı oluşturacak kalbi kazanımların peşinde olmalıdır. Böyle bir anlayışın din eğitiminde düşünce ve davranışların ardındaki farklı motivasyonları görerek peşin hükümlü, doktriner düşünüş biçiminden kaçınılmasına imkân vermesi beklenebilir.

Öte yandan din eğitiminde dini tecrübeyi geliştirici çalışmalara daha fazla yer vererek doktriner düşünüş ve onun uzantısı olarak ortaya çıkabilecek radikal tutumların gelişimine engel olunabileceği öne sürülebilir. Zira dini tecrübe tanrıyla yakınlık duyma, her an onunla ilişkili olduğumuzu bilme gibi geleneksel tasavvuf eğitiminde mücâhede, murakabe, ihsan vb. isimlerle yer alan nefis terbiyesi yöntemlerini geliştirici fonksiyona sahiptir. Eğitimde bu yöntemlere ilişkin farkındalığın artması ise bireyin ahlaki, vicdani gelişimi açısından değerlidir. Çünkü ahlaki ve vicdani gelişim bireyi kendi eylem ve yargılarını daha fazla muhakeme süzgecinden geçirmeye zorlar. Aynı zamanda bu durum anlamlı öğrenme ve bireysel dini tecrübe arasındaki ilişki açısından da değerlendirilebilir. Zira bireyde din eğitiminin arzu ettiği iman, amel ve ahlak boyutlu dönüşüm ancak bireyin dini metinlerin ona söylediği ifadeleri kendi manevi dünyasında yaşayıp içselleştirmesi ile mümkün olur. İman veya dini yaşayış ancak dini tecrübenin bizzat bireyin kendisi tarafından yaşanması, dinin bireydeki manevi potansiyelle buluşması suretiyle kemale ermektedir.

Din eğitiminde bireysel dini tecrübenin eğitim süreçlerinde dikkate alınmasını konu edinince sosyal bilimler metodolojisinin temel problem alanlarından birisi ile karşı karşıya geleceğimizi de hatırlamak gerekir: içsel (insider) ve dışsal (outsider) bakış açılarının kendine özgü sınırlılıkları veya eğitimcinin bireyin dini tecrübesini anlayabilmesinin imkânı problemi... Din eğitimi sosyal bilimlerin bir parçası olarak görme eğitiminde olan kimi araştırmacılar dışarıdan bakışın bile dinin bireyin anlam dünyasını kurma ve manevi ihtiyacını karşılama fonksiyonunu an-

lamada işe yarar olabileceğini belirtmektedirler⁴⁶. Ancak bireyin dini referansları takip ederek ve kendi bireysel tecrübelerinden yola çıkarak kurduğu anlam dünyasının benzer tecrübeleri yaşamamış bireyler tarafından kavranabilmesi kolay görünmemektedir. Çünkü yukarıda açıklandığı üzere manevi tecrübeler bireye özgüdür, söz ve davranışlarla bütün olarak aktarılabilir değildir. Bireyin dini tecrübelerini ancak bireyin içsel bakış açısı ile samimi olarak açığa vurabildiği kadarıyla anlayabiliriz. Bu nedenle din eğitimi ortamlarımız bireyin kendi manevi tecrübelerine uygun açıklamaları çekinmeden dile getirebileceği, bireysel manevi tecrübeyi önemseyen bir anlayışla yapılandırılmalıdır.

Sonuç ve Değerlendirme

İnsanoğlunun, dinin hayata anlam katan ve hayırlı davranışlar için motivasyon oluşturan etkisine giderek çok daha fazla muhtaç duruma geldiği bir dünyada yaşıyoruz. Bu bağlamda örneğin kurumsal dinlerin hayatı anlamlandıran etkisinin giderek azaldığı günümüz toplumlarında tüketim ve eğlence insanlar için birer kaçış yolu olarak işlev görmektedir. Oysa bunlar hayatın derin sorularına ilişkin cevaplar veremediği gibi insanlığın sorunlarını daha da derinleştirmektedir. Walach⁴⁷'in tespitleriyle söylersek dinlerin anlamlandırma fonksiyonundaki azalma, yerini 1960'lı yıllarda varoluşçuluğa dayalı sınırsız özgürlük ve herkesin dilediği gibi seçme hakkına dayalı bir anlayışa bıraktı. Bu durum bireysel ve toplumsal huzuru tehdit eden bir sonuca evirildiği için zamanla tepkisel olarak anlamı öteleyen ve tekdüzeliği önceleyen, basit direktiflere dayalı, hayatı ve insanları dar kompartımanlara ayıran köktenci anlayışların gelişmesine neden oldu. Yeniden dinin insanlar için anlam ve motivasyon kaynağı haline gelmesini sağlamada anlamlı öğrenmeyi ve bireysel manevi tecrübeyi ön plana çıkartan bir din eğitiminin katkı sunabileceğini öngörebiliriz.

⁴⁶ Valeria Fabretti, "Rethinking Religious Education Sociologically: A Contribution to the European Debate and Comprasion", (ed.) K. Stoeckl, In *The Future of Religious Education in Europe*, Italy: ReligioWest, 2015, s. 19.

⁴⁷ Walach, 2015, s. 187-188.

İnsanın hayat ve eylemlerine anlam katan, ihtiyaç duyduğu anlarda ona motivasyon sağlayan bir olgu olarak din hayatın her yönünü kuşatma potansiyeline sahiptir. Günlük hayat içinde karşılaşılan pek çok sosyal, siyasi, ekonomik, bireysel, toplumsal vb. olay; güncel ve tarihi olaylara ilişkin bakış açıları kendi içinde ahlaki ve dini ikilemler barındırır. Bütün bu olaylar karşısında bireyin dini formasyonunu etkili ve verimli bir biçimde kullanabilmesinin yolu din ve inanç ile ilgili kritik tarihi ve çağdaş gelişmeleri dikkate alan, yerel ve evrensel meseleleri bir arada değerlendirebilen bir din eğitiminden geçmiş olmasına bağlıdır. Böyle bir din eğitimi dinin her bir birey tarafından yeniden anlaşılıp yaşandığının, paradigmaları sürekli dönüştüren bilimsel bilginin farkında olmalıdır. Bu duyarlılık öğrencilerin, velilerin ve eğitimdeki diğer paydaşların güncel ilgi ve ihtiyaçlarına hitap etmeye yardımcı olacaktır. Profesyonel standartları sağlayacak bir din eğitiminin özelliklerinin neler olabileceğini belirlemeye çalışan TOLEDO Din Öğretimi İlkeleri⁴⁸ böyle bir eğitiminin özellikleri arasında düşünme becerisini geliştiren, doğru bilgiye dayalı, ön yargılardan arınmış, güncel ve çok boyutlu meseleleri doktriner bir bakış açısıyla basite indirgmeden ele alabilen bir din öğretimini saymaktadır.

108

OMÜİFD

Hayatın içinden çıkan sorulara cevap vermekte, ortaya çıkan güncel sorunlara çözüm bulmakta zorlanmaya, tıkanmaya başladığı zaman din; fonksiyonelliğini yitirir. Bu demektir ki, düzenlenen din eğitimi, insanların canını acıtan olayları, güncel sorunları yok sayamaz. Bunları görmezlikten geldiği takdirde din eğitimi de işlevselliğini kaybeder. Böyle bir din eğitimi faaliyeti, bireyde dinin öğretisi doğrultusunda davranış değişikliğini sağlama amacına ulaşamaz. Söz gelimi “Doğrusu Allah, çok tövbe edenleri ve çokça temizlenenleri sevmektedir.”⁴⁹ ayetini öğretime konu ettiğimizi düşünelim. Kirlilik nedir? Kirliliğin kriterleri nelerdir? Temizlik nedir? Temiz olmanın ölçütleri nelerdir? Nasıl temiz olunur? Ve benzeri

⁴⁸ OSCE, *Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools*, Poland: Sungraf, 2007, s. 16-17, 40-41.

⁴⁹ Bakara Suresi, 2/222.

soruları sorup güncel cevaplarını bulmadan öğrencinin bu ayeti doğru anlayıp bu çağın Müslüman bireyi olarak kendi temizlik anlayışını oluşturması ve isabetle uygulayabilmesi pek mümkün değildir⁵⁰. Bu nedenledir ki din eğitiminde dini metinlerin sadece lafzi bir yaklaşımla öğretilmesi sağlıklı bir dindarlık gelişimi için yeterli değildir.

Günümüz dünyasında yerel ve küresel bağlamda yaşanan gelir ve mülkiyet dağılımındaki adaletsizlikler, enerji, çevre ve iklim krizleri, kimlik ve inançlar üzerinden yaşanan çatışmalar, suni algılar ve manipülasyonlar ile daha çok tüketirmek ve daha çok kazanmak üzerine kurulmuş ekonomik hayatın ürettiği sonuçları yorumlamak ve bütün bunların daha insani bir boyuta evrilmesini sağlamak, inancın hayatı anlamlandırma ve iyi eylemler için motivasyon oluşturma etkisinden bağımsız değildir. Ancak bu etkinin gerçekleşebilmesi dinin, insanın bilişsel ve manevi dünyasının derinliklerindeki etkilerini; hem nefsin kıvrımlı yollarında hem de dış dünyada olan bitenleri okumaya yönelik din eğitimi anlayışı olmaksızın mümkün değildir. Birey “Ey İnananlar! Kendiniz, ana babanız ve yakınlarınız aleyhlerine de olsa, Allah için şahit olarak adaleti gözetin; ister zengin, ister fakir olsun, Allah onlara daha yakındır. Adaletinizde heveslere uymayın. Eğer eğiltirseniz veya yüz çevirirseniz bilin ki, Allah işlediklerinizden şüphesiz haberdardır.”⁵¹ ayetinin evde, sokakta, iş yerinde, yolculuk ederken; bir arkadaş, işçi, patron, amir, lider, baba vb. olarak kendisine ne söylediğini tek tek süzebilecek bir yetkinlik kazanmak üzere din eğitimi almalıdır.

Dini metinlerin bireye her durumda neler söylediğini algılamaya ve bu metinlerin kendisine yüklediği manevi sorumluluğu hissetmeye yönelik farkındalık kazandırmanın yolu anlamlı öğrenmeyi ve bireysel manevi tecrübeyi önceleyen bir din eğitiminden geçmektedir. Bireyde anlam arayışını tetikleyen ve manevi açıdan rabbinin huzurunda oluşu, varlığın ardındaki kutsal yönü vurgulayan bir din eğitimi böyle bir sonuç verebilir.

⁵⁰ Muhammet Şevki Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi (Yeni Paradigma İhtiyacı)*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2011, s. 33.

⁵¹ Nisa Suresi, 4/135.

lir. Zira ilk bakışta inanmak bazı söylem ve davranışlara bağlı bir eylem olarak görülse de esasında o, eylemlerin ardındaki manalara ait bir özelliğdir. Örneğin Kur'an-ı Kerim'e inanmak, bu inancı beyan etmek veya kutsal kitabın lafzını tekrar etmek, hatta açıklamaktan öte bir şeydir. Ona inanmak onun lafzı ile anlattıklarının imanımızla bağını kurabilmektir. Bu bağ kurulabildiği ve onun ayetleri okunduğunda içsel manevi tecrübeler hissedilmeye başlandığı anda kişi gerçek anlamda mümin olur. Bu nedendir ki anlamlandırma ve manevi tecrübeler birbiri ile ilişkilidir. Birey öncelikle anlamı fark eder, ardında söz konusu farkındalığın psikolojik etkilerini havf, recâ, murakabe, haşyet ve vecd gibi manevi tecrübeler şeklinde yaşar. Böylelikle imanın tadını almış olur⁵².

Eğitimcinin kendi kanaat ve inançlarını, öğrettiği bilgileri dokunamaz tabular olarak değil de değerlendirme ve eleştiriye açık tutması sınıftaki diğer fertler için de nasıl davranmalarını gerektiğine dair açık bir yol göstermedir. Bu tutum kanaat ve değerlerimize dair samimi ve karşılıklı saygıya dayanan müzakerelere imkân verir; öğrencilerin kendini yabancılaşmış veya izole edilmiş hissetmelerinin önüne geçer. Özellikle kendi inanç ve düşüncelerinin sınıftakilerden ve öğretmenden farklı olduğunu düşünerek tedirginlik yaşayan öğrenciler açısından bu oldukça önemlidir. Eğitimde diğer insanların ne düşündüklerini ve hissettiklerini gerçekten anlamak, onların bireysel tecrübelerinin özünü saygılı biçimde müzakere etmek empatik (empathetic) eğitim olarak adlandırılmaktadır⁵³. Empatik eğitim din eğitimi alanında düşünce, bireysel tecrübeler sonucu ulaşılan samimi duyguların yüzeysel değerlendirmeler sonucu yargılanmasını doğru bulmaz. Öğretmen veya öğrenci öncelikle kavramların, ifadelerin sözlerin ve davranışların gerçekten neyi ifade

⁵² Hz. Peygamber (s.a.s)'in "Üç haslet vardır ki bunlar kimde bulunursa o kişi imanın tadını tadar: Allah ve Resulünü her şeyden fazla sevmek. Sevdiğini Allah için sevmek. Küfre dönmeyi ateşe atılmak gibi çirkin ve tehlikeli görmek..." (Buhârî, İman: 9) hadisinde yer bulan "imanın tadını tatmak" ifadesini de bu bağlamda anlamak gerektiği kanaatindeyiz. Kişi imanın gereği olan davranışları birer zoraki vazife düşüncesiyle değil de hikmetlerine ere ere, imanı ile ilişkisini göre göre yaptıkça içsel coşkusu artar ve imanın tadına varır.

⁵³ OSCE, 2007, s. 46.

ettiğini anlamaya ve hissetmeye, ses veya şekilde varlık bulan anlamların gerçekte ne olduğunu kavramaya çalışmalıdır. Böylelikle peşin hükümlü yargılamalardan, doktriner düşünüş biçiminden korunmuş olur.

Netice itibarıyla dini metinlerin lafzına takılıp kalmadan onu dün ve bugünle, insan ve toplumla bir bütünlük içinde değerlendirebilen ve bu değerlendirmelerin bireyde olumlu eylemleri destekleyen bir motivasyon oluşturmasını sağlamaya çalışan bir din eğitiminin iki temel unsurundan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi anlamlı öğrenmeyi desteklemek, ikincisi ise bireysel dini tecrübeyi dikkate almak ve geliştirmeye çalışmaktır. Böylece anlamlı öğrenmeye dayalı, hikmete ulaşmak için soran sorgulayan din eğitimi süreçleri ile katı bir doktriner düşüncenin oluşumunun önüne geçilebileceği gibi; her bireyin dini tecrübesinin kendine özgü olduğunu diğer bireylere gösteren ve bireyde dini tecrübenin farklı türleri olan eşyanın ardındaki kutsal boyuta ilişkin farkındalık, murakabe, mücâhede vb. manevi tecrübeleri geliştirmeye çalışan bir din eğitimi ile de bireyin sadece kendinin değil tüm varlığın sorumluluğunu hissedebilen bir dindar haline gelmesine katkı yapılabilir.

Kaynakça

- Acar, Mustafa, "Radikal Selefî Zihniyete Bir Reddiye", *Muhafazakâr Düşünce*, 2 (6), 2005, s. 164 – 196.
- Ahmed b. Hanbel eş Şeybânî, *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, t.y.
- Andrew Wright, *Spirituality and Education*, London: Routledge Falmer, 2000.
- Armstrong, Karen, *The Battle For God*, New York: Alfred A. Knopf, 2000.
- Ausubel, David, P. *The Acquisition and Retention of Knowledge: A Cognitive View*, ABD: Springer Science+Business Media Dordrecht (e-book version), 2000.
- Aydınalp, Halil, *İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör İlişkisi*, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul, 2008.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük 1-4*, Kubbealtı Neşriyat, C.1, İstanbul 2005.
- Bilgin, Beyza, "Çocuğun Manevî Eğitimi", *Din Öğretimi Dergisi*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1986, s. 29-35.
- Buhari, *Camii's Sahih*, Kahire: Matbaatu's Selefîye, 1400(h).

- Fabretti, Valeria, "Rethinking Religious Education Sociologically: A Contribution to the European Debate and Comprasion", (ed.) K. Stoeckl, In *The Future of Religious Education in Europe*, Italy: ReligioWest, 2015, s. 19-26.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Hariciler", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C.16, İstanbul 1997, s. 169-175.
- Glock, Charles Y. "On The Study of Religious Commitment", *Religious Education: The Official Journal of The Religious Education Association*, 57 (4), 1962, s. 98-104.
- Görmez, Mehmet, TRT Haber Televizyonu, Canlı Yayın, Tarih: 14.01.2016, saat: 20:30-21:30.
- Hay, David, Kate Hunt, *Understanding The Spirituality Of People Who Don't Go To Church*, A report on the findings of the Adults' Spirituality Project at the University of Nottingham, 2000. (http://www.churchofscotland.org.uk/data/assets/pdf_file/0006/3678/understanding_spirituality_report.pdf) adresinden 05.12.2014 tarihinde edinilmiştir.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Hökelekli, Hayati, "Editörün Sunuşu", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* içinde (9-10), Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Köktaş, M. Emin, 2005, "Avrupa Birliği Sürecinde Din ve Müslümanlar", (Ed.) Kadir Canatan, *Avrupa'da İslam* içinde 11-37, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Maslow, Abraham, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, (Çev.) Okhan Gündüz, İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2015.
- Maslow, Abraham, *Religions Values and Peak Experiences*, Penguin Books Limited, (PDF version by: D33k0n57r0k7'd), 1964.
- Mayer, Richard E. "Rote Versus Meaningful Learning", *Theory Into Practice*, 41(4), 2002.
- Meydan, Hasan, "Dinin Öngördüğü Ahlakı Yaşamada Ahlakı Tefekkür ya da Hikmet Arayışının Önemi: Külli Kaidelerin Ayaklarını Yere Bastırmak", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* İçinde, (Ed.) B. Ali Çetinkaya, Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 307-319.
- Meydan, Hasan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut*, İstanbul: Dem Yayınları, 2015.

- Novak, Joseph D., "A Theory Of Education: Meaningful Learning Underlies The Constructive Integration Of Thinking, Feeling, And Acting Leading To Empowerment For Commitment And Responsibility", *Meaningful Learning Review*, 1(2), s. 1-14, 2011.
- OSCE, *Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools*, Poland: Sungraf, 2007.
- Robert Jackson, 2015, "Inclusive Study of Religions of Other Worldviews In Publicly Funded Schools In Democratic Societies", (ed.) K. Stoeckl, In *The Future of Religious Education in Europe*, Italy: ReligioWest, s. 7-18.
- Salihi, Azmi M. ve Mustafa Öz, "Hariciler: Kültür ve Edebiyat", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C.16, İstanbul, 1997, s. 175-179.
- Stoeckl, Kristina, "Knowledge About Religion, And Religious Knowledge In Secular Societies: Introductory Remarks To The Future of Religious Education In Europe", (Ed.) K. Stoeckl, *The Future of Religious Education In Europe*, Italy: ReligioWest, 2015. s. 1-6.
- Tekin, Mustafa, "Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleleri)* içinde, Bursa: Kurav Yayınları, 2006, s. 49-63.
- Tirmizi, Muhammed bin İsa, *Sünen*, (thk.) N. El Albânî, Riyad: Mektebetü'l Maarif, 1997.
- Tosun, Cemal, *Din eğitimi Bilimine Giriş*, 7. Baskı, Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Vahid, Yusuf, "İslam Eğitim Felsefesi Mutlaka Doktriner Düşünceye Yol Açar mı?", (çev.) A. Kemerli, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (4), 1995, s. 59-68.
- Walach, Harald, *Secular Spirituality The Next Step Towards Enlightenment*, Switzerland: Springer International Publishing, 2015.
- Willems, Joachim, "Religious Education and The Student's Fundamental Right to Freedom of Religion –Some Lessons And Questions From Germany", (ed.) K. Stoeckl, In *The Future of Religious Education in Europe*, Italy: ReligioWest, 2015, s. 27-38.
- Yavuz, Yunus Vehbi, "Açılış Konuşmaları", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleleri)* içinde (17-20), Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Zernûcî, Burhaneddin, *Tâlimü'l Müteallim*, (Trc.) Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Feyiz Yayınları, 2010.

HASAN MEYDAN



114

OMÜİFD

KERRÂMIYYE MEZHEBİNİN İMAN ANLAYIŞI

İBRAHİM BAYRAM*

The Understanding of Faith In the Karramiyya Sect

Abstract: Different views have been put forward on faith which is one of the important topics in the field of kalam by theological sects. In addition to ideas that kalam is regarded as worship, there have also been approaches considering kalam as a whole which comprises profess, approval and deed. One of these views has been put forward by Karramiyya sect. This view regarding faith as a verbal confession has been reprehended by other sects. In this article, ideas which have been put forward primarily about the nature of faith on this issue by Karramiyya sect, the reflections of these ideas in the field of kalam, and arguments against the mentioned ideas will be analyzed, and then all of the mentioned ones will be discussed.

Keywords: Karramiyya, faith, the nature of faith, confession, attestation.



* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD.
[ibraram@my.net.com].

Öz: Kelâm ilminin önemli konularından birini teşkil eden iman meselesinde itikadî fırkalar tarafından birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. İmanı bilgidен ibaret gören anlayışların yanında onu ikrar, tasdik ve amelden oluşan bir bütün olarak değerlendiren yaklaşımlar da olmuştur. Bu görüşlerden biri de Kerrâmiyye mezhebi tarafından ortaya atılmıştır. İmanı sözlü bir ikardan ibaret gören bu anlayış, diğer mezhepler tarafından şiddetle tenkit edilmiştir. Bu makalede öncelikle Kerrâmiyye mezhebi tarafından başta imanın mahiyeti olmak üzere bu meseleyle ilgili ortaya atılan düşünceler ve bu görüşlerin kelâm ilminde bulunduğu karşılık ile buna yönelik getirilen eleştiriler incelenecek, daha sonra da bunların bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Kerrâmiyye, iman, imanın mahiyeti, ikrar, tasdik.



Giriş

Muhammed b. Kerrâm'ın (ö. 255/869) görüşleri doğrultusunda ortaya çıkan, zamanla bir kısım alt kollara ayrılan Kerrâmiyye mezhebi¹, Allah'ı cisim kabul etmek, O'nun hâdislere mahal olduğunu savunmak, O'na keyfiyet isnadında bulunmak, bazı manaları kendinde taşıyan kişilerin nübüvvet ile görevlendirilmesini Allah'a zorunlu kılmak, aynı anda birden fazla imamın o göreve layık olduğunu iddia etmek gibi bazı suçlamalara muhatap kalmışlar ve bu konularda eleştirilmişlerdir². Onların en çok tenkide maruz kaldıkları konulardan biri de imanın mahiyeti hakkında ortaya attıkları görüş olmuştur.

Kelâm ilminin içerisinde en farklı görüşleri barındıran konularından birini teşkil eden iman meselesinde onun mahiyeti, amelle ilişkisi, yaratılmış olup olmadığı büyük günah işleyeninin durumu onda istisna yapıлып yapılamayacağı gibi konular üzerinden ele alınmış ve hakkında birbirinden farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Bunların içerisinde eleştiriye en açık görüşlerden biri ise Kerrâmiyye mezhebinin ortaya attığı fikir olmuştur.

¹ Ebû Mansûr Abdülkahir el-Bağ dâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-naciye min-hum*, tahk.: Muhammed Osman el-Huş, Mektebetü İbn Sina, Kahire ts., s. 187; Ebû'l-Muzaffer İmadüddin İsfarayînî, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyizü'l-fırakati'n-naciye anî'l-fıraki'l-hâlikîn*, tahk.: Kemâl Yûsuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403/1983, s. 111; Ebû Abdullah Fahreddin er-Râzî, *İ'tikadatu fıraki'l-müslimin ve'l-müşrikin*, tahk.: Ali Sâmi en-Neşşâr, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1356/1938, s. 67.

² Bağ dâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, ss. 189-196; İsfarayînî, *et-Tebşîr fi'd-dîn*, ss. 111-115.

Kerrâmiyye mezhebinin imanla ilgili düşüncesini daha iyi anlayabilmek için önce diğer itikadî fırkaların bu meseleye dair görüşlerini kısaca zikretmek yerinde olacaktır. Sözlükte tasdik etmek anlamına gelen iman³ Ebû Hanife'ye göre kalple tasdik dille ikrardır. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhebine göre ise iman kalple tasdik olup ikrar sadece dünyevî ahkâmın uygulanması için aranan bir şarttır⁴. Ehl-i Hadîs'e göre ise dille ikrar, kalple tasdik ve uzuvlarla amelden oluşan iman, Mu'tezile ve Hâriciyye'de büyük günahları terke ve bütün farzları edaya rücû eden bir sıfattır⁵. Ehl-i Hadis her ne kadar imanın tanımı içerisinde ameli dâhil etmişse de onlar tasdik ve ikrar bulunduktan sonra rükünlerden birini veya bir kısmını terk eden kişiyi tekfir etme cihetine gitmemişlerdir⁶. Zira onlar ameli imanın rükünü sayarken mahrumiyeti halinde kişiyi ebedî azaba düşürecek tasdik anlamındaki imanı değil, terk edilen amellerden dolayı kemalîyetine zarar gelen imanı kastederler. Bu durumda amelin terkiyle sadece imanun kemalîyeti azalır⁷. Mu'tezile mezhebine göre ise büyük günah işleyen kişi kâfir de mümin de olmayıp fâsıktır. Buna göre o şahıs, kâfir ve mümin hükmünün dışında üçüncü bir özel statüye tabi tutulur ve küfür ile iman arasında bir menzilede kabul edilir⁸. Şia'nın önemli kollarından biri olan Zeydiyye'nin büyük günah sahibi mümini ebedi cehennemlik olarak görmesinden⁹ anlaşıldığı üzere onlar amelleri imanun içerisinde katan bir anlayışa sahiptir. İmamîyye'de ise iman Allah'ı bilmekten geçmektedir¹⁰. İlk fırak kitaplarında kendilerine pek çok alt

³ Bağdâdî, *Usulü'd-din*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul 1928, s. 247; Ebü'l-Hasan Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usulü'd-din*, tahk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, c. III, s. 314.

⁴ Ali el-Kârî, Nûreddin, *Şerhu Fikhi'l-ekber*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, İstanbul 1955, ss. 85-86.

⁵ el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, ss. 274-276.

⁶ Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîh-i Buhârî*, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1392/1972, c. I, s. 117.

⁷ Bedruddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, I, 117; Ramazan Efendi, *Şerh alâ şerhi'l-akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1965, s. 262.

⁸ Abdülcebbar b. Ahmed b. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usulü'l-i-hamse*, tahk.: Abdülkerim Osman, el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, Kahire 2009, s. 697.

⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 44.

¹⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, c. III, s. 313.

görüş nisbet edilen Mürcie mensupları ise kişilerin imanla birlikte günahından zarar, küfürle birlikte itaatinden fayda göremeyeceği hususuna odaklanmaktadır¹¹. Cehmiyye’de ise iman sadece Allah’ı, Resûlünü ve onun Allah’tan getirdiklerini bilmekten ibaret bir durumdur. Bunun dışında kalan ikrar, tasdik ve amel gibi unsurlar ise imanla ilgili değildir¹².

Kerrâmiyye Mezhebinin İman Meselesi Hakkındaki Görüşleri

Kerrâmiyye’nin imanla ilgili görüşleri neredeyse tamamen kendilerine muhalif olan fırka mensupları tarafından ortaya konulmuş ve konuyla ilgili eleştiriler de hep bağlı bulunulan mezhebin iman anlayışından hareketle ileri sürülmüştür. İlk dönem eserlerinde daha çok Mürcie’nin bir alt kolu olarak zikredilen Kerrâmiyye daha sonra genellikle bir ekol olarak anılmaya başlanmıştır. Bu durumu aşağıda görüşleri verilecek olan müelliflerin kullandıkları ifadelerden anlamak mümkündür.

118 OMÜİFD İman konusundaki sünnî doktrinin ilk savunucularından olan İbn Sellâm (ö. 224/838) imanı amelsiz bir sözden ibaret görenler başlığı altında incelediği bu fikir sahiplerinin adını anmaksızın onların Allah tarafından gönderileni ikrar edip lisanen şهادette bulunan kişilerin iman sahibi oldukları gibi bir görüşü savunduklarını belirtir. Allah’ın bu kişileri Müslüman olarak isimlendirmesini ise bu konudaki görüşlerinin bir delili ve gerekçesi olarak zikrettiklerini söyler¹³.

Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu olan Muhammed b. Kerrâm’ın çağdaşı Şii kelamcı Fadl b. Şâzân ise (ö. 260/874) Mürcie başlığı altında verdiği bilgilerde en uç günah örnekleri sıralayarak bu akımın herhangi bir dinî yasağın çiğnenmesi halinde dahi onu işleyen kişinin imanına zarar gelmeyeceği gibi bir görüşü savunduklarını belirtir. Onların kelime-i şهادet getiren kişinin kâmil bir imana, hatta Cebrail ve Mikail’in imanı

¹¹ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *et-Tabsir fi mealimi’ d-din*, tahk.: Ali b. Abdülaziz b. Ali eş-Şebel, Dârü’l-Âsime, Riyad 1416/1996, s. 179.

¹² Ebü’l-Hasan el-Eş’ari, *Makalatü’l-İslâmiyyin ve ihtilafü’l-musallin*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü’n-Nehda’l-Mısriyye, Kahire 1950, c. I, s. 197.

¹³ Kâsım b. Sellam Herevi Ezdi Ebû Ubeyd, *Kitabu’l-iman*, tahk.: Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Mektebetü’l-Maarif, Riyad 1421/2000, s. 49.

gibi bir inanca sahip olduğu, işledikleri herhangi bir günahın kendilerine zarar vermediği gibi bir düşünce ürettiklerini söyler. Onların “insanlarla ‘lâ ilâhe illallah’ diyene kadar savaşmakla emrolundum.¹⁴” hadisin den istidlalde bulduklarını zikreden müellif, bunun İslam dinindeki farzların ortaya konulmasından önce ifade edilmiş olup, farzların teşrî ile bu hadisin hükmünün nesh olunduğunu savunur. Ona göre “İslam, beş esas üzerine bina edilmiştir. Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in (s.a.v.) O’nun kulu ve resûlü olduğuna şahadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Beyt’i hacetmek ve Ramazan orucunu tutmaktır.¹⁵” şeklinde beyan olunan hadis kendisiyle ihticac olunan evvelki hadisi nesh etmiştir¹⁶.

Selefiyye düşüncesinin önemli temsilcilerinden İbn Huzeyme ise (ö. 311/924) Kerrâmiyye mezhebinin ismini vermeden onlar hakkında imanın kalpte olmayacağını iddia edenler şeklinde bir tavsif yapar ve onları aşırı Mürciîler olarak nitelendirir. Amelleri işin içine katmamak, iman konusunda derecelenmeyi (tafdîli) kabul etmemek¹⁷ ve kelime-i şahadet getiren kişiye cehennem haram olduğunu savunmak gibi fikirler üzerinden onları eleştirir¹⁸.

Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu Muhammed b. Kerrâm’ın (ö. 255/869) öğrencisi olan Yahya b. Muaz’ın (ö. 258/872) talebesi olduğu iddia edilen Ebû Mutî’ en-Neseî (ö. 318/930)¹⁹ ilk fırak teliflerinden biri olarak kabul edilen eserinde bidat mezhepleri sayarken Mürcie’yi alt kollarıyla birlikte zikretmesine rağmen bunların içerisinde Kerrâmiyye’ye yer vermemesi, onun bu mezhebi Ehl-i Sünnet potası içinde erittiği izle-

¹⁴ Buhârî, “İman”, 1; Müslim, “İman”, 8.

¹⁵ Müslim, “İman”, 22.

¹⁶ Ebû'l-Abbas Fadl b. Şâzân, *el-İzâh*, tahk.: Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî, Danışgâh-ı Tahran, Tahran 1984, ss. 46-47.

¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemi İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhid ve isbatu sıfatü'r-rab azze ve celle*, tahk.: Abdülazîz İbrâhim eş-Şehvan, Dârü'r-Reşid, Riyad 1988, c. II, s. 703.

¹⁸ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhid*, c. II, s. 770.

¹⁹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 263.

nimi uyandırmaktadır²⁰. Zikrettiği kimi görüşlerin hemen ardından “Cemaatin görüşü” şeklinde bir ibareyle Ehl-i Sünnet’in düşüncesini aktaran müellif, Kerrâmiyye’nin ismini anmaksızın onların iman anlayışını da böyle bir ibarenin peşinden dile getirmekte ve birtakım delillerini nakletmektedir. Bu durum onun Kerrâmiyye’nin iman nazariyesini savunduğunu ihsas etmektedir²¹. Ancak kimi yazarlara göre bu konuda aksi yönde bazı görüşler de dile getirdiği için onu bu meselede tam bir Kerrâmiyye mensubu gibi düşünmek doğru değildir²². İmanı amel olarak görenlere karşı “Cemaatin görüşü” ibaresiyle onu “lâ ilâhe illallah” kelimesini şehadete bağlayan müellif, bu görüşü kimi âyetlerle desteklemeye çalışır. Buna göre “Allah onları takva kelimesi üzerine durdurdu.²³”; “Allah’ın kelimesine gelin.²⁴”; “Rabbinin kelimesi doğruluk ve adalet bakımından tamdır.²⁵”, “Güzel kelimeler, O’na erişir.²⁶”; “Ve onu, zürriyeti içinde bâki bir kelime kıldı.²⁷” gibi âyet-i kerimelerde geçen “kelime-söz” lafzından murad “lâ ilâhe illallah” kelimedir. Bu kelime-i tevhid “amel” değil bir “kavil” olduğuna göre iman da bir sözdür²⁸. Müellif başka bir yerde “Allah’ın kelimesine gelin.²⁹” âyetinin mefhum-ı muhalifinden hareketle “Sizinle bizim aramızda ortak olan bir amele gelin” denilmediğini ifade ederek iman ile amel arasına bir sınır çizmektedir. Yine sonraki diğer bazı kaynaklarda da Kerrâmiyye mezhebinin delillerinden biri olarak aktarılan “Deyiniz ki: ‘Biz Allah’a ve bize indirilene inanırız.³⁰’” âyetinden istidlal eder ve bu ilahî beyanda “deyiniz” yerine “amel ediniz” denilmediğini ifade ederek imanın lisanen gerçekleştiğine vurgu yapar. Ona göre Hz. Peygamber’in “İman

120

OMÜİFD

²⁰ Ebû Mutî Mekhûl b. Fazl en-Neseî, *Kitabü’r-red a lâ ehli’l-bid’a ve’l-ehvâi’ d-dâleti’l-mudulle*, nşr. Marie Bernard, *Annales Islamologiques*, 16, 1980, ss. 61-62.

²¹ Sönmez Kuflu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, c. XXV, s. 295.

²² Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, Ensar Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 107.

²³ el-Feth 48/24.

²⁴ Âl-i İmrân 3/24.

²⁵ el-Enâm 6/115.

²⁶ Fâtır 35/10.

²⁷ ez-Zuhruf 43/28.

²⁸ Ebû Mutî en-Neseî, *Kitabü’r-red*, s. 118.

²⁹ Âl-i İmrân 3/24.

³⁰ el-Bakara 2/136.

kavildir, ameller ise onun uygulamalarıdır” ve “İman kavildir, [insanlar ise] kıyamet gününde amelleriyle övünürler.” hadisi de bu fikri desteklemektedir³¹. Daha sonra değinileceği üzere kanaatimizce müellifin tam anlamıyla Kerrâmiyye mezhebine mensup olduğunu söyleme imkânı olmadığı için onun imanda artıp-eksilmeyi ve istisnayı reddeden görüşlerini ve bu konuda getirdiği delilleri bu mezhebin görüşünü temsilen ayrıca zikretmeye ihtiyaç duyulmamıştır³².

Kerrâmiyye mezhebinin görüşlerinden bizi haberdar eden zatlardan biri de Ebu'l-Hasen el- Eş'arî'dir (ö. 324/936). Mürcie'nin bir alt kolu olarak Kerrâmiyye mezhebinin görüşlerine yer veren Eş'arî, onların imanı dil ile tasdik ve ikrar olarak gördüklerini, bunun dışında kalp ile tasdik veya marifete itibar etmediklerini belirtir. Bu düşünceleri doğrultusunda küfrü de Allah'ı lisanen inkâr etmek olarak değerlendirdiklerini söyleyen Eş'arî onların Hz. Peygamber zamanındaki münafıkları gerçek bir mümin olarak gördüklerini ve lisan dışında başka hiçbir aza ile küfrün gerçekleşmeyeceği gibi bir görüşü savunduklarını belirtir³³.

Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu Ebû Mansur el-Mâtürîdî de (ö. 333/944) bize bu konuda bilgiler verir. *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde Kerrâmiyye'nin imanın kalple bağını kopararak onu mücerred bir kavil olarak gördüklerini beyandan sonra bu görüşü uzun uzadıya eleştirir. Öncelikle imanın kalbi merkeze alması gerektiği hususunda sem'î birtakım deliller zikreder. Onun bu konuda aktardığı delillerin bir bölümü daha sonra bu mezhebin sistemleştirilmesinde büyük bir role sahip olan Ebu'l-Mûin en-Neseî tarafından kullanılacak ve kimi zaman aynı kelimelerle kimi zaman aynı manayı ifade edecek lafızlarla aktarılacaktır. Bu deliller, daha çok söz konusu iman tarifinden ortaya çıktığı varsayılan “münafıkların mümin oldukları” şeklindeki manayı reddetmeye matuf âyetlerden oluşmaktadır. Mâtürîdî onları münafıkları mümin görmek

³¹ Hadis olarak aktarılan bu ifadelerin kaynağına ulaşamadık. Ebû Mutî en-Neseî, *Kitâbü'r-red*, s. 117.

³² Bu konudaki görüşleri ve delilleri için bk. Ebû Mutî en-Neseî, *Kitâbü'r-red*, s. 119-120.

³³ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, c. I, ss. 205-206.

gibi bir iddia ile doğrudan itham etmezse de onun verdiği cevaplar, kullandığı deliller hep bu mantık üzerine kurgulanmış ifadelerdir. Buna göre “Artık hayır, Rabbine andolsun ki, aralarında çekiştikleri şey hakkında, seni hakem tayin edip, sonra da senin verdiğin hükümden dolayı “içlerinde bir sıkıntı duymaksızın tam bir teslimiyetle teslim olmadıkça” iman etmiş olmazlar.³⁴” âyetinden hareketle Mâtürîdî, imanın lisanen gerçekleştiği kabul edilecek olsa, verilen hükümden dolayı kalplerinde sıkıntı duyanların iman ettiklerini söyledikleri halde kendilerinden imanın nefyedilmesinin söz konusu olmayacağını belirtir. Yine “(Zannederler ki) Allah’ı ve iman edenleri aldatırlar.³⁵” âyetinden istidlalde bulunan müellif, münafıkların sergiledikleri imanın “Allah’ı aldatma(zannı)” olarak vasedilmesinden yola çıkarak Allah’a imanın onu aldatma üzerine kurulu olduğu gibi bir iddiayı dolaylı olarak içinde barındıran bu iman anlayışının çok cüretkâr ve cahilce bir düşünce olduğunu ifade eder³⁶.

122

OMÜİFD

Mâtürîdî, “Allah münafıkların yalan söylediklerine şahitlik eder.³⁷” ve “Onlar hakikaten bir şey üzerinde olduklarını sanırlar. Gözünüzü açın ki onlar cidden yalancıların ta kendileridir.³⁸” gibi âyetlerde yalancı oldukları haber verilen münafıkların kalpleri yalanladıkları halde sözlü iman ifadelerini gerçek iman olarak kabul etmenin bir şeyi alıp tersine çevirme olacağını dile getirir. Yine münafıkların kâfir olduklarını³⁹, Allah adına yalan yere yemin eden bu kişilerin yerinin cehennem olduğunu⁴⁰ ve izzetin müminlere ait iken onların bunun kime ait olduğunu bilmediklerini⁴¹ beyan eden âyetlerden hareketle müellif, gerçek mümin olsalardı onların da bu izzete ortak olacağını, istihzaları, aldatma teşebbüsleri ve

³⁴ en-Nisâ 4/65.

³⁵ el-Bakara, 2/9.

³⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, tahk.: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru Sâdır, Mektebetü'l-İrşad, Beyrut, İstanbul ts., ss. 471-472.

³⁷ el-Münafıkûn 63/1.

³⁸ el-Mücadele 58/18.

³⁹ et-Tevbe 9/66.

⁴⁰ et-Tevbe 9/95.

⁴¹ el-Münafıkûn 63/8.

varacakları yerden bahsedilen bu kişilerin iman ile tavsif edilemeyeceğini belirtir⁴².

Öte yandan Mâtürîdî'ye göre lisanen ikrarda bulunan kişiye dünyevi ahkâmda Müslüman muamelesi yapılmasından hareketle onu gerçek mümin gibi kabul edenler onun neden mağfiretten ve ebedî cennet nimetlerinden mahrum kaldığının cevabını vermelidir. Nitekim buldukları pozisyonları ile ibadetleri kabul edilmeyen ve bu yüzden Allah'ın faziletine nail olamayanların bu durumu onların gerçek mümin olmadıklarının da işaretidir. Yine kâfirlerle⁴³ ve müşriklerle savaşıma emri⁴⁴ onların izhar ettikleri duruma göre verilmektedir, ancak bundan onların küfür ve şirklerinin merkezinin kalp olmadığı anlamı çıkmaz. Onların lisanen iman izhar etmeleri halinde kendileriyle savaşılma emrinin geri bırakılması, imanun merkezinin kalp olmasına bir engel teşkil etmez. Kişilerin getirdikleri şahadet, onların gerçek iman sahibi olduklarının değil, sadece onlarla savaşılmamasının sebebidir⁴⁵.

Mâtürîdî kendisine nisbet edilen akîde risalesinde de, Hz. Peygamber'in "İnsanlarla lâ ilahe illallah diyene kadar savaşmakla emrolundum" hadisine dayanarak imanı sadece lisanen ikrardan ibaret gören Kerrâmîyye'nin bu düşüncesini aynı şekilde reddeder. "Ağızlarıyla "iman ettik" dedikleri halde kalpleri iman etmemiş olanlardan..⁴⁶" âyetiyle bu düşünceye cevap veren müellif bu görüşün zayıf olduğunu kaydeder⁴⁷.

İslam tarihçiliği yanında filozof ve kelâmcı niteliğine de haiz olan Mutahhar b. Tahir el-Makdisî de (ö. 355/966) Mürcie'nin bir alt grubu olarak zikrettiği Kerrâmîyye'nin imanı sözlü bir ikrarla sınırlayıp münafığı mümin olarak gördüğünü söyler. Kerrâmîyye mezhebini de içine katarak Mürciîlerin Allah'ın büyük günah işleyen bir kimseyi affettiğinde

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 473.

⁴³ et-Tevbe 9/123.

⁴⁴ et-Tevbe 9/5, 36.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, ss. 474-475.

⁴⁶ el-Mâide 5/41.

⁴⁷ Mâtürîdî, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi Akideti Ebî Mansûr* içinde, tahk.: Mustafa Saim Yeperem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 29.

aynı konumda olan diğer günahkârları da affedeceği, böyle birini cezalandırdığında aynı durumda olan diğer kişileri de cezaya çarptıracağı görüşünü savunduklarını belirtir⁴⁸.

Mezhepler tarihçisi Ebü'l-Hüseyin el-Malâtî de (ö. 377/987) benzer şekilde isim vermeksizin Mürcie'nin bir alt kolu olarak zikrettiği görüşü savunan kişilerin Allah'ın birliğine, peygamberlere ve onların Allah'tan getirdiklerine lisanen şahadet etmeyi iman olarak gördüklerini belirterek, onlara bir kısım âyet ve hadisler aracılığıyla cevaplar verir⁴⁹.

Kendisinden önce Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Mutahhar el-Makdisî ve Ebü'l-Hüseyin el-Malâtî gibi zevâtın Kerrâmiyye mezhebini Mürcie'nin bir alt kolu olarak değerlendirmesinden farklı olarak meşhur İslam coğrafyacısı Ebû Abdullah el-Makdisî ise (ö. 380/1000) onların Mürcie'yi amellerin farzietini kaldıran kişiler olarak gördüklerini belirtir⁵⁰. Muhtemelen bununla Mürcie'nin farz amellere dahi önem vermediği gibi bir anlam kastedilmektedir. Öte yandan yine müellifin verdiği bilgiye göre "şükkâk" (şüpheciler) kelâmcılara göre Kur'an'da duraklayanlar anlamında iken Kerrâmiyye'ye göre onlar imanda istisnaya onay veren kimselerdir. Bundan ise onların imanda istisnayı kabul etmedikleri anlaşılmaktadır⁵¹.

Hadislerle destekleyerek iman konusunda yazılmış en kapsamlı kitaplardan birini telif eden İbn Mende ise (ö. 395/1005) imanın kalple değil sadece lisan yoluyla gerçekleşeceğini savunan bu görüşün ircâ anlayışındaki uç yorumlardan birini temsil ettiğini söyler. Hz. Peygamber'in hadislerinde bir kısmı dil bir kısmı kalp bir kısmı azalara nisbet edilecek şekilde imanın altmış yahut yetmiş küsur şube sayıldığını, kelime-i şaha-

⁴⁸ Mutahhar b. Tahir el-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-tarih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, [Kahire] ts., c. V, ss. 144-145.

⁴⁹ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Malâtî, *et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehva ve'l-bida'*, tahk.: Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Mektebetu Medbuli, Kahire 1413/1992, s. 109.

⁵⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenu't-tekasim fi ma' rifeti'l-ekalim*, E. J. Brill, Leiden 1906, s. 38.

⁵¹ Makdisî, *Ahsenu't-tekasim*, s. 38.

detin telaffuzunun bunun sadece dil boyutunu ortaya koyduğunu dile getirir. Şehadetin dil ve kalp birlikteliğiyle gerçekleştiği hususunda Müslümanların bir ihtilafının olmadığını savunan müellif, bu görüşe karşı bakışını ortaya koyar⁵².

Eşariyye mezhebinin önemli kelâmcılarından Abdülkahir el-Bağdâdî ise (ö. 429/1037-38) daha önceki eserlerden farklı olarak ayrı bir başlık halinde incelediği Kerrâmîyye mezhebinin iman görüşü hakkında bilgi verirken onların imanı elest bezminde yapılan ikrardan ibaret gördüklerini, bunun riddet gibi bir durumla yok edilmemesi halinde bu ikrarın tekrarına ihtiyaç olmayacağı ve o ikrarın geçerliliğini sürdüreceği gibi bir görüşü savunduklarını belirtir. Böylesi bir irtidat durumunda ise onu takip eden ilk ikrarda yeniden imana kavuşulmaktadır. Bağdâdî, kalben risaleti inkâr etse dahi kelime-i şehadeti ikrar eden kişinin mümin olacağı iddiasında bulduklarını söylediği Kerrâmîyye mezhebiyle ilgili bilgiler vermeye devam eder. Buna göre onlar pek çok âyetle kâfirlikleri ilan edilmiş olan münafıkların gerçek mümin oldukları kanaatini taşımakta, münafıkların imanıyla peygamberler, melekler ve diğer müminlerin imanını bir tutmaktadır. Yine onlar kendilerine muhalif olan diğer fırka ehlinin cehennem azaplarının ebedi olmadığı görüşünü savunmakta⁵³, dolayısıyla onları tekfir etmemektedir. Yine bu bağlamda müellife göre onlar ortaya attıkları bu görüşle Abdullah b. Übey b. Selûl gibi (dünyevî itibarla) mümin kabul ettikleri kişileri (uhrevî durumlarıyla) ebedî cehennemlik, Ammar b. Yasir gibi ikrah halinde söylediği söz üzerine ölecek olsa (dünyevi açıdan) kâfir olan kişilerin âhirette cennette olacaklarını kabul etmiş olmaktadır. Daha sonra müellif Kerrâmîyye'nin münafıkları da mümin kabul ettiği düşüncesinden hareketle onların mümin olamayacağını beyan ettiğini düşündüğü bazı âyetleri sıralar⁵⁴. Yine imanla ilgili olarak Hz. Peygamber'in "İman temenni ve dış görünüş değil, kalbe yer-

⁵² Muhammed b. İshak b. Yahya b. Mende, *Kitâbü'l-İman*, tahk.: Ali b. Muhammed b. Nasır el-Fükayhi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1406, c. I, ss. 331-332.

⁵³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 196; Abdülkahir Bağdâdî, *Usulü'd-din*, s. 250.

⁵⁴ Bağdâdî, *Usulü'd-din*, ss. 250-251.

leşen ve amelle tasdik edilendir.⁵⁵; “İman yetmiş küsur şube olup, bunlardan en faziletlisi “lâ ilâhe illallah” kelimesi, en düşüğü ise eziyet veren bir şeyin yoldan kaldırılmasıdır.⁵⁶” hadisleri ile Ehl-i Beyt’in Hz. Ali tarihiyle Hz. Peygamber’den “iman kalp ile bilmek, dil ile ikrar ve uzuvlarla ameldir.⁵⁷” şeklinde aktardıkları ifadeler müellife göre Kerrâmiyye’nin iman anlayışını yıkmaktadır⁵⁸.

Bağdâdî bize Kerrâmiyye mezhebinin iman hakkındaki görüşleriyle alakalı olarak diğer kitaplarda pek rastlanılmayan bilgiler de vermektedir. Buna göre o, Kerrâmiyye’nin imanın artıp-eksilmesini kabul etmediklerini, yine hal-i hazırdaki iman ile ilgili olarak istisnaya yer vermese de gelecekle bağlantılı olarak kullanılan istisna lafzına onay verdiklerini belirtir⁵⁹. Çocukların imanı meselesinde de bu mezhebin kimi görüşlerini aktaran Bağdâdî, aralarında bazı ihtilaflar olsa da onların doğan çocukları mümin olarak kabul etmelerini reddeder ve bu görüşün doğru kabul edilmesi halinde ilk imanlarından sonra bir şirk emaresi ortaya çıkmadığından dolayı müşrik çocuklarının müminler tarafından köle edinilmelerinin doğru olmayacağını söyler. Öte yandan ona göre Hz. Peygamber’in kendisinden teklifin kaldırıldığını bildirdiği üç gruptan biri olan çocuğun⁶⁰ bu konumu ona sorumluluk yükleyen unsurun akıl ve ergenlik olduğu hususunu ortaya koymaktadır. Bağdâdî’ye göre Kerrâmiyye elest bezmindeki ikrarından dolayı ister kâfir isterse mümin anne-babadan dünyaya gelsin çocuğun mümin olarak doğduğunu savunmuş, o, buluşa erdiğinde küfrü seçerse, ebeveyni kâfir ise kendisini de kâfir; mümin ise mürted olarak görmüştür. Daha sonra bu görüşe cevap vermeye girişen müellif bu düşünceye göre ebeveyni kâfir olan çocuğun ergenlikten önce ölmesi halinde mümin olarak değerlendirilip tıpkı diğer müminlerin çocukları gibi yıkanıp namazının kılınması ve Müslüman mezarlığına

⁵⁵ Süyûtî, *el-Câmiü’s-sağır*, 7570.

⁵⁶ Müslim, “İman”, 58; İbn Mâce, “Mukaddime”, 57.

⁵⁷ Süyûtî, *el-Câmiü’s-sağır*, 3094.

⁵⁸ Bağdâdî, *Usulü’ d-din*, ss. 250-251.

⁵⁹ Bağdâdî, *Usulü’ d-din*, ss. 252-253.

⁶⁰ İbn Mâce “Talak”, 15.

gömülmesi ve malının kâfirlere değil müminlere bırakılması gerektiğini belirtir. Yine bu görüşün bir uzantısı olarak bu çocuğun buluşa erdiğinde anne babasının dinini seçtiğinde mürted olarak görülüp ilgili ahkâma tabi kılınarak kendisinden cizye kabul edilmeyerek öldürülmesi gerektiğini ifade eder. Bütün bu sonuçların doğru olmadığını savunan müellif, Kerrâmiyye mezhebinin bu konudaki mütalaalarının yanlışlığını bu şekilde ispat etmeye çalışır⁶¹.

Kelâmcı kimliği de bulunan Ebû Nuaym el-İsfahânî ise (ö. 430/1038) Kerrâmiyye mezhebinin imanı kalbe taaluku olmayan sözlü bir ikrardan ibaret gördüğünü zikrettikten sonra bu görüşü reddetmek amacıyla konuyla ilgili büyük bir eser telif ettiğini söylediği Muhammed b. Eslem'den (ö. 242/856) alıntılar yaparak onun kalbî ve amelî boyutunu vurgulayan âyet ve hadislere yer verir. Lisanın kalpte bulunana şahitlik etmesi ve onu ortaya koyması bakımından bir işleve sahip olsa da bu konudaki şahidin kalbin tasdikini yanına almadan iman olarak görülme-yeceğini yine aynı kaynaktan istifade ederek dile getirir⁶².

İslam dünyasının çok yönlü ulemasından olan İbn Hazm da (ö.456/1064) Kerrâmiyye mezhebinin imanın mahiyeti hakkındaki görüşünü aktarırken onların bunu lisanen ikrardan ibaret görüp kalben küfre mutekıd olsa dahi bu ikrar sahibinin cennet ehlinde olduğu yönünde görüş bildirdiklerini belirtir⁶³.

Meşhur Hanbeli hukukçusu ve kelâmcı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da (ö. 458/1066) imanla ilgili yazdığı eserinde Kerrâmiyye'yi Mürcie mezhebinden sayarak tasdikten bağımsız bir şekilde imanı lisanen ikrardan ibaret görmenin pek çok âyete muhalif olduğunu söyler. Dille ikrarın iman olarak tesmiye edildiği hadislerin bu konuda delil olarak kullanılmasını kabul etmez. Ona göre bu ikrarın iman olarak isimlendirilmesi sadece

⁶¹ Bağdâdî, *Usulü'd-din*, s. 257.

⁶² Ebû Nuaym İsfahani, *Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., c. IX, ss. 245-246.

⁶³ Ebû Muhammed b. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, Mektebetü's-Selami'l-Alemiyeye, Kahire ts., c. III, s. 106.

imana delaleti yönüyledir, yoksa bundan onun bizzat iman olduğu gibi bir sonuç çıkmaz. Bununla birlikte bu şehadetin, onu ikrar edenin kanını koruması ve onu gerçek müminlere tanınan haklara sahip kılması anlamında bunu iman olarak isimlendirmek mümkündür⁶⁴. Ebû Ya'la bir başka eserinde ise Mürcie'yi doğrudan Kerrâmiyye olarak aktarmakta ve onların kelime-i şehadet getiren kişinin günahlar işlese de asla cehenne- me gitmeyeceği görüşünü savunduklarını belirtmektedir⁶⁵.

Eşariyye mezhebinin önemli kelâmcılarından Ebû'l-Muzaffer İsferyânî ise (ö. 471/1078) Kerrâmiyye'nin iman görüşü hakkında malumat verirken daha çok hocası Abdülkâhir el-Bağdâdî'den istifade edip onunla benzer bilgiler aktarır. Buna göre onların imanı mücerred sözlü bir kavilden ibaret görülürken bizzat telaffuz olunan bir şehadet kelimesi olarak değil bezm-i elest'te Cenab-ı Hakkın Hz. Âdem'in zürriyetinden misak alırken "*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*"⁶⁶ hitabı esnasında verilen "Evet" cevabı olarak gördüklerini söyler. Müellifin aktardığına göre onlar bu cevabın irtidat gibi bir durum olmadıkça ebediyen sürdüğünü düşünmekte, sadece bu riddeti takiben hükmünü yitirdiğini savunmaktadır. Hz. Peygamber dönemindeki münafıkların imanını Cebrail, Mikail ile diğer nebi ve resullerin imanına eşdeğer gördükleri de müellifin naklettiği bilgiler arasında bulunmaktadır⁶⁷.

Eşariyye mezhebinin mütekaddimun döneminin son kelâmcısı olarak kabul edilen Cüveynî de (ö. 478/1085) Kerrâmiyye'nin imanı lisanen ikrardan ibaret gördüğünü aktardıktan sonra küfrünü gizleyip iman izhar edeni gerçek mümin, ancak ebedi ceennemlik; imanını gizleyip kü-

⁶⁴ İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferra, *Mesailü'l-ıman diraseten ve tahki- ken*, tahk.: Suud b. Abdülaziz el-Halef, Dâru'l-Asime, Riyad 1410, ss. 285-287.

⁶⁵ Ebû Ya'la el-Ferra, *Kitabu'l-mu'temed fi usûli'd-din*, tahk.: Vedî Zeydan Haddâd, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1974, s. 209.

⁶⁶ el-A'râf 7/172.

⁶⁷ İsferyânî, *et-Tebzir fi'd-din*, s. 115-116.

für izhar edenin ise gerçek bir kâfir, ancak ebedi cennete hak kazanmış kişi olarak gördüklerini beyan eder⁶⁸.

Mâtürîdî kelâmcı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ise (ö. 493/1100) Kerrâmîyye'nin delillerini aktarırken "Deyin ki: 'Biz Allah'a ve bize indirilene inanırız..⁶⁹" "Rabb'imiz, biz îmân ettik artık bizi şahitlerle beraber yaz' dediklerini görürsün."⁷⁰ mealindeki âyetleri sıralar. İmanı mücerred kavilden ibaret gören Kerrâmîyye'nin Hz. Peygamber'in "lâ ilâhe illallah diyen cennete girer⁷¹" ve "İnsanlarla 'lâ ilâhe illallah' diyene kadar savaşmakla emrolundum."⁷² hadislerinden de istidlalde bulunduğunu ve mademki Hz. Peygamber insanları bu sözü telaffuza çağırarak memurdur o halde vacip olan bu kelimeyi söylemekten ibarettir dediklerini belirtir. Pezdevî'nin aktardıklarına bakılacak olursa onlara göre değişip türlü türlü hallere girdiği için insanın tam anlamıyla elinde veya hâkimiyetinde olmayan kalbi, itikad ile sorumlu tutmak doğru olmaz. Nitekim eşler arasında uygulanması gereken adalet, kalbin edimi olan sevgi üzerinden değil, söz ve fiil üzerinden şart kılınmıştır. Yine bir kadı hasımlar karşısında kalbî meylî ile değil söz ve fiilî itibariyle adaletli olmak durumundadır. Bu yüzden Hz. Peygamber döneminde münafıklara, gerçekte kâfir olmalarına rağmen İslâmî ahkâm uygulanmıştır. Pezdevî'nin naklettiğine göre bu mezhebin mensupları kendi bölgelerinde yaşayan münafıkları, yalan konuştukları ve söyledikleri sözden döndükleri için kâfir olarak görmektedir. Nitekim Allah onlar hakkında "Allah onların yalan söylediklerine şahittir."⁷³ buyurmaktadır. Bir sözün iman olabilmesi için o söz

⁶⁸ Ebü'l-Meâli Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, tahk.: Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, s. 396.

⁶⁹ el-Bakara 2/136.

⁷⁰ el-Mâide 5/83.

⁷¹ Buhârî, "Tevhid", 33; Müslim, "İman", 153. Ebü'l-Muîn en-Neseî de bu hadisi Kerrâmîyye'nin iman konusunda kullandığı delillerden biri olduğunu zikreder. bk. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-kelam fi akaidi ehli'l-İslâm*, tahk.: Veliyyüddin Muhammed Salih Ferfur, Mektebetü Dâri'l-Ferfur, Dımaşk 2000, s.152.

⁷² Müslim, "İman", 8.

⁷³ et-Tevbe 9/107.

yalanlanmamalı ve alay malzemesi yapılmamalıdır. Halbuki münafıklar bu iki şarta uymamaktadır⁷⁴.

Mâtüridiyye mezhebinin kurucusundan sonra en önemli kelâmcısı olarak görülen Ebu'l-Muîn en-Neseî ise (ö. 508/1115) *et-Temhîd* adlı eserinde Kerrâmiyye mezhebinin kalben tasdik şartı olmaksızın sadece bir ikrarla imanın gerçekleştiği kanaatinde olduğunu belirterek onların münafıkları gerçek bir mümin olarak kabul ettiklerini söyler. Bu iddiasını takiben de onların Allah'ın kendilerini kâfir olarak isimlendirdiği ve haklarında "Onlar için yetmiş defa da af dilesen Allah onları asla af etmeyecektir. Bu, onların Allah ve Resulünü inkâr etmelerinden ötürüdür"⁷⁵ âyetini indirdiği münafıkları mümin görme ve böylece nassı inkâr ile -hâşâ- Allah'ı yaptığı tesmiyede hatalı görme durumuna düştüklerini savunur. "Cahiller" ve "sapmışlar" diye nitelediği bu kişilerin iman hakkındaki düşüncesinin sonuçlarına vurgular yapmaya devam eden müellife göre, bu anlayışta kalben bir tasdiki yokken kelime-i şahadet getirmeye zorlanan kişiyi mümin kabul etmenin dışında, kalbi imanla dolu olduğu halde küfür kelimesini telaffuz etmeye zorlanan kişiyi gerçek kâfir olarak damgalayıp sonra da onu ebedî cennet ehlinde biri gösterme gibi apaçık bozuk fikirler bulunmaktadır. Bu görüşte, dünyadan gerçek bir mümin olarak ayrılan kişinin cehennem el alt tabakasında ebediyen kalması gibi bir durum da vardır⁷⁶.

Ebu'l-Muîn en-Neseî *Tebşiratu'l-edille* adlı kitabında ise büyük oranda Matürîdî'den istifade ederek bu mezhebin iman anlayışına eleştiriler getirir. Onların imanı sadece ikrara hasreden iman görüşlerinin münafıklarla ilgili âyetleri neredeyse inkâr edecek bir boyuta ulaştığını söyler. "Ağızları ile 'inandık' deyip kalpleriyle inanmayanlar"⁷⁷ âyetinden hareketle imanın kalpe gerçekleşmemesi durumunda bu âyetin -hâşâ- boş bir söz

⁷⁴ Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevi, *Usulü'd-din*, tahk.: Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire 1424/2003, s. 150.

⁷⁵ et-Tevbe 9/80.

⁷⁶ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Kitabü't-temhid li kavaidi't-tevhid*, tahk.: Habibullah Hasan Ahmed, Dârü't-Tibaati'l-Muhammediyye, Kahire 1986, ss. 388-389.

⁷⁷ el-Mâide 5/41.

olacağını belirten Neseî, bu düşüncenin âdetâ -hâşâ- hikmet sahibi Cenâb-ı Hakk'ın kelâmının anlamsız olduğu gibi bir manayı içinde barındırdığını savunur. Ona göre iman kavli bir ikrardan ibaret olması halinde "iman ettik" diyen Bedevilerle ilgili Peygamberine "De ki: 'İman etmediniz'⁷⁸" buyuran Allah Teâlâ bu ilâhi kelâmıyla nebisine yalan söylemesini emretmiş olacaktır. Zira "iman ettik" demekle Kerrâmiyye'ye göre iman etmiş olması gerekenler hakkında Allah Teâlâ nebisine "De ki: 'İman etmediniz'" demekte ve bu durumda -hâşâ- ona yalanı emretmiş olmaktadır. Allah'ın peygamberine yalan sözü emretmesini tecviz eden ise kâfir olur. Öte yandan imanın kalbî bir iş olmadığı düşüncesinde yukarıdaki âyetin devamında gelen "İman henüz sizin kalplerinize girmedi"⁷⁹ şeklindeki ilâhî beyanın yine boş bir sözden ibaret olması gerekecektir. Ayrıca bu tür imanı sözden ibaret gören bir fikir, peygamber ve müminlerin lisanındaki iman kelâmı ile münafıkların dilindeki iman sözünü bir tutma gibi tuhaf bir anlayışı da beraberinde getirecektir⁸⁰.

Münafıkların mümin olamayacağı tezinden hareketle çeşitli âyetler sıralayıp Kerrâmiyye mezhebinin ilzam etmeye devam eden Neseî, "Onlar İslâm'a girdikleri için seni minnet altına sokuyorlar. De ki: Müslümanlığımızı benim başıma kakmayın. Eğer doğru kimselerseniz bilirsiniz ki, sizi imana erdirdiği için asıl Allah size lütüfta bulunmuştur."⁸¹ âyetinden hareketle imanın sözlü bir ikrardan teşekkül etmesi halinde onların ettikleri kelâm doğru olmaları, buna karşılık Allah'ın "eğer doğru kimseler iseniz" sözünün anlamsız olması gerekeceğini savunur. Ona göre imanın sözlü bir ikrardan ibaret olması halinde "Ey iman edenler! Hicret etmiş olan mü'min kadınlar size geldikleri zaman onları imtihan edin. Allah, onların imanını çok iyi biliyor."⁸² şeklinde gelen âyetteki iman sözünü işiten herkesin aynı olması yani hepsinin ikrarlarından hareketle mümin olduklarının anlaşılması,

⁷⁸ Hucurât 49/14.

⁷⁹ Hucurât 49/14.

⁸⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, tahk.: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2003, c. II, s. 412; Neseî, *Kitabü't-temhid*, ss. 386-388.

⁸¹ Hucurât 49/17.

⁸² el-Mümtehine 60/10.

“Allah, onların imanını çok iyi biliyor.” ifadesinin ise manasız olması gerekir. Öte yandan yine münafıklar hakkında “*Cehennem’in en alt tabakasında-durlar*”⁸³ buyrulmuşken onların hakkında Kerrâmiyye’nin yaptığı gibi “onlar gerçek bir mümindir kâfir değildir” şeklinde bir düşünce üretilemez. Allah onların kâfir olduğu hususunda örneğin “*Onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla affetmeyecektir.*”⁸⁴ gibi âyetler yoluyla şahitlik etmişken onların bu şekilde kâfir olarak isimlendirilmesi hususunda Allah’ın –hâşâ- yanlış yaptığını düşünüp onları gerçek mümin olarak algılayan kişiler kâfir olur⁸⁵.

Neseî, Kerrâmiyye’nin iman konusundaki görüşlerini çürütmek üzere sıraladığı âyetleri müteakip konunun dünyevî ahkâm itibariyle bir sıkıntı taşımadığına değinir. Onların bu görüşlerini dillendirirken sanki lisanen ikrarlarına şahit olunan kişilerin gizlediklerine değil, izhar ettiklerine muttali olunabileceği için teklifin zemini oluşması itibariyle onlara dünyada İslam ahkâmının uygulanacağı konusuna odaklandıklarını ihsas eder. Bu konuda tartışılacak bir şey olmadığını, asıl önemli olan hususun onların âhiret hayatında maruz kalacakları durum olduğunu belirtir. Bu şekilde meseleye bir ihtiyat payı ayırdıktan sonra yeniden imanın lisanen ikrarla bitmeyip mutlaka kalbi bir tasdike dayanması gerektiği hususunu bu sefer birtakım akli delillerle ortaya koymaya çalışır. Buna göre imanın din olup dinlerin itikada onun ise kalbe dayandığını, iman fiilinin kişinin yaşadığı tüm vakit dilimlerini kaplayan ve hiçbir zaman kalpten kalkmaması gereken bir konuma sahip olduğunu, bu niteliğinin ise onun ancak kalben tasdik olarak değerlendirilmesi halinde hayata geçebileceğini vurgular. Halbuki imanın lisanen şahadet yoluyla gerçekleştiği kabul edilirse onun tüm zaman dilimlerinde bulunması mümkün olmayacaktır. Zira namaz kılma veya temel ihtiyaçları giderme esnasında iman ifadesini söyleme durumu olmaz. İman ise dinî teklif sürdüğü müddetçe hiçbir

⁸³ en-Nisâ 4/145.

⁸⁴ et-Tevbe 9/80.

⁸⁵ Neseî, *Tebصرة tü'l-edille*, c. II, ss. 412-413.

vakit ortadan kalkmaması gereken bir haldir. İşte ortaya çıkan bu durum da imanın kalben tasdik olduğuna işaret etmektedir⁸⁶.

Eş'arî kelâmcı Ebu'l-Feth eş-Şehristânî ise (ö. 548/1153) *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde onların görüşlerinin insan tabiatına aykırı unsurlar barındırdığı gibi bir giriş yaptıktan sonra onların iman için mücerred bir ikrarı yeterli gördüklerini beyan eder. Bundan hareketle ikrarında yalancı olup münafık pozisyonuna düşen kişiyi de mümin kabul ettiklerini ihsas eden müellif onların münafıkları İslamî hükümlere tabi olma hususunda diğer müminlerle bir tuttuklarını söyler⁸⁷. Şehristânî *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserindeyse onların imanı kalbî ve ameli bir işleme taalluku olmadan sadece lisanen ikrardan ibaret gördüklerini beyan ettikten sonra daha ılımlı bir üslup içerisinde onların mümin kavramının dünya ve âhîret itibariyle değişebileceğini söylediklerini belirtir. Buna göre münafık dünyevî ahkâm ve sorumluluk itibariyle gerçekte mümin, âhîret boyutundaysa ebedî azaba müstahak bir kişi konumundadır⁸⁸.

Kerrâmiyye mezhebinin imanı mücerred bir ikrardan ibaret gördüğü bilgisini tasavvufa dair eserleriyle tanınan zevâtın kitaplarında da görmek mümkündür. Nitekim Abdülkadir Geylânî'nin (ö. 561/1166) onlarla ilgili aktardığı iki fikirden biri onların imanı kalbî boyutu olmaksızın mücerred ikrardan ibaret gördükleri şeklindedir. Geylânî'ye göre onlar bu görüşleriyle münafıkları gerçek mümin olarak görme durumunda kalmışlardır⁸⁹. Yine altıncı asır müelliflerinden Ebû Muhammed el-Yemenî de mezhepler tarihinin önemli kaynaklarından biri olan eserinde Mürcie mezhebinin bir alt kolu olarak zikrettiği Kerrâmiyye'nin görüşlerini aktarırken hem iman tarifinde hem de onların münafıkları gerçek

⁸⁶ Nesefî, *Tebîratü'l-edille*, c. II, ss. 413-414; Nesefî, *Kitabü't-temhid*, ss. 389-390.

⁸⁷ Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *Kitâbü Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, tsh. Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1430/2009, s. 467.

⁸⁸ Ebü'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tahk.: Ali Mühenna, Ali Hasan Faûr, Dâru'l-Marîfe, Beyrut 1414/1993, c. I, s. 130.

⁸⁹ Muhyiddin Abdülkadir Geylani, *el-Gunye li-tâlibi tariki'l-hak azze ve celle*, thş. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997, c. I, s. 186.

mümin olarak gördükleri şeklinde yaptığı tesbitte aynı ifadeleri kullanmaktadır⁹⁰.

Mâtürîdî kelâmcı Nureddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ile⁹¹ Eş'arî kelâmcı Seyfeddin Âmidî de (ö. 631/1233) Kerrâmiyye'nin imanı mücerred bir ikrardan ibaret gördükleri bilgisini aktarmaktadır⁹². Mezhepler tarihçisi Ebu'l-Fazl Seksekî de (ö. 683/1284) İbn Kerrâm'ın kalp ve amel-den tecrîd ettiği imanı sadece bir ikrardan ibaret görmek sûretiyle kalbinde şirk veya küfür taşıyan yahut ibadetleri inkâr eden kişiyi de mümin olarak değerlendirme ve böylece münafığı da mümin grubuna katma durumuna düştüğünü söylemektedir⁹³.

Ebü Mansûr el-Matürîdî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Kerrâmiyye mezhebinin imanın mahiyeti hakkında serdettiği görüşünü reddetmek için istidlalde bulunduğu âyetlerin bir bölümünü aynen kullanan ve benzer ifadelerle meseleyi ortaya koyan Ebu'l-Berekât en-Nesefî de (ö. 710/1310) onların Hz. Peygamber dönemindeki münafıkları gerçek müminler olarak gördükleri iddiasını dile getirerek kimi kelâmcıların kullandığı klasik bir yargıyı tekrarlar⁹⁴.

Selefiyye mezhebinin müteahhirûn âlimlerinden biri olan İbn Teymiyye ise (ö. 728/1328) Kerrâmiyye'nin imanı sözlü takrir görüp münafığı mümin kabul etse de onların içten değil dıştan iman ettiği için sonsuz azaba müstahak olduklarını, ebedî cennet için hem kalben hem de lisanen iman etmek gerektiği görüşünü savunduklarını belirtir. Müellifin aktardığına bakılırsa Kerrâmiyye'ye göre kavli ikrarını yapan kişiler dünyevî hükümlerde mümin kategorisinde muamele görecektir, Cuma namazı ve

⁹⁰ Ebû Muhammed Yemenî, *Akaidü's-selase ve's-seb'in fırka*, tahk.: Muhammed b. Abdullah Gâmidî, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine 2001/1422, c. I, s. 275.

⁹¹ Ebû Muhammed Nuruddin es-Sâbûnî, *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usulî'd-dîn*, tahk.: Fethullah Hulefî, Dâru'l-Maarif, Kahire 1969, s. 152.

⁹² Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, c. III, s. 313.

⁹³ Ebü'l-Fazl Abbas b. Mansur Seksekî, *el-Burhân fi ma'rifeti akaidi ehli'l-edyan*, tahk.: Bessam Ali Selame el-Amûş, Mektebetü'l-menâr, Zerka1417/1996, s. 35.

⁹⁴ Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Şerhü'l-umde fi akideti Ehli's-Sümne ve'l-Cemâa*, tahk.: Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tüuras, Kahire 1432/2012, ss. 378-379.

taharet gibi iman edenlere mahsus emirlere muhatap olacaklardır. Halbuki sadece kalben tasdikte bulunup da bunu lisanen ikrar etmeyen kişiye ise ne dünya ne de âhirette imanî bir husus taalluk etmeyecek ve onlar Cenab-ı Hakk'ın Kur'an'daki "*Ey iman edenler*" hitabına da mazhar olmayacaktır. Bu düşünceleri aktaran müellif onların görüşlerinin yanlış olsa da hem lugavî ve Kur'ânî kullanım hem de aklın gerekleri itibariyle imanın marifetten ibaret olduğunu savunan Cehmiyye mezhebinin görüşünden daha doğru olduğunu söyler. Bu mukayeseyi ısrarla sürdüren müellif, Müslümanların icmasına aykırı olan Kerrâmiyye mezhebinin iman görüşünün birçok sahih deliller aracılığı ile haklı olarak reddedilse de, selefin Cehmiyye'nin iman görüşünü savunanların küfrüne hükmetmeleri ve onların aleyhine daha fazla delil getirme imkânının bulunması itibariyle Kerrâmiyye'nin görüşünün daha ehven olduğunun ortaya çıkacağını savunur. Münafıkların gerçek mümin olmadığını beyan eden ve daha önce diğer müellifler tarafından zikredilen âyetleri aktararak münafığı mümin olarak nitelemenin dalalet olduğunu belirtmeden de geçmez⁹⁵.

İbn Teymiyye'ye göre Kerrâmiyye, Cehmiyye ve Mürcie gibi iman eden herkesin iman hususunda eşit oldukları ve imanda istisnanın caiz olmadığı görüşünü savunmaktadır. Onlar imanını izhar ettiği halde münafık olanların ebedî azaba müstahak olacaklarını belirtir. Onları münafıkları cennetlik görmekle itham edenler iftira atmış olur. Gerçekte mümin olmasa da dış görünüş itibariyle teslimiyet ifade eden davranışlarda bulunan kişilere başkalarının Müslüman dediği yerde bu mezhep mensupları mümin demektedir⁹⁶.

Selefiyye görüşünün bir diğer temsilcisi İbn Ebu'l-İzz de (ö. 792/1390) Kerrâmiyye'nin önce imanı lisanen ikrardan ibaret görmesi itibariyle münafığı da kâmil mümin kategorisinde gördüklerini bununla birlikte o kişinin Allah'ın vâdine muhatap olacağı görüşünü dillendirdiklerini söyler. Daha sonra tıpkı İbn Teymiyye gibi onların bu konudaki

⁹⁵ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-İmân*, tahk.: Muhammed Nasıruddin el-Elbani, Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1416/1996, ss. 115-116.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 116.

görüşlerinin imanı kalbin marifetinden ibaret gören Cehmiyye'nin görüşünden ehven olduğunu belirtir⁹⁷.

Müteahhirûn dönemi kelâmcılarından Sa'düddîn Teftâzânî ise (ö. 792/1390) Kerrâmiyye'nin iman konusundaki görüşlerini aktarırken kimi zaman Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebssratu'l-edille* adlı eserinden istifade etmekte ve kimi pasajlarda onunla aynı ifadeleri kullanmaktadır. Bu doğrultuda Teftâzânî onların imanı kalbi bir marifet veya tasdik şartı amaçsızın mücerred bir ikrara bağladıklarını belirttikten sonra onların küfrünü gizleyerek iman izhar edenleri mümin kabul etse de bu kişilerin ebedi cehennemde kalacaklarını savunduklarını söyler. Onlar hakkında aktardığı bir diğer bilgiye göre de Kerrâmiyye imanını gizleyip de küfrünü dermeyan edenleri mümin kabul etmediği gibi imanını gizleyip bunu izhar ve ikrar etmeyenleri de cennete gidemeyecekleri yönünde bir fikir üretmektedir⁹⁸.

136

OMÜİFD

Teftâzânî imanın mücerred bir ikrarla değil kalbin tasdiki ile gerçekleşeceği hususunda birtakım âyet ve hadislere yer vererek imanı sadece ikrardan ibaret görmenin âdetâ bu nasları inkâr etme anlamına geleceğini belirtir. Yine bu konuda birtakım aklî istidlallerden hareketle imanın sadece lisanen olmayacağı hususunda deliller getirilebilecekse de bunlara karşıt görüştekiler yani imanı lafzen ikrar görenler tarafından cevaplar verilebileceğini ihsas eder ve bu deliller ile cevaplarını aktarır. Önce delili beyan eder: İman sadece kavilden ibaret olsa mükellef sadece onu telaffuz anında gerçekten mümin olabilir, ondan sonra telaffuz baki kalmadığından sonraki zaman dilimleri için bu imanı baki kalmaz. Halbuki iman kalben tasdik olarak kabul edilse o, uyku ve kalbin onunla meşgul olmadığı anlarda dahi onun zıddı olan küfür kalbe ârız oluncaya dek baki kalır. Bu delilin cevabını ise şöyle zikreder: İsmi fail kalıbının gerçekte maziye değil hale, yani o ana delalet ettiği düşünüldüğünde mümin,

⁹⁷ İbn Ebü'l-İzz ed-Dımeşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, tahk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1416/1995, c. II, s. 460.

⁹⁸ Mesud b. Ömer b. Abdullah Sadüddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, tahk.: Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1409/1989, c. V, s. 178.

zıddını ortaya atıncaya kadar tasdike delalet eden bir kelimeyi telaffuz eden kişinin ismidir. Dolayısıyla bunun kalben tasdik ile lafzen ikrar boyutu arasında böyle bir fark gözetmek doğru olmaz. Teftâzânî ikinci delili de şöyle aktarır: Tasdik lafzı faraza bir mana için vazolunmamış yahut tasdikten başka bir mana için vazolunmuş olsa o zaman bunu telaffuz eden kişi gerçekten mümin olmuş olmaz. Bunun cevabı ise şöyle ifade edilir: İmanı lafzen tasdik olarak görenler bunu mutlaka belirli kelimelere hasretmezler. Önemli olan herhangi bir harfe veya kelimeye bağlı kalımsızın kalpteki tasdiki ortaya koyacak bir lafzın telaffuzudur. Dolayısıyla meseleyi sadece tasdik lafzı üzerine odaklandırıp o lafız üzerinden karşı taraf ilzam edilmez⁹⁹. Teftâzânî burada imanun lafzen ikrar yoluyla gerçekleşeceğini söyleyenlere hak verdiği için değil, bu iki istidlal yoluyla karşı tarafı güçlü bir şekilde susturmanın mümkün olmadığını vurgulamak için bu cevapları zikreder.

Teftâzânî imanı kavlen ikrar olarak gören kişilerin kullandığı delillere de yer verip ardından o delillerin cevaplarını da aktarır. Buna göre onlar *“Allah dedikleri sebebiyle onları mükâfatlandırdı..”*¹⁰⁰ âyetinde Allah’ın cennet mükâfatını söze veya kavle bağladığını belirterek buradan kendi görüşleri için istidlalde bulunmaktadır. Müellif buna cevaben önce ayette geçen *“mâ”* edatının ya *“mâ-i mevsûle”* veya *“mâ-i masdariyye”* olacağını belirtir. İlk durumda ayetteki *“kavil”* kelimesinden gerçekte lafız değil bizzat mana kastedilmiş olmakta, ikinci seçenekte ise eğer *“kavil”* kelimesi lafza hamledilirse o lafzın delalet ettiği manadan ötürü; yok eğer bizzat manaya hamledilirse o zamanda da tasdik anlamından dolayı mükâfata hak kazanılmış olmaktadır. Nitekim *“Şüphesiz münafıklar cehennemün alt tabakasındadırlar.”*¹⁰¹ âyetinde kalbî tasdiki bulunmayan kişilerin cehennem azabı ile tehdit edilmesi; *“İnsanlar içinden kimisi de vardır ki Allah’a ve âhiret gününe iman ettik’ derler, halbuki iman etmiş değillerdir.”*¹⁰² âyetindeyse kalben tasdiki bulunmaksızın lisanen ikrarda bulunan kişi-

⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. V, s. 182.

¹⁰⁰ el-Mâide 5/85.

¹⁰¹ en-Nisâ 4/145.

¹⁰² el-Bakara 2/8.

lerden imanın nefyedilmesi, ilk başta delil olarak getirilen âyetten imanın sözlü ikrar ile değil kalben tasdik ile oluştuğu ortaya çıkmaktadır¹⁰³. Öte yandan müellife göre Hz. Peygamber ve ondan sonra gelen değerli zevâtın kelime-i şehadet getiren kişinin imanına hükmettikleri gibi münafığın da küfrüne hüküm vermeleri imanda fiilî bir ikrarın yeterli olmadığına kanıttır. Yine kalben tasdikte bulunup bunu kavlen ikrar eden kişinin imanının geçerli olduğu yönünde bulunan icma ile dilsizlik vb. birtakım engellerin lisanen tasdike engel olma durumundan ötürü imanı Kerrâmîyye gibi dil ile ikrara hasretmek doğru olamaz¹⁰⁴.

Teftâzânî imanı sözlü ikrara bağlayan kişilerin kullandığı diğer bir delili de zikreder. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v) ve ondan sonra gelen değerli zevât kişilerin sadece ikrar ve iki şehadet kelimesini telaffuz etmelerini yeterli görmüştür. Nitekim “lâ ilahe illallah” diyen bir kişiyi öldüren Üsâme b. Zeyd’in davranışını hoş görmeyen ve “onun kalbini mi yardım¹⁰⁵” ifadeleriyle yeren Peygamber’in sözleri imanın kavli bir ikrardan ibaret olduğunu göstermektedir. Bu delili aktaran müellif bunun dünya ahkâmı itibariyle geçerli olduğunu, halbuki tartışma konusunun ise bu kişinin âhîret hayatındaki konumu hakkında olduğunu beyan eder ve aslında Üsâme hadisinin kendi görüşlerini nakzetsen desteklediğini savunur¹⁰⁶.

Yine önemli bir Eş’arî kelimci olan Seyyid Şerîf Cürçânî de (ö. 816/1413) Adudiddîn el-Îcî’nin *el-Mevâkıf* adlı eserini şerh ederken onların imanı iki şehadet kelimesinden müteşekkil gördüklerini beyandan sonra dayandıkları delillerden birini aktarır. Buna göre Hz. Peygamber, sahabe ve tabiînden tevatüren nakledilenler göstermektedir ki bu değerli zevât iki şehadeti getirene karşı onların bu konudaki bilgilerini ve kalbi tasdiklerini sorgulama cihetine gitmemişler ve sadece bu iki şehadet kelimesini duymakla onların iman ettikleri yönünde hüküm vermişlerdir. Onların

¹⁰³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. V, ss. 182-183.

¹⁰⁴ Sadüddîn Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaidi’n-Nesefti*, tahk.: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü’l-Külliyatî’l-Ezheriyye, Kahire 1408/1998, s. 80.

¹⁰⁵ Müslim, “İman”, 158; Ebû Davûd, “Cihad”, 95.

¹⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. V, s. 183.

delillerini zikreden Cürcânî, bu görüşün velev ki iki şahadeti telaffuz edip dilleriyle ikrarda bulunsalar da münafıkların kâfir oldukları yönündeki icmaya aykırı olduğunu belirtir. Bununla birlikte müellif, onlara bir kapı aralayarak aslında kalpteki tasdike delaleti itibariyle kavî tasdik yani ikrarın imanın lugavî manasıyla örtüştüğü ve bu ikrar nedeniyle sahibini zahiren imanın bir gereği olarak şer'î ahkâma muhatap kıldığı hususunda herhangi bir ihtilafın olmadığını beyan eder. Kalben onayladığı halde dilsizlik veya düşman korkusu gibi bir engelle tasdikini dile getiremeyen kişinin onların görüşüne göre kâfir olması gerektiğini, bunun ise icmaya aykırı olduğunu belirtir¹⁰⁷.

Cürcânî, Ehl-i Sünnetin imanı kalben tasdik boyutuyla ele almaları hususundaki delillerini aktarırken muhtemel bir itiraz üzerinden de Kerrâmiyye'nin imanı lisanen tasdik olarak değerlendiren görüşlerini eleştirir mahiyette bir pasaj aktarır. Bu pasaj tamamen kendine ait değildir, onun bir parçası İcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserinin metninde yer almaktadır, Cürcânî de bunu şerh etmektedir. Burada yer alan itirazî mahiyetteki soru şudur: Siz imandaki tasdik boyutunu onun lugavî manasını şerî manasına nakille ispat ettiğiniz ve lügat ehli de tasdikten lisanın tasdikini kastettikleri halde bu tasdiki Kerrâmiyye gibi lisanen ikrara hamletmenin gerekçesi ne olabilir? Müellif buna şu cevabı verir: Faraza "tasdik ettim" kelimesi herhangi bir mana için vazolunmasa veya tasdikten başka bir mana için vazolunsa bu durumda o kelimeyi telaffuz eden kişi lügat manası itibariyle bir şeyi tasdik etmiş yani iman etmiş olmaz. O halde tasdik ya bu lafzın manasıdır ya da bu lafız o manaya yani tasdik manasına delalet etmektedir. Böyle bir durumda ise hangi ihtimal dikkate alınırsa alınsın lügat ehli zaruri olarak bu lafzın kalben tasdik manasına geldiğini bilme durumundadır. Onların tasdikten sadece lisanen tasdiki kastettiklerini söylemek doğru değildir. Nitekim ona göre "İnsanlar içinden kimisi de vardır ki, Allah'a ve âhiret gününe iman ettik' derler, halbuki iman

¹⁰⁷ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tahk.: Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cil, Beyrut 1417/1997, c. III, ss. 536-537.

etmiş değıllerdır¹⁰⁸” ve *“Bedeviler dediler ki: ‘Biz iman ettik’..¹⁰⁹”* gibi lisanen tasdiki ortaya koyup imanı nefyeden âyetler de tasdikini lisanen değıil kalben olduğunu ortaya koymaktadır¹¹⁰.

Değerlendirme

Teşbihçi ve teccimci bir anlayışa sahip olmak, ilahi sıfatları hâdis kabul etmek, nübüvvete dair birtakım farklı tasnifler yapmak, birden fazla kişinin imamete aynı anda layık dolduğunu savunmak gibi meselelerde eleştirilere muhatap olan Kerrâmiyye mezhebinin en çok tenkit edildiği konulardan biri de iman meselesi olmuştur. Başlangıçta ve uzun bir süre onların Mürcii kabul edilmelerinden hareketle bu meselenin onların ortaya çıkışında doğrudan etkili olduğunu söylemek doğru değıilse de kendilerinin bilinen en meşhur görüşlerinin başında bu meselenin geldiğini söylemek yanlış olmaz. Onların konuyla ilgili fikirleri oldukça tartışılmış ve birtakım iddiaları beraberinde getirmiştir. Bu görüşleri mezhebin kurucusu olan Muhammed b. Kerrâm’ın (ö. 255/869) çağdaşı olan İbn Sellâm (ö. 224/838) ve Fadl b. Şâzân (ö. 260/874) gibi zevat tarafından aktarılırken mezhebin veya kurucusunun adının anılmadığı görülür. İbn Sellâm Kerrâmiyye mezhebinin görüşünü Mürcie’nin bir alt kolu olarak vermeyip doğrudan imanı amelsiz sözden ibaret görenler şeklinde nakletse de sonraki müellifler uzun müddet onların fikirlerini Mürcie mezhebinin imana ait görüşlerinden biri olarak zikreder. Nitekim Ebu’l-Hasen el-Eş’arî (ö. 324/936), Mutahhar b. Tahir el-Makdisî (ö. 355/966) gibi zatlar böyle bir bakışa sahiptir. Ancak bu durumu bir tarihle sınırlamak çok da doğru gözükmemektedir. Zira örneğın Ebû Abdullah el-Makdisî (ö. 380/1000) Abdülkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) gibi zevâtın ilki onları Mürcie’den bağımsız gördüğünü ihsas eden ifadeler kullanır, diğeri onları müstakil bir başlık altında incelerken İbn Hazm (ö.456/1064) ve Ebû Ya’lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) gibi sonraki dönem müellifleriyse onları yine Mürcie’nin bir alt kolu olarak değerlendirirler.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/8.

¹⁰⁹ Hucurât 49/14.

¹¹⁰ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. III, ss. 535-536.

Kerrâmiyye'nin savunduğu iman anlayışını İbn Hüzeyme (ö. 311/924) ve İbn Mende (ö. 395/1005) gibi zatlar Mürcie'nin imanla ilgili ortaya attığı görüşler içerisinde en uç yorum olarak değerlendirirken İbn Teymiyye ise (ö. 728/1328) onu iman konusunda yine Mürcie'nin alt kolu olarak ele alınan Cehmiyye'ye göre daha doğru bir düşünce olarak aktarmaktadır.

Kerrâmiyye mezhebinin imanla ilgili tanımını eleştiren müellifler, tenkitlerini bağlı oldukları itikadî fırkanın ana düşüncesi üzerinden ortaya koymaktadır. Örneğin Selefi bir çizgide bulunan İbn Sellâm onları imanı amelsiz bir sözden ibaret görmek, yine aynı düşünce sisteminde yer alan İbn Hüzeyme imanın amelle bağını koparmak ile itham edip tenkit ederken Mâtürîdî olan Ebu'l-Muîn en-Neseî ise (ö. 508/1115) kendi mezhepsel anlayışı doğrultusunda imanın kalple bağını koparmaları üzerinden eleştirmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak cevaplar da aynı muhteva üzerinden ortaya konulmakta, örneğin ameli imanın içerisine katmayan Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılar münafığın mümin olamayacağı vurgulayan âyetler üzerinde yoğunlaşmaktadırlar.

Ebû Mutî' en-Neseî (ö. 318/930) bir ihtimale binaen istisna edilecek olursa Kerrâmiyye mezhebinin imanla ilgili görüşlerinin tamamen onlara muhalif olan fırka mensuplarınca ortaya konulduğu görülmektedir. Onların imanı sözlü bir ikrardan veya amelsiz bir kavilden ibaret gördüğü hususunda bütün kaynaklar hemfikirdir. Ancak kendilerinin mi söylediği yoksa imanla ilgili tanımlarının bir uzantısı olarak mı ortaya çıktığı belli olmayan bir husus vardır. O da onların münafıkları mümin olarak görüp görmedikleri meselesidir. Bu konuda onların münafıklara mümin nazarıyla baktıklarını ileri süren zevâtın başında Ebu'l-Hasen el-Eş'arî gelmektedir. Mâtürîdî ise görebildiğimiz kadarıyla onların böyle söylediklerini doğrudan ifade etmemekteyse de onlara verdiği cevaplarda münafığın küfrü üzerine yoğunlaşarak Kerrâmîlerin yaptıkları iman tarifiyle münafığı da mümin gibi gördükleri şeklinde bir düşünceye sahip olduğunu hissettirmektedir. Onların münafığı mümin olarak gördüğünü ifade eden kelâmcıların bir kısmı bunu dünyevî-uhrevî ayırımına gitmeden

doğrudan ifade edip meseleyi öylece aktarmaktayken diğer bir kısmının ise bu tefriki ortaya koydukları görülmektedir. Buna göre lisanen ikrarda bulunan münafık dünyevî ahkâm itibariyle mümin olarak görülse de kalbinde tasdiki bulunmadığından uhrevî açıdan kâfir olarak değerlendirilmektedir. Ebû'l-Muzaffer İsferyânî'yi (ö. 471/ 1078) ilk tavra Ebu'l-Feth eş-Şehristânî'yi ise (ö. 548/ 1153) ikinci duruma örnek olarak zikretmek mümkündür.

Kerrâmiyye mezhebinin imana taalluk eden meselelerle ilgili görüşleri hakkında en geniş izahatta bulunan müelliflerin başında Abdülkahir el-Bağdâdî gelmektedir. Muhammed b. Kerrâm'ın *Azâbü'l-Kabr* adlı eserini derin bir şekilde inceleyen müellif, onların imanun mahiyeti hakkındaki görüşlerinin yanı sıra, imanda eşitlik, imanda istisna, imanun artıp-eksilmesi ve çocukların imanî açıdan durumları gibi meselelere dair görüşlerini aktarmaktadır. Onların düşüncelerine uzun uzadıya cevap veren zatların başında ise Mâtürîdî gelmektedir.

142

OMÜİFD

Kerrâmiyye mezhebinin görüşlerinin kendi mensuplarından biri tarafından aktarılmış olma ihtimali Ebû Mutî en-Nesefî'nin yayımlanan bir eseri ile gündeme gelmiştir. Müellifin bu mezhebe bağlı olup olmadığı hususunda farklı görüşler vardır. Bize göre o, "Cemaatin görüşü" alt başlığını takiben ortaya koyduğu delilleri imanun içerisine ameli sokan kişilere karşı kullanmaktadır. Bunlardan biri imanı kavil ve amel, diğeri ise imanı sadece amel olarak gören gruptur. Bu manada onun kalbin tasdikine karşı reddiye mahiyetinde bir ibare aktarmadığı görülmektedir. Buna göre onun kesinlikle Kerrâmiyye mezhebine mensup olmadığı söylenemezse de bu mezhebe katî bir sûrette bağlı olduğu da çok rahat bir şekilde ifade edilemez.

Mezhepler tarihi ve kelâma dair eserlerde Kerrâmiyye'nin imana yaklaşımlarıyla alakalı olarak daha çok imanun mahiyeti hakkındaki görüşlerine yer verilirken, kimi eserlerde imanda eşitlik, imanun artıp eksilmesi ve imanda istisna hakkındaki görüşlerine de temas edilmektedir. Onların iman hususunda müminlerin imanını eşit görme ile imanun artıp eksilmesi ve imanda istisnaya olumsuz bakma yönünden daha sonra

tarih sahnesine çıkacak olan Matürîdiyye mezhebiyle uyum içerisinde olduğu dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak ortaya koydukları iman anlayışıyla Müslüman olmayı kolaylaştırıp buldukları bölgede pek çok kişinin ihtidasına vasıta olan Kerrâmiyye mezhebinin imanı mücerred bir ikrardan ibaret gördüğü, ancak bu ikrarını kalple tasdik boyutuyla desteklemeyen kişilerin dünyevî ahkâm itibariyle mümin olarak muamele görseler de âhiret hayatında kâfir gibi ebedî azaba düçar olacaklarını savundukları anlaşılmaktadır. Buna göre konu âhiret hayatı üzerinden değerlendirildiği zaman iman tasdik veya tasdik ile ikrar olarak gören kelimcilerin vardığı sonuç ile Kerrâmiyye mezhebinin imanı sadece ikrardan ibaret gören yaklaşımının birbiriyle kesiştiği görülmektedir. Dünyevî açıdan ise iman ile tasdik arasında bağ kuranların da kişinin Müslüman muamelesine tabi kılınması için ikrara bir fonksiyon yükledikleri bilinmektedir. O halde sıkıntı kişilerin tabi kılınacakları muamelede değil, isimlendirmede ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

Abdülkahir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-naciye minhum*, tahk.: Muhammed Osman el-Huş, Mektebetü İbn Sina, Kahire ts.

_____, *Usulü'd-din*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul 1928.

Ali el-Kârî, Nûreddin, *Şerhu Fıkhi'l-ekber*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, İstanbul 1955.

Âmidî, Seyfeddin, *Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-din*, tahk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîh-i Buhârî*, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1392/1972.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

el-Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tahk.: Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cil, Beyrut 1417/1997.

- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî, *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâtu'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, tahk.: Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, Kahire 1950.
- Fadl b. Şâzân, Ebü'l-Abbas, *el-Îzâh*, tahk.: Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî, Danişgah-ı Tahran, Tahran 1984.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah, *İ'tikadatu fıraki'l-müslimin ve'l-müşrikin*, tahk.: Ali Sâmi en-Neşşâr, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1356/1938.
- el-Ferra, İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la, *Kitabu'l-mu'temed fi usûli'd-din*, Vedî Zeydan Haddâd, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1974.
- _____, *Mesailü'l-iman diraseten ve tahkiken*, tahk.: Suud b. Abdülaziz el-Halef, Dâru'l-Asime, Riyad 1410.
- Geylânî, Muhyiddin Abdülkadir, *el-Gunye li-tâlîbi tarîki'l-hak azze ve celle*, thş. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997.
- İbn Ebü'l-İzz, ed-Dimeşkî, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahaviyye*, tahk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1416/1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Fasl fi'l-müel ve'l-ehva ve'n-nihal*, Mektebetü's-Selami'l-Alemiyye, Kahire ts.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbü't-tevhid ve isbatu sıfatü'r-rab azze ve celle*, tahk.: Abdülazîz İbrâhim eş-Şehvan, Dârü'r-Reşid, Riyad 1988.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Mende, Muhammed b. İshak b. Yahya, *Kitâbü'l-iman*, tahk.: Ali b. Muhammed b. Nasır el-Fükayhi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1406.
- İbn Sellam, Kâsım Herevi Ezdi Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, tahk.: Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Mektebetü'l-Maarif, Riyad 1421/2000.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin, *el-İmân*, tahk.: Muhammed Nasiruddin el-Elbani, Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1416/1996.
- İbnü'l-Ferra, Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferra, *Mesailü'l-iman diraseten ve tahkiken*, tahk.: Suud b. Abdülaziz el-Halef, Dâru'l-Asime, Riyad 1410.

- İsfahani, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İsferayînî, Ebü'l-Muzaffer, *et-Tebisîr fi'd-din ve temyizü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fraki'l-hâlikîn*, tahk.: Kemâl Yûsuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403/1983.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu usûl'i-l-hamse*, tahk.: Abdülkerim Osman, el-Heyetü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, Kahire 2009.
- Karadaş, Çağfer, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- _____, "Kerrâmiyye", *DİA*, c. XXV, ss. 294-296.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-tekasim fi ma'rife-ti'l-ekalim*, E. J. Brill, Leiden 1906.
- Makdisî, Mutahhar b. Tahir, *Kitâbu'l-Bed' ve't-tarih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, [Kahire] ts.
- Malâtî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehva ve'l-bida'*, tahk.: Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Mektebetu Medbuli, Kahire 1413/1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhid*, tahk.: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru Sâdir, Mektebetü'l-İrşad, Beyrut, İstanbul ts.
- _____, *es-Seyfü'l-meşhûr fi şerhi Akideti Ebî Mansûr* içinde, tahk.: Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- Müslim, b. el-Haccâc, *el-Câmiü's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- en-Neseî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin, *Şerhü'l-umde fi akideti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, tahk.: Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire 1432/2012.
- en-Neseî, Ebü'l-Muin, *Bahrü'l-keâm fi akaidi ehli'l-İslâm*, tahk.: Veliyyüddin Muhammed Salih Ferfur, Mektebetü Dâri'l-Ferfur, Dımaşk 2000.
- _____, *Kitâbü't-temhid li kavaidi't-tevhid*, tahk.: Habibullah Hasan Ahmed, Dâru't-Tibaati'l-Muhammediyye, Kahire 1986,
- _____, *Tebisratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, tahk.: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2003.

- en-Neseî, Ebu Mutî Mekhûl b. Fazl, *Kitabü'r-red alâ ehli'l-bid'a ve'l-ehvâi'd-dâlleti'l-mudille*, nşr. Marie Bernard, *Annales Islamologiques*, 16, 1980.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Usulü'd-din*, tahk.: Hans Peter Linss, *el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türas*, Kahire 1424/2003.
- Ramazan Efendi, *Şerh alâ şerhi'l-akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1965.
- Sâbûnî, Ebü Muhammed Nuruddîn, *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usulü'd-din*, tahk.: Fethullah Huleyf, *Dâru'l-Maarif*, Kahire 1969.
- Seksekî, Ebü'l-Fazl Abbas b. Mansur, *el-Burhân fi ma'rifeti akaidi ehli'l-edyan*, tahk.: Bessam Ali Selame el-Amûş, *Mektebetü'l-menâr*, Zerkâ 1417/1996.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Câmiüs-sağîr fi ehâdîsi'l-beşîr ve'n-nezîr*, *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 1425/2004.
- Şehristanî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *Kitâbü Ni-hâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*, tsh. Alfred Guillaume, *Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye*, Kahire 1430/2009.
- 146
OMÜİFD _____, *el-Milel ve'n-nihal*, tahk.: Ali Mühenna, Ali Hasan Faûr, *Dâru'l-Marife*, Beyrut 1414/1993.
- Taberî, Ebü Cafer İbn Cerir, *et-Tabsir fi mealimi'd-din*, tahk.: Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şebel, *Dâru'l-Âsime*, Riyad 1416/1996.
- Teftâzânî, Mesud b. Ömer b. Abdullah Sadüddin, *Şerhu'l-Akaidi'n-Neseî*, tahk.: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, *Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye*.
- _____, *Şerhu'l-Makâsid*, tahk.: Abdurrahman Umeyre, *Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut 1409/1989.
- Yemenî, Ebü Muhammed, *Akaidü's-selase ve's-seb'in furka*, tahk.: Muhammed b. Abdullah Gâmidî, *Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem*, Medine 2001/1422.



İMÂLE KURALLARINI İNŞASINDA MÜBERRED'İN KULLANDIĞI BAZI KAVRAMLAR

DOĞAN FIRINCI*

The Certain Concepts Used by Mubarrad in Determining the Alemâleh Rules

Abstract: This article examines the “alemâleh” (Ar.: إمالة) rules determined by Mubarrad and certain concepts used for the evaluation of these rules in the Arabic Language. Opinions which a few Arabian grammarians have passed on “alemâleh” have also been dealt with while discussing the lexical and terminological meaning of “alemâleh” within the frame of Classic Arabic texts. In addition to this, the concepts, which were used by Mubarrad for the identification and comparison of the rules, have also been examined in detail. The question of whether these concepts have terminological meanings or not have been scrutinized. At the end of the research, it has been concluded that Mubarrad has used all of these concepts as lexical words.

Keywords: Alemâlah, Alnasb, Phonetic, Elif, Mubarrad



* Öğretim Görevlisi, Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD.
[dfirinci@sinop.edu.tr].

Öz: Bu makalede Müberred'in tespit ettiği imâle kuralları ve bu kuralların değerlendirilmesinde kullandığı bazı kavramlar incelenmektedir. İmâlenin sözlük ve istilâhî anlamı klasik kaynaklar çerçevesinde ele alınmış olup, aynı zamanda Arap nahivcilerin imâle ile ilgili görüşlerine de yer verilmiştir. Bunun yanı sıra kuralları tanımlama ve kıyaslama için kullandığı kavramlar etraflıca ele alınmıştır. Bu kavramların istilâhî mâna taşıyıp taşımadıkları sorunu irdelenmeye çalışılmıştır. Araştırma neticesinde Müberred'in bu kavramları sözlük anlamlarıyla kullandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: İmâle, Nasb, Fonetik, Elif, Müberred.



Giriş

Bu Makalede Müberred'in belirlediği imâle kuralları ile bu kuralları belirlerken kullandığı bazı kavramlar incelenecektir. جَائِزٌ، حَسَنٌ، جَيِّدٌ، أَحْسَنُ، أَقْبَسُ، أَلْزَمٌ gibi sıfat ve ism-i tafdîl olarak kullanılan, aynı zamanda fiilleri metin içerisinde yer alan bazı sözcüklerin Müberred tarafından istilâhî olarak kullanılıp kullanılmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Konuyla ilgili benzer çalışmalar her ne kadar Sîbeveyhî'nin el-Kitâb'ı¹ çerçevesinde ayrı ayrı yapılmış olsa da Basra ekolünün önde gelen isimlerinden Müberred'in imâle hakkındaki görüşlerinin ortaya konulması ve aynı zamanda anlatım dili çerçevesinde kullandığı bazı kavramların değerlendirilmesi, konunun ve yazarın eserlerinin daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla makalemizde Müberred'in imâleyle ilgili görüşlerinin yanı sıra değerlendirmelerinin yer aldığı metinler içerisinde kullandığı kavramlarla ilgili yaklaşımı da ortaya konulacaktır.² Başlangıçta nahivcilerin imâleyle ilgili görüşleri aktarılacak

¹ Soner Gündüzöz, "Sîbeveyh'te Kelime Yapısı", (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), ss. 8-31, 333-337; Ali Bulut, "Sîbeveyh'in el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar" (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), ss. 104-128; Ali Bulut, "Sîbeveyhî'nin el-Kitâb'ında Cümle Tahliline Dair Kavramlar", *Doğu Araştırmaları*, sayı: 2, 2008, ss. 49-74.

² Zafer Kızıklı, "Arapça Gramer Kitaplarının Üslûp Yönünden Tahlili: "el-Muktedab" Örneği, *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 31, 2007, ss. 260-263.

ve Müberred'in konuyla ilgili görüşlerine yer verilerek anlatım üslûbu çerçevesinde kullandığı kavramlar irdelenecektir. Belirtilen nedenlerle konunun işlendiği metinlerin sırasında değişiklik yapılmamış ve ele alınan Arapça kavramlar parantez içerisinde gösterilmiştir.

1. İmâle Kavramı ve Nahivcilerin Görüşleri

İmâle, مَالٌ ← يُعِيلُ ← إِمَالَةٌ sülâsî fiilinden mezid if'âl babında مَالٌ ← يَيْلُ ← مَيْلًا çekiminde bir mastardır. İmalenin sülâsî kökü olan meyl "bir yerden sapmak, bir şeye doğru yönelmek" anlamına gelirken imâlenin sözlük anlamı "bir tarafa doğru eğmek, yönlendirmek" demektir.³

Sibeveyhî (ö.180/796) istilâhî olarak imâleyi "elifin sonrasında gelen kesraya yaklaştırılması"⁴ şeklinde tanımlarken İbn Cinni (ö. 392/1002) ve Zemaşerî (ö. 538/1144) "ses uyumunu sağlamak için elifin yâ harfine, fethanın da kesraya yaklaştırılarak telaffuz edilmesi" şeklinde açıklar.⁵

İmâle ses uyumunu sağlamak için harf veya hareke olarak gösterilemeyen ara sesleri belirten bir kavramdır.⁶ İmalenin belirli şartlar altında yapılabilmesi, ancak bu şartlar oluştuğunda da zorunlu olmaması genel kabul görür. Bunun yanında tüm Arap kabileleri tarafından da uygulan-

³ Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî İbn Manzûr; *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 2003, XI, ss. 636-637; Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Curcânî, *Mu'cemu't-tarifât*, Muhammed Sıddik el-Miñşâvî (tahk.), Dâru'l-Fazîle, Kahire 2004, s. 34; İbrahim Muhammed el-Cernû, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2001, s. 49; Ebu'l-Velid Zeynuddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkad el-Ezherî, *Şerhu tasrîh 'ale't-Tavdîh*, Muhammed Basil Uyûnu's-Sûr (tahk.), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, II, s. 639; Mehmet Ali Sarı, "İmâle", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, s. 177.

⁴ Ebû Bişr Sibeveyhî Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb 'Abdu's-Selâm Muhammed Harun* (tahk.), Dâru'l-Cil, Beyrut ts, IV, s. 116.

⁵ Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Sırru sinâ'ti'l-i'râb*, Hasan Handâvî (tahk.), Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1993, s. 52; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *el-Mufasssal fi 'ilmi'l-luga Arabiyye*, Salih Kadâra (tahk.), Dâru'l-Ammâr, Ammân 2004, s. 345.

⁶ İbn Cinnî, *Hasâis*, Muhammed Ali Neccâr (tahk.), Mektebetu'l-İlmiyye, ts, III, ss. 120-121; Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-mufasssal*, İdâretu't-Tibâ'ati'l-Munûriyye, Mısır ts, IX, s. 54; Tâhir Muhammed el-Medenî Ali, "el-Faslu ve'l-faslu beyne 'ilmi'l-kırâât ve ilmi'n-nahvi", (*ed-Doktora fi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbiha*, el-Câmi'atu'l-Urduniyye Kulliyetu'l-Dirâsâti'l-Ulyâ, 2004), s. 88.

maz. Necid bölgesinde Temîm başta olmak üzere Esed ve Kays kabilelerinin lehçesinde yer alırken, Hicaz bölgesinde çoğunlukla rağbet edilmez.⁷

İmâle idcâ' (الإضجاع), bath (البَطْح) veya kesr (الكسْر) terimleriyle de bilinir. Elifin imâlesiz okunmasına tefhîm (التَّفْخِيم) veya nasb (النَّسْب) da denir.⁸

İmâle, büyük ve küçük olarak ikiye ayrılır. Büyük imâle elifin yâ'ya ve fethanın kesraya dönüştürülmeden yaklaştırılması olarak adlandırılırken küçük imâle büyük imâleyle fetha arasında kalarak fethaya daha yakın şekilde dilin yâ'ya meyletmesi olarak tanımlanır.⁹

İmâlenin yapılmasına sebep olan etkenler elif, yâ ve kesrayla ilgili olarak üç ila on arasında değişen sayılarla¹⁰ Arap Dilbilimcilerince ele alındığı görülür. Bunlardan bazıları elifin öncesinde ve sonrasında kesra veya yâ gelmesi; elifin yâ harfinden dönüşmüş olması veya dönüşüm üş gibi bulunması; elifin öncesinde gelen kesrasız harfin fiilin diğer çekimlerinde kesralanması yahut kelimedeki yapılan imâle nedeniyle gerçekleşen ikinci imâle şeklinde sıralanır.¹¹

⁷ İbn Cinnî, *Hasâis*, I, s. 164; Radiyuddin Muhammed b. el-Hasen el-İstirâbâzî, *Şerhu şâfiyeti ibni'l-Hâcib*, Muhammed Nur'ul-Hasan (tahk.), Dârü'l-Kitâbî'l-İlmiyye, Beyrut 1982, III, s. 5; Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşru fi'l-kirââtî'l-aşr*, Ali Muhammed ed-Debâb (tahk.), Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, s. 30-32; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, IX, s. 54.

⁸ Ömer Ali Muhammed ed-Delîmî, Zafer Akidî Fethû el-Ânî, "Mevânî'u'l-İmâle", *Ustâz*, 2012, sayı: 203, ss. 60-61.

⁹ İbn Cezerî, *en-Neşru fi'l-kirââtî'l-aşr*, II, ss. 29-30; el-Cermî, *Mu'cemu ulûmi'l-Kur'ân*, s. 50; Muhammed Rıza Şuşe, "et-Tagayyurâtü's-savtiyye fi kirââtî'l-Kur'âniyye, (*el-Mâcistur fi 'ulûmi'l-islâmiyye 'ilmu'l-asvât*, Câmi'atu Ebû Bekr Kısmu'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, 2014), ss. 27-29; Mehmet Ali Sarı, "İmâle", *DİA*, XXII, s. 177.

¹⁰ İbrahim Rahman el-İrâkî, "el-Hemze ve'l-imâle 'inde Fahreddîn Kabâve", *Kulluyyetü't-Terbiyye lil-'Ulûmi'l-İnsâniyye*, sayı: 61, 2014.

¹¹ Ebû 'Amr ed-Dânî, *el-Fethu ve'l-imâle*, Amr b. Garama el-Amravî (tahk.), yy, ts, ss. 22-25; İbn Serac Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Uşûl fi'n-nahv*, Abdulhusayn el-Fitlî (tahk.), Muessesetu'r-Risâle, ts, III, s. 160-163; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, Receb Osman Muhammed ve Ramazan Abduttevvâb (tahk.), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1998, II, s. 518; Halid Muhammed Ebû Mustafa, "Zâhiratu'l-hemzi ve'l-imâle 'inde'l-kurrâi'l-Kufiyyîn es-selâse 'Asm, Hamza, el-Kisâi, (*el-Mâcistur fi 'ulûmi'l-lugaviyye 'ilmu'l-asvât*,

İmâleyi engelleyen durumlar ise elifin yakınında isti'lâ¹² harflerinin, fethalı veya dammeli râ'nın ya da şeddeli bir harfin bulunması şeklinde ortaya konulur. Kesralı râ harfinin ise elife yakın olduğu müddetçe isti'lâ harflerinin engellemesini kaldırarak imâleyi serbest hale getireceği vurgulanır.¹³ İsim ve fiillerin aksine harflerde imâle yapılmayacağı görüşü hâkimdir.¹⁴

Kıyâsî olmamasına rağmen النَّاسِ الْحَجَّاجِ gibi bazı kelimelerin imâleyle okunduğu da görülür.¹⁵

2. Müberred'in İmâle Hakkında Görüşleri

Müberred (ö.286/900) imâleyi "elifin yâ harfine yaklaştırırlar okunması" şeklinde tanımlar ve müstakil bir konu olarak beş bölümde ele alır.¹⁶ Asıl veya zâid harf olarak kelimedede bulunan tüm eliflerin nasb edilmesini ana kural olarak belirler ve câiz (جَائِزٌ) olarak niteler. Bunun yanı sıra sadece belirli şartlar çerçevesinde elifin imâleyle okunabileceğini belirtir.¹⁷

Müberred, فاعِلِ vezninde zâid eliften sonra sürekli kesra hareketine sahip bir 'ayn harfi bulunmasından dolayı imâleyle okunan رَجُلٌ عَالِمٌ، سَالِمٌ şeklinde tanımlar ve müstakil bir konu olarak beş bölümde ele alır.¹⁶ Asıl veya zâid harf olarak kelimedede bulunan tüm eliflerin nasb edilmesini ana kural olarak belirler ve câiz (جَائِزٌ) olarak niteler. Bunun yanı sıra sadece belirli şartlar çerçevesinde elifin imâleyle okunabileceğini belirtir.¹⁷

Câmi'atu'l-İslâmiyye Kısmu'l-Lugati'l-Arabiyye, 2011), ss. 136-138; 'Abdulbedi ez-Zeybânî, "el-Cevânibu's-savtiyye fi kitâbi'l-ihticâc lil-kirâât", (ed-Doktora fi'l-dirâsâti'l-Kur'âniyye, el-Câmi'atu Haleb Kulliyetu'l-Âdâb ve 'Ulûmi'l-İnsâniyye, 2005), ss. 183-185.

¹² Nazife Nihal İnce, "Hicri İlk Dört Asırda Arap Dili Sesbilim Çalışmaları", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), s. 94.

¹³ Sibeveyhî, *el-Kitâb*, IV, ss. 128-130; el-İstirâbâzî, *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, III, s.14-15; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, IX, ss. 48-52, 65.

¹⁴ Sibeveyhî, *el-Kitâb*, IV, ss. 138-140.

¹⁵ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, IX, s. 53.

¹⁶ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberred, *el-Muktedab*, Abdulhâlik Udayme (tahk.), Âlemu'l Kutub, Beyrut 2010, III, ss. 42-54.

¹⁷ Müberred, *el-Muktedab*, III, s. 42.

imâlenin daha da gerekli (أَلَزَمُ) olduğunu vurgular. Yâ ve kesra sayısı daha çok olan kelimelerde imâlenin nasba göre çok daha güzel (أَحْسَنُ) olduğunu ifade eder. Bunun yanında ana kural olarak belirttiği nasbın da her durumda câiz (جَائِزٌ) olduğunu hatırlatır.

Müberred'in imâleyi nasbla kıyaslayarak göreceli bir üslupla ele aldığı görülür. Öncelikle içerisinde vezin dolayısıyla sabit bir kesra bulunan ve imâleyi engelleyen bir durumu olmayan kelimeler incelenir. Bu halde nasb yapılamayacağı fikrinin oluşmasını önlemek için de imâle gibi nasbın da güzel olduğu vurgulanır. Öncesinde kesra gelen eliflerin imâlesi câiz görülürken, kesra ve yâ'nın birlikte geldiği kelimelerde daha fazla neden oluşması sonucu imâlenin gerekliliğinin daha da arttığı أَلَزَمُ kelimesiyle ifade edilir. Yâ ve kesra sayısı fazlaştıkça imâlenin nasba göre daha güzel olduğu أَحْسَنُ kelimesiyle bildirilir.

152

OMÜİFD

Müberred, فَعِلٌ vezninde gelen ecvef fiillerdeki eliflerin imâlesinin câiz ve güzel (حَسَنٌ و جَائِزٌ) olduğunu belirtir. İmâleyle okunan صَارَ بِمَكَانِ كَذَا، örneklerinde geçen صَارَ ve fiillerindeki eliflerin aslen yâ harfinden dönüştüğünü ve bunun صِرَتْ ile بَعَثَ çekimlerinde görüldüğünü söyler. Elifi yâ harfinden dönüşen kelimelerde imâlenin daha güzel (أَحْسَنُ), elifi vâv harfinden dönüşenlerde ise onlar kadar olmasa da iyi (حَيِّدٌ) olduğunu ifade eder. Aslı yâ olan eliflerin imâle için iki gerekçesi, aslı vâv olanların ise فَعِلٌ vezninden gelmeleri nedeniyle sadece bir gerekçesinin olduğunu vurgular. Diğer bir örneğinde ise خَافَ زَيْدٌ، خَافَ زَيْدٌ cümlelerinde geçen مَاتَ ve خَافَ fiillerinin مَاتَ¹⁸ ve خَفَّتَ¹⁹ şeklinde çekimlenmesi nedeniyle 9 ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي âyetinde de olduğu gibi imâleyle okunduğunu dile getirir. Ancak مَاتَ fiili مَاتَ olarak çekimlendiğinde damme nedeniyle imâlenin câiz olmayacağını (لَمْ تُجْزِ) dile getirir.

Müberred فَعِلٌ vezninde gelen ecvef fiillerin imâlesini güzel olarak حَسَنٌ şeklinde tanımlarken bu fiillerden illet harfi yâ olarak gelenlerin

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, s. 148.

¹⁹ İbrahim, 14/14.

imâlesinin vâv olarak gelenlere nazaran daha güzel olacağını أَحْسَنُ kelimesiyle ifade ettiği görülür.

Müberred, elifi yâ harfinden dönüşen isim ve fiillerde imâle yapılmasının güzel (حَسَنٌ) olduğunu, ancak زَمَى، سَعَى، قَضَى örneklerinde olduğu gibi lâm harfi olarak gelmesi nedeniyle vakıf yapılan elifin imâlesinin daha da güzel (أَحْسَنُ) olacağını belirtir. Bu tür nâkıs kelimelerin dört, beş veya daha çok harfli vezinlere taşındıklarında imâle yapılmasının gereğinin daha açık (أَبِينُ) ortaya çıkacağı görüşünü taşır. Zira aslı vâv olan eliflerin bile مَلْهِيَانٍ، مَغْرِيَانٍ، أَعْرَيْتَ örneklerinde görüldüğü gibi bu vezinde yâ'ya dönüşeceğini söyler. Yâ harfi kelimedede daha kuvvetli (أَمْكُنُ) olarak bulunduğu imâlesinin de daha büyük oranda gerçekleşeceğini vurgular. Eliflerinin aslı vâv olan دَعَا، عَزَا، دَعَا gibi üç harfli nâkıs fiillerde ise imâlenin kabîh (فَيْبِحَةٌ) olduğunu, ancak bu fiillerin üç harften fazla vezinlere taşındıklarında أَعْرَى örneğinde olduğu gibi imâleyle okunmaları nedeniyle çok uzak bir kullanım olsa da sülâsilerinde imâle yapılmasının câiz olduğunu (يَجُوزُ عَلَى بُعْدٍ) ifade eder.

Müberred, “yâ harfinden dönüşen isim ve fiillerde imâle yapılmasını” daha önce أَحْسَنُ (daha güzel) olarak belirttiği halde burada حَسَنٌ (güzel) olarak niteler. Lâmel-fiil olarak kelime sonunda gelen eliflerin imâlesini de bu durumla kıyaslar ve أَحْسَنُ (daha güzel) olduğunu söyler. Olumsuz gördüğü ancak çok az da olsa cevaz verdiği durumları فَيْبِحَةٌ، بَعْدٍ، فَيْبِحَةٌ şeklinde ifade eder.

Müberred, sülâsî fiillerin فَعَلٌ vezninden أَفْعَلٌ veznine geçtiği gibi isimlerde vezin değişikliği olmaması nedeniyle elifleri aslen vav olan عَصَا، قَفَا gibi kelimelerde imâlenin câiz olmadığını (لا يَجُوزُ)، elifleri aslen yâ olan رَحَى، نَوَى، نَوَى gibi sözcüklerde ise imâlenin uygun olduğunu (يَصْلُحُ) belirtir. Aynel-fiilindeki elifi aslen vâv olarak gelen جَالٌ ← جُلْتُ، طَالٌ ← طَلْتُ، جَالٌ ← جُلْتُ gibi fiillerin جَفْتُ örneğinde olduğu gibi فَعَلٌ vezninde gelmemesi nedeniyle imalelerinin uygun olmadığını (لا يَصْلُحُ) ifade eder.

Müberred, elifleri aslen vâv olan isimlerde ve فَعَلٌ vezninde gelmeyen ecvef-i vâvî fiillerde imâleyi olumsuz değerlendirerek لا يَجُوزُ ve لا يَصْلُحُ

fiilleriyle reddeder. Elifleri aslen yâ olan isimlerin imâlesini uygun gördüğünü ise يَصْلُحُ fiiliyle açıklar.

Müberred imâle konusunu altı başlık altında; dört harfli kelimelerde imâle, imâleyi engelleyen harfler, râ harfi bulunan kelimelerde imâle, vakıf hâlinde imâle, kıyâsî olmayan imâle müphem isimlerde ve harflerde imâle olarak inceler.

1.1. Dört Harfli Kelimelerde İmâle

Müberred, dört harfli kelimelerin asli veya zâid olarak kelime sonunda bulunan eliflerinde imâle yapılmasını câiz (جائزٌ) görür. Bu durumda üç tip kelimenin aşağıda belirtildiği şekilde geldiğini söyler.²⁰

1. Elifleri yâ harfinden dönüşen kelimelerde imâle câizdir (جائزٌ).

Örnek: سَعَيْتٌ ← مَسْعَى ve رَمَيْتٌ ← مَرْمَى

2. Konumları gereği yâ harfine dönüşen, ancak asılları vâv olan eliflerin imâleleri câizdir (جائزٌ).

Örnek: عَزَوْتُ ← مَعْرَى ← مَعْرِيَانِ ، لَهَوْتُ ← مَلْهَى ← مَلْهَيَانِ

3. Müenneslik için zâid olarak gelen elif asıl harf gibi değerlendirilir.

Örnek: حَبْلَى ← حَبْلِيَانِ ← حَبْلِيَاتِ ، سَكْرَى ، سُكَاعَى

Mülhak olarak zâid gelen eliflerin tamamı da asıl harf gibi değerlendirilerek yâ'ya dönüştürülür.

Örnek: حَبْطَى ← حَبْطِيَانِ ، أَرْطَى ← أَرْطِيَانِ ، مَعْرَى ← مَعْرِيَانِ

Müberred dördüncü harf olarak gelen eliflerin tamamının imâleyle okunmasını uygun bularak جائزٌ olarak niteler. Verdiği örneklerle elifi aslen vâv olan kelimelerle zâid olanları kıyaslar. Aslı vâv olan harflerinin bile dördüncü harf veya sonra geldiğinde yâ'ya dönüştüğü bir durumda zâid olarak gelenlerin daha öncelikli olarak (أولَى) yâ'ya dönüşeceği görü-

²⁰ Bu konu, Dört Harfli Kelimelerde Asli veya Zâid Harf Olarak Bulunan Elifler Bâb'ında ele alınır. Bk. Müberred, *el-Muktedab*, III, s. 45.

şünü taşır. Bu nedenle isim veya fiillerde dördüncü harf veya daha sonra gelen elif-i maksurelerin imâleyle okunacağını ifade eder.

1.2. İmâleyi Engelleyen Harfler

Müberred, isti'lâ harflerinin şâd (ص), dâd (ض), tâ (ط), zâ (ظ), kâf (ق), hâ (خ), ğayn (غ) olmak üzere yedi tane olduğunu ve bu harflerin dilin damağa ulaşmasıyla telaffuz edildiğini belirtir. İmâlenin ise “elifi kesraya veya yâ'ya benzetmek için yaklaştırmak” anlamında istilâhî bir mânâ taşıdığını hatırlatır. Bu nedenle mahreçleri açık olan isti'lâ harflerinin fethaya daha yakın olduğunu, kesraya ve yâ harfine ise uzak kaldığını söyler. Bu harflerin bulunmadığı هَذَا عَلِيٍّ، هَذَا عَلِيٍّ örneklerinde imâle yapıldığını, ancak ضَائِبٌ ضَائِبٌ، ضَائِبٌ ضَائِبٌ gibi ayne'l ve lâme'l-fiil olarak buldukları kelimelerde imâleyi engellediklerini vurgular.²¹

Müberred, isti'lâ harflerinin fâu'l-fiil olarak قَاسِمٍ، صَالِحٍ، طَالِعٍ örneklerinde görüldüğü gibi elife yakın gelmeleri nedeniyle; eliften sonra geldiklerinde ise konuşan kişinin dilinde oluşacak düşüştü sonra tekrar yükselişi güçleştirerek daha da engelleyici (أَمْنَعُ) bir pozisyon oluşturacağı için imâleyi câiz (جَائِزٌ) görmez. İsti'lâ harfleri kesralı olup elifle aralarında bir harf bulunduğu ise kesranın elife isti'lâ harflerinden daha yakın olması nedeniyle قَفَافٍ، صِفَافٍ kelimelerinde olduğu gibi imâlenin güzel (حَسَنَةٌ) olacağını, bunun yanı sıra içerisinde isti'lâ harfi bulunan bu kelimelerin nasb edilmesinin de güzel (حَسَنٌ جَدًّا) olduğunu ifade eder.

Müberred, eliften sonra gelen isti'lâ harflerinin imâleye daha çok mâni olduğu değerlendirmesini أَمْنَعُ ism-i tafdîliyle belirtir. İmâlenin yapıldığı her durumda nasbın da câiz olduğu ana kuralı çerçevesinde kesranın elife isti'lâ harflerinden daha yakın olması nedeniyle imâlenin güzel olduğu durumlarda da nasbın güzel olduğunu حَسَنٌ جَدًّا ifadesiyle ortaya koyar.

Müberred, isti'lâ harflerinin kesralı bir harften sonra gelip kendileri gibi mahreci açık olan elife daha yakın olduklarında رَقَابٍ، رَقَابٍ örnek-

²¹ Bu konu, İmâleyi Engelleyen Harfler Bâbı'nda ele alınır. Bk. Müberred, *el-Muktedab*, III, ss. 46-47.

rinde olduğu gibi imâlenin câiz olmadığını (لَمْ تَجُزْ) ve رصاص kelimesinde olduğu gibi kesralı râ geldiğinde bile sadece nasb yapılacağını söyler (لَا يَكُونُ إِلَّا اللَّصْبُ). İsti'lâ harfleri eliften bir veya iki harf sonra geldiğinde bile صَنَابِيخُ ve صَنَابِيخُ örneklerinde olduğu gibi imâle yapılamayacağını belirtir (لَمْ تَكُنْ إِمَالَةً). İsti'lâ harfinden önce kesra geldiğinde ise قَفَاف ve صِفَاف örneklerinde olduğu gibi neden imâle yapılmadığı sorusunu yanıtlar. Bu tür kelimelerde isti'lâ harfinden sonra dilde düşüş gerçekleştiğini, ancak صَنَابِيخُ gibi kelimelerde eliften sonra gelen kesra nedeniyle daha da kuvvetlenen düşüş sonrası dilin tekrar yükselişinde zorluk yaşanacağı gerekçesi çerçevesinde imâle yapılamamasının nedenini açıklar.

Müberred, isti'lâ harfleri eliften sonra geldiğinde imâle yapılamayacağı görüşünü لَمْ تَجُزْ "Câiz olmaz." ve لَمْ تَكُنْ إِمَالَةً "İmâle olmaz." şeklinde kesin bir dille ortaya koyar.

Müberred, مَرَزَتْ بِمَالٍ لَكَ، مَرَزَتْ بِبَابٍ ve مَالٍ kelimelelerinde gelen eliflerin aslen vâv olduklarının ve مَوَّلَتْ ve مَوَّلَتْ fiillerinde görülmesi nedeniyle imâlelerini güzel olarak değerlendirmez (لَيْسَ بِالْحَسَنِ). Bu kelimelerin kesralı irâb hareketlerinin sabit olmadığını, bu nedenle zâid eliften sonra gelen فَاعِلْ veznindeki kesralı ayn harfi gibi değerlendirilemeyeceklerini, sadece mecrûr olduklarında ve vasıl halinde kesralı olacaklarını belirtir. Bunun yanında hareketleri sabit olmayan ancak eliflerinin yâ'dan dönüştüğü أُنْيَابٌ، نُيَيْبٌ، نُيَيْبٌ örneklerinde görülen نَابٌ، غَابٌ، غَابٌ kelimelerinin (صَلَحَ) هذا نَابٌ غَابٌ، هذا نَابٌ غَابٌ şeklinde imâleyle okunmasını uygun bulur (أَحْسَنُ) olacağı görüşündedir. Yâ harfi veya kesra hareketinin sabit olarak bulunduğu kelimelerde imâle yapılmasının daha gerekli olduğunu (الزَّمُّ)، bu tür kelimelerde imâleyi sadece isti'lâ harflerinin önleyeceğini belirtir.

Müberred, ayne'l-fiili vâv olan مَالٌ ve نَابٌ kelimelerinde imâlenin uygun olmamasına rağmen sonları meksûr olmaları nedeniyle لَيْسَ بِالْحَسَنِ ifadesiyle güzel olmamakla birlikte câiz olduklarını söyler. نَابٌ ve غَابٌ gibi ayne'l-fiilleri yâ olan kelimelerin imâleyle okunabilecekleri görüşünü de صَلَحَ fiiliyle açıklar. Ancak her ne kadar elifleri yâ'dan gelse de gerek irâb hareketi gerek bunun dışında sözcük içerisinde kesra gelmemesi nede-

niyle nasb yapılmasının daha iyi olacağını أَحْسَنُ ism-i tafdüliyle ifade eder. Kesra harekesinin veya yâ harfinin sürekli bulunduğu kelimelerde imâle- nin daha gerekli olduğunu أَلَزَمُ ism-i tafdüliyle vurgular.

1.3. Râ Harfi Bulunan Kelimelerde İmâle

Müberred, râ harfinin dilin iki defa yükselmesiyle telaffuz edilen tekrarlı bir harf olması nedeniyle iki harf gibi değerlendirir. Bu harfin eliften sonra kesralı olarak geldiği عَارَفَ هَذَا عَارِمًا kelimelerinde imâle yapılmasının fâil (فَاعِلٌ) vezninde kesrası sabit gelen عَارِدٌ kelimesinden daha gerekli (أَلَزَمُ) olduğu görüşünü dile getirir. Öncesinde isti'lâ harfi bulunan eliften sonra kesralı bir râ geldiğinde قَاسِمٌ kelimesinde yapılamayan imâlenin râ harfi nedeniyle هَذَا قَارِبٌ örneğinde yapılmasını iyi olarak (حَسُنْتَ) niteler. Öncesinde isti'lâ harfi bulunan eliften sonra kesralı bir harf ve meksûr bir râ bulunan kelimelerde imâle yapılmamasını daha güzel (أَحْسَنُ) görür. Bu nedenle isti'lâ harflerinin elife yakın, râ'nın ise uzak kaldığı مَزْرُوتٌ بَقَادِرٍ örneğinde nasbın daha güzel (أَحْسَنُ) olduğunu belirtir.²² Müberred, bu gerekçe nedeniyle قَادِرٌ kelimesinin geçtiği aşağıdaki beytin imâle için istişhâd edilmesini yanlış bulur.²³

عَسَى اللَّهُ يُعْطِي عَنْ يَلَدِ ابْنِ قَادِرٍ بِمُنْهَمِرٍ جَوْنَ الرَّبَابِ سَكُوبٌ²⁴

“Umulur ki Allah yağmur dolu kocaman kara bulutlar (göndererek) İbn Kâdir'in memleketine (gitmeye) muhtaç etmez”

Müberred, daha önce de عَارِدٌ sözcüğünü kastederek “yâ harfi veya kesra harekesinin sabit olarak bulunduğu kelimelerde imâle yapmak daha gereklidir (أَلَزَمُ).” denmişti. Burada da عَارَفَ هَذَا عَارِمًا kelimelerinde imâlenin عَارِدٌ sözcüğünden daha gerekli (أَلَزَمُ) olduğunu belirtir. Râ'yı iki harf olarak değerlendirmesi de bu harfin kesralı olduğunda imâlesi için büyük bir gerekçe oluşturur. İçerisinde isti'lâ harfi olan قَاسِمٌ kelimesinde imâleyi câiz (جَائِزٌ) görmezken içerisinde isti'lâ harfiyle birlikte eliften hemen sonra gelen bir râ harfi bulunan هَذَا قَارِبٌ sözcüğünde imâleyi güzel

²² Bu konu, Râ Harfi Bulunan Kelimelerde İmâle Bâbı'nda ele alınır. Bk. Müberred, *el-Muktedab*, III, ss. 48-51.

²³ Sibeveyhî, *el-Kitâb*, IV, ss. 138-139; İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, s. 165.

²⁴ Bu beyit Hudbe b. Hısrum'a nisbet edilir. Bk. Müberred, *el-Muktedab*, III, s. 48; Sibeveyhî, *el-Kitâb*, III, 159; IV, 139; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, s. 154.

(حَسُنْتُ) görür. Ancak bu durumda elifle aralarına kesralı bir harf girdiğinde dahi râ'nın isti'lâ harfine göre eliften daha uzak kalması nedeniyle imâlesinin terkinin daha güzel olacağını أَحْسَنُ kelimesiyle ifade eder. Bu cümlelerin "nasbın daha güzel olduğu" şeklinde olumlu bir yapı yerine "imâlenin terkinin daha güzel olduğu" şeklinde olumsuz bir formda geldiği görülür.

Müberred, öncesinde isti'lâ harfi bulunmayan, eliften sonra aralarında kesralı bir harf bulunan meksûr bir râ harfinin geldiği مِنَ الْكَافِرِينَ gibi kelimelerde imâle yapılmasının tercih edildiğini söyler (اخْتِيرَ). Bu kelime مِنَ الْكَافِرِينَ şeklinde müfred geldiğinde ise الْكَافِرِينَ kelimesi kadar olmasa da imâle yapılmasının güzel (حَسَنَةٌ) olduğunu ifade eder. Bunun sebebini الْكَافِرِينَ kelimesindeki râ'nın, sonrasında gelen yâ harfi nedeniyle cer, nasb, vakıf ve vasıl halinde kesra olmasına, ancak الْكَافِرِينَ kelimesinde yâ harfi bulunmadığı gibi sonundaki kesranın da sadece cer durumunda vakıf yapılmadığı zaman gelmesine bağlar.

158

OMÜİFD

Müberred, daha önce "yâ harfi veya kesra harekesinin sabit olarak bulunduğu kelimelerde imâle yapmak daha gereklidir (الزَّمَّ)." şeklinde açıklamıştı. Şimdi ise râ nedeniyle belirtilen nitelikten daha iyi durumda olan الْكَافِرِينَ kelimesinin imâlesini sadece "iyi" anlamında حَسَنَةٌ olarak niteler. الْكَافِرِينَ kelimesinin imâleyi gerektiren sebeplerinin çokluğu nedeniyle imâle yapılmasının nasbına göre daha ağır bastığı إِمَالَةُ الْأَلْفِ لَفْظًا بِأَخْتِيارٍ belirlenir. Burada ise ism-i tafdîl kullanmaz bunun yerine aynı anlam أَخْتِيارٍ "seçildi" meçhul fiili kullanılarak verilir.

Müberred, الْكَافِرِينَ جَائِي الْكَافِرُ örneğinde ise imâle ve nasbı eşit (اسْتَوَتْ) görerek bir tercihte bulunmaz. İmâle yapılmasının nedenini الْكَافِرِينَ kelimesindeki fâ harfinin kesralı olmasına bağlarken nasb yapılmasını kelime sonunda gelen râ harfinin dammeli iki harf olarak sayılmasıyla açıklar. Bu durumu mansûb olan رَأَيْتَ الْكَافِرِينَ örneğinde de geçerli görür.

Müberred, فُلَانٌ بِأَسْوَءِ يَدَيْهِ، نَاعِقٌ örneğinde isti'lâ harfleri nedeniyle imâle yapılmayacağını, bu durumda isti'lâ harfinden önce tekrîr sıfatı nedeniyle iki harfsayılan râ harfi geldiğinde bile bir değişiklik olmayaca-

ğını belirtir. هَذَا قَرَابُ سَنِيكَ örneğinde ise râ harfi fethalı olsa da bir harf hükmünde olduğu için imâlesini uygun bulur (صَلَّح).

Müberred, fethalı râ harfinden önce gelen kesranın bu harfin etkisini azaltması nedeniyle imâle yapılmasında sakınca görmez.

Müberred, Temîmlilerin فَعَالٍ vezninde müennes olarak gelen özel isimleri, diğer gayr-i munsarifler gibi مَرَزَتْ بِحَدَامٍ، رَأَيْتُ حَدَامٍ gibi örneklerinde olduğu gibi kullanmayı tercih ettiklerini (يُحْتَارُونَ), Hicazlılar'ın ise bu tür sözcükleri her zaman sonu kesralı olarak بِحَدَامٍ مَرَزَتْ حَدَامٍ şeklinde kullandıklarını belirtir. Sonu râ ile biten kelimeler söz konusu olduğunda ise imâleyle telaffuzlarının daha hafif (أَخْفُ) olması nedeniyle Temîmlilerin bu duruma özel olarak Hicazlıların görüşünü benimsediklerini (اِحْتَارَتْ) söyler.

Müberred, فَعَالٍ vezninde gelen ve râ ile son bulan isimlerin daha hafif gelmesini أَخْفُ ism-i tafdüliyle belirtir.

Müberred, Temîmlilerin bu kelimeleri مَرَزَتْ حَضَارٍ، طَلَعَتْ حَضَارٍ، هذه حَضَارٍ gibi kesralı olarak imâleyle telaffuz ettiklerini aktarır. Temîm kabilesinden el-Farazdak'ın²⁶ mansub olmasına rağmen kesra üzerine mebni olarak kullandığı سَفَارٍ sözcüğüyle istişhâd eder.

مَنْى مَا تَرَدُّ يَوْمًا سَفَارٍ تَجْدُ بِهَا أَدْيَهُمْ يَرْمِي الْمُسْتَجِيرَ الْمَعْوَرِ²⁷

“Her ne zaman Sefâri'ye gitsen, Udeyhim'i (su almaya gelenleri diley-
le) taşıyarak işlerinden alıkoyarken bulursun.”

Müberred, Temîmlî bir grubun فَعَالٍ vezninde gelen bu tür kelimeleri de kendi lehçelerine göre kullandıklarına dâir el-Aşâ'nın²⁸ aşağıdaki beytiyle istişhâd eder ve mecrûr olduğunda kesralı ve merfu' olduğunda dammeli gelen وَبَرٍ kelimesini şahid getirir.

²⁵ حَضَارٍ: Yemende bir dağ، سَفَارٍ: Bir su kuyusunun ismi.

²⁶ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Ankara: İmaj Yayınları, 1993, s. 47.

²⁷ Müberred, *el-Muktedab*, III, s. 50; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII, s. 198.

²⁸ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 47.

وَمَرَّ دَهْرٌ عَلَى وَبَارٍ فَهَلَكْتَ جَهْرَةً وَبَارٌ²⁹

“Vebâr üzerinden uzun yıllar geçti. Zorbalıkla yok olup gitti Vebâr.”

1.4. Vakıf Hâlinde İmâle

Müberred, öncesinde yâ ve fetha gelen eliflerin imâleyle okunduğunu belirtir. رَأَيْتَ زَيْنًا، رَأَيْتَ زَيْنًا نَعِمَ اللهُ örneğinde görüldüğü gibi tenvinle biten ve yâ harfi bulunan kelimelerde vakıf halinde ortaya çıkan eliflerin de نَعِمَ اللهُ şeklinde imâleyle okunmasını güzel (حَسَنَةً) olarak değerlendirir. Vasıl halinde ise elifin yerini tenvin alması nedeniyle imâle olamayacağını (لا إِمَالَةَ) belirtir. هذا عِمْرَانُ örneğinde ise ‘ayn harfindeki kesra nedeniyle imâle yapılmasını güzel (حَسَنَةً) bulur. Bu örnekte râ’nın yerine isti’lâ harflerinden biri geldiğinde elife yakınlığı ve ayrıca fethalı olması nedeniyle imâleyi kesinlikle uygun görmez (لَمْ تُصَلِّحْ).³⁰

Müberred, vakıf halinde ortaya çıkan elifin vasıl halinde kelimeye imâle yapılacak elif kalmaması nedeniyle imaleden söz edilemeyeceğini mutlak olumsuzluk bildiren cinsini nefyeden lâ ile “لا إِمَالَةَ” şeklinde belirtir.

Müberred, هَذَا مُسْلِمَانٌ örneğinde ise lâm harfinin kesrası nedeniyle imâle yapılmasını uygun (صَلِّحْ) bulur. Kelimenin vasıl halinde nûn harfine kesra geleceği bilgisinin imâlenin güzelliğini artıracak olduğunu belirtir. مُصَلِّحَانُ veya مُكْرَمَانُ kelimelerinde vakıf durumunda kesra veya yâ olmaması nedeniyle imâlenin güzel olmayacağını (لَمْ تُحَسِّنْ), vasıl halinde ise مُصَلِّحَانِ ve مُكْرَمَانِ kelimelerinde kesra telaffuz edileceği için uzak bir kullanım (بَعِيدَةً) olsa da imâlenin güzel olacağını (حَسَنَةً) ifade eder. Kesra ve yâ olmadığı gerekçeyle رَأَيْتَ عَيْبًا örneğindeki عَيْبًا sözcüğünde vakıf halinde imâle yapmaz.³¹

Müberred, بَعِيدَةً “uzak bir kullanım” olarak yaptığı değerlendirmenin yanında حَسَنَةً “güzel” şeklinde bir ifadeyi *el-Muktedab* adlı eserinde sadece burada kullanır. Diğer yerlerde bu ifadeyle birlikte olumsuz veya

²⁹ Bk. Sibeveyhî, *el-Kitâb*, III, s. 279; Müberred, *el-Muktedab*, III, s. 50; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, s. 143.

³⁰ Müberred, *el-Muktedab*, III, s. 50-51.

³¹ Sibeveyhî, imâle yapılmamasının nedenini kesra ile elif arasında ikinci bir fethanın bulunmasına bağlar. Bunun yanında sayıları az da olsa bir grubun imâle yaptığını söyler. Bk. Sibeveyhî, *el-Kitâb*, IV, ss. 125, 134.

“câizdir” ibâresi görülür. Bu nedenle ifadenin “çok uzak olsa da veya çok yerinde olmasa da câizdir.” şeklinde anlaşılması gerekir.³² Ayrıca لَمْ تَحْسُنْ “güzel değildir” ifadesinden câiz olacağı sonucu da çıkar. Ancak مُصَلِّحَانُ veya مُكْرَمَانُ kelimelerinde vakıf durumunda kesra ve yâ olmaması nedeniyle imâle yapılması için hiç bir gerekçe oluşmaz. Burada لَمْ تَحْسُنْ ifadesi لَمْ تَجُرْ şeklinde anlaşılmalıdır.

Müberred, نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ النَّارِ cümlesindeki النَّارِ kelimesinde râ'nın tekrarlı bir harf olduğunu, ancak sadece vasıl halinde kesranın ortaya çıkması nedeniyle imâle yapılmayacağını (لَمْ تَكُنْ) belirtir. أَعْرَقْتَهُ النَّارُ ve وَعِدَ الْكَافِرُونَ النَّارَ cümlelerinde geçen النَّارِ sözcüğünde vasıl halinde bile râ harfinin kesralı olmaması nedeniyle imâle yapılmayacağını (لَمْ تَكُنْ) söyler.

1.5. Kıyâsî Olmayan İmâle

Müberred, هَذَا رَجُلٌ حَجَّاجٌ cümlesinde حَجَّاجٌ kelimesinin bir gerekçesi olmaması nedeniyle imâleyle okunmasını câiz görmez (لَمْ تَجُرْ). Ancak güzel bir kullanım olmasa da (لَيْسَ بِالْحَسَنِ), الْحَجَّاجِ olarak özel isim şeklinde kullanıldığında mârifeyle nekranın, isimle sıfatın birbirinden ayrılması için çoğu Arap tarafından (أَكْثَرُ) imâleyle okunduğunu söyler, ancak nasb yapılmasını daha iyi ve kıyâsa daha uygun bulur (أَحْسَنُ و أَقْبَسُ).

Müberred, حَجَّاجٌ kelimesinin çok kişi tarafından imâleyle okunduğunu أَكْثَرُ kelimesiyle ifade eder. Bu kelimeyle imâleyle okumanın daha doğru olduğu anlamını vermez. Başlangıçta bu kelimenin imâlesini câiz görmeyerek لَمْ تَجُرْ ibâresiyle bu durumu reddeder. Sonra çok kişinin imâleyle okumasına rağmen bunun güzel bir kullanım olmadığını لَيْسَ بِالْحَسَنِ ibaresiyle belirtir. Daha sonra yaptığı kıyaslamayla nasb yapılmasının imâleyle göre daha güzel olduğunu أَحْسَنُ kelimesiyle, kıyâsî olarak da daha uygun olduğunu da أَقْبَسُ kelimesiyle belirtir. Müberred, لَيْسَ بِالْحَسَنِ ifadesiyle imâleyi câiz görmediği gibi أَقْبَسُ ve أَحْسَنُ kelimeleriyle nasbın daha iyi ve kıyasa daha uygun olduğunu ifade ederken imâleyi de iyi ve kıyâsî bir konuma almaz. Olumsuz gördüğü durumu “iyi değil”, “bu ondan daha iyi ve kıyasa uygun” olarak niteleyen kavramlar kullanır.

³² Müberred, *el-Muktedab*, II, ss. 19, 85, 255; III, 61, 104; IV, 185.

1.6. Müphem İsimlerde ve Harflerde İmâle

Müberred, müphem isimlerle hece harflerine ait isimlerin imâleyle okunacağını belirterek رَاءٌ تَاءٌ, تَاءٌ رَاءٌ, هَذَا عَبْدُ اللَّهِ, بَاءٌ تَاءٌ, تَاءٌ بَاءٌ örneklerini verir.³³ Harflerde imâlenin uygun olmaması (لَا تَصْلُحُ) nedeniyle müphem isimler için de nasb yapılması gerekli görüldüğünde (الرَّم) harflerle karışacaklarını belirtir.

Müberred, isimlerle harfleri ayırarak harflerde imâleyi uygun görmez. Bazen isim bazen de harf olarak kullanılan sözcüklere ait değerlendirmeleri de aynı yöndedir.

Müberred, ما'nın harflere benzeyen bir isim olduğunu ve sadece beraberinde sıla cümlesi geldiğinde, soru veya şart bildirdiğinde isim olarak kullanılması nedeniyle bu yönünün zayıf olduğunu belirterek imâle yapılmayacağını; nefy halinde ve zâid olduğunda ise zaten isim olmadığını 162 OMÜİFD 34 قِيمًا نَقَضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ âyetini şahid göstererek dile getirir. إِمَّا ve حَتَّى gibi isim olmayan harflerde imâleyi hatalı (خَطَاءٌ) bulduğunu belirtir. مَتَى'nın ise zaman zarfı olduğunu, sadece zamanın anlaşılması için kullanılan zaman ismi olması nedeniyle de imâleyle okunacağını (تَمَال) söyler.

Müberred, müphem isimlerin ve harflerin imâlesini açıklarken ism-i tafdil kullanmaz. İmâleyi yanlış bulduğunda "خَطَاءٌ" hatalı, "لَا تَصْلُحُ" uygun değil" ifadelerini, doğru gördüğünde ise تَمَال "imâle yapılır" fiilini kullanır.

Müberred, fiil olması nedeniyle عَسَى kelimesinde imâle yapılmasını iyi olarak niteler (جَدِيدَةٌ). Bu kelimenin fiil olduğunu ve elifinin رَمَى ← رَمَيْتِ olarak niteler (جَدِيدَةٌ). Bu kelimenin fiil olduğunu ve elifinin رَمَى ← رَمَيْتِ şeklinde yâ'dan dönüştüğünü belirtir. رَمَى'nın harf olması nedeniyle عَلَى'nın ise عَلَيْهِ'nin "Onun üzerinden geldim." cümlesinde görüldüğü gibi عُلُوْتُ fiilinden gelen bir isim olması nedeniyle imâlesinin uygun olmadığını söyler (لَا تَصْلُحُ). Müberred, bir beyitle istihsân ederek عَلَيْهِ'nin isim olarak kullanıldığına şahid gösterir.

³³ Bu konu, Müphem İsimlerde ve Harflerde İmâle Bâbı'nda geçer. Bk. Müberred, *el-Muktedab*, III, ss. 52-54.

³⁴ el-Mâide, 5/13; en-Nisâ, 4/155.

عَدَّتْ مِنْ عَلَيْهِ بَعْدَمَا نَمَّ خَمْسَهَا نَصِلُ وَعَنْ قَيْضٍ بَيْدَاءَ مَجْهَلٍ³⁵

“Güvercin susuzluktan karnı guruldayınca (susuzluğunu giderip hızlı bir şekilde geri dönmek üzere) yumurtasının üzerinden hiçbir işaret bulunmayan çöle (doğru uçarak) gitti.”

Müberred, mâna harfi olarak kullanılan عُلَى harf-i ceriyle عَلُوْتُ fiilinden türemiş bir isim olan عُلَى yı birbirinden ayırır. Ancak elifi vâv harfinden gelen ve isim olan عُلَى nın imaleyle okunmayacağını söyler.

Müberred'in yaptığı açıklamalar doğrultusunda çekimsiz isimler ve harflerin imâlesi hakkındaki aşağıdaki örnek tablo oluşturulmuştur.

مَتَى	Zaman İsmi	بَاءٌ، تَاءٌ، رَاءٌ...	Hece İsimleri	İmâle Yapılabilir.
عَسَى	Elifi Yâ Olan Fiiller	ذَا عَبْدُ اللَّهِ، هَذَا عَبْدُ اللَّهِ	Müphem İsimler	
مَاءٌ، عُلَى	Harf-İsim	إِمَاءٌ، حَتَّى، إِلَى	Harf	İmâle Yapılamaz.

Sonuç

Ele aldığımız bu makale sonucunda dilbilimciler tarafından imâlenin yazı karakteri olmayan ancak elif ile fethanın yâ ile kesraya doğru yöneltilerek telaffuz edilmesiyle ortaya çıkan ara sesleri tanımlamak için kullandıkları istilâhî bir terim olduğu görülmüştür.

Müberred'in imâle kurallarını tespit ederken kelimelerin mânasını ve anlam vurgusunu öne çıkarmadan hareke ve harfler üzerinden açıklamalarını yaptığı müşahede edilmiştir. İmâlenin nasb terimiyle karşılıklı olarak ele alındığı, içerisinde isti'lâ harfleri olan kelimelerin nasb edileceği, kesralı râ harfi bulunan kelimelerin ise imâleyle okunmasının daha

³⁵ Bu beyit Muzâhimu'l 'Akilî'ye nisbet edilir. Bk. Müberred, *el-Muktedab*, III, s. 53; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, s. 270.

güzel olacağı; isti'lâ harfleri ile râ'nın birlikte bulunduğu kelimelerde ise bu harflerin buldukları konuma göre değerlendirileceği anlaşılmıştır.

Müberred'in imâle kurallarını açıklarken أَلَزِمُ، أَقْبَسُ، أَحْسَنُ kelimelerini, ism-i tafdîl yapısı içerisinde "daha iyi, kıyâsa daha uygun, daha gerekli" anlamlarında iki durumu karşılaştırmak için، صَلَحَ، حَسُنَتْ، صَلَحَ، حَسَنٌ، حَسْبٌ، حَسْبٌ isim ve fiillerini ise "uygun, iyi, güzel" anlamlarında belirli durumları nitelemek için kullandığı görülmüştür. لَا تَصْلُحُ، لَا تَصْلُحُ، لَا تَصْلُحُ، لَا تَصْلُحُ، لَا تَصْلُحُ، لَا تَصْلُحُ kelimeleriyle mutlak olumsuzluğu ifade ettiği, kullanımı kötü ancak mümkün olan durumları ise ism-i tafdîl yapısı içerisinde تَصْلُحُ، تَصْلُحُ، تَصْلُحُ، تَصْلُحُ، تَصْلُحُ، تَصْلُحُ kelimeleriyle tanımladığı ortaya çıkmıştır. Olumlu ve olumsuz yarguları bildiren bu ifadelerin zaman zaman fiil; bazen de isim olarak metinlerde yer aldığı, kimi zaman da ikinci bir sıfatla güçlendirildiği tespit edilmiştir. Ne var ki görebildiğimiz kadarıyla Müberred bu kavramları sözlük anlamlarında kullanmış, ıstılâhî bir mâna yüklememiştir.

164

OMÜİFD

Kaynakça

- Bulut, Ali, "Sibeveyh'in el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar" (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).
- _____, "Sibeveyh'nin el-Kitâb'ında Cümle Tahliline Dair Kavramlar", *Doğu Araştırmaları*, sayı: 2, 2008, ss. 49-74.
- Cermî, İbrahim Muhammed, Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'ân, Daru'l-Kalem, Dimeşk 2001.
- Curcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Mu'cemu't-tarifât*, Muhammed Siddik el-Minşâvî (tahk.), Dâru'l-Fazîle, Kâhire 2004.
- Delîmî, Ömer Ali Muhammed, Zafer Akîdî Fethî el-Ânî, "Mevâniu'l-İmâle", *Ustâz*, 2012, sayı: 203, ss. 58-85.
- Ebû 'Amr ed-Dânî, *el-Fethu ve'l-imâle*, Amr b. Garame el-Amravî (tahk.), yy, ts.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân, *İrtişafu'd-darab min lisanî'l-Arab*, Receb Osman Muhammed ve Ramazan Abduttevvâb (tahk.), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1998.
- Ebû Mustafa, Halid Muhammed, "Zâhiratu'l-hemzi ve'l-imâle 'inde'l-Kurrâi'l-Kufiyyîn es-Selâse: Asım, Hamza, el-Kisâi, (*el-Mâcistur fî*

- ulûmî'l-lugaviyye 'ilmu'l-asvât*, Câmi'atu'l-İslâmiyye Kısmu'l-Lugati'l-Arabiyye, 2011.
- Ezherî, Ebu'l-Velid Zeynuddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkad, *Şerhu tasrîh ale't-tavdîh*, Muhammed Basil 'Uyûnu's-Sûr (tahk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, İmaj Yayınları, Ankara 1993.
- Gündüzöz, Soner, "Sibeveyh'te Kelime Yapısı", (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002).
- Irakî, İbrahim Rahman, "el-Hemze ve'l-imâle 'inde Fahreddin Kabâve", *Kulluyetu't-Terbiyye lil-'Ulumi'l-İnsâniyye*, sayı: 61, 2014, ss. 100-120.
- İbn Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf, *en-Neşru fî'l-kırââtî'l-'aşr*, Ali Muhammed ed-Debâb (tahk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Sırru smâ'ati'l-i'râb*, Hasan Handâvî (tahk.), Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1993, s. 52, *Sırru smâ'ati'l-i'râb*, Hasan Handâvî (tahk.), Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1993.
- _____, *Hasâis*, Muhammed Ali Neccâr (tahk.), Mektebetu'l-İlmiyye, ty, ss.120-121.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 2003.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Uşûl fî'n-nahv*, Abdülhuseyn el-Fitlî (tahk.), I-III, Muessesetu'r-Risâle, ts.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-mufassal*, İdâretu't-Tibâ'ati'l-Munîriyye, Mısır ts.
- İnce, Nazife Nihal, "Hicri İlk Dört Asırda Arap Dili Sesbilim Çalışmaları", (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005).
- İstirâbâzî, Radiyuddin Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu şâfiyeti ibni'l-Hâcib*, Muhammed Nur'ul-Hasan (tahk.), Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1982.
- Kızıklı, Zafer, "Arapça Gramer Kitaplarının Üslûp Yönünden Tahlili: "el-Muktedab" Örneği, *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 31, 2007, ss. 251-264.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd; *el-Muktedab*, Abdülhâlık Udayme (tahk.), Âlemu'l Kutub, Beyrut 2010.

- Sarı, Mehmet Ali, "İmâle", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, s. 177.
- Sibeveyhî, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî *el-Kitâb*, 'Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn (tahk.), Dâru'l-Cil, Beyrut, ts.
- Şuşe, Muhammed Rıza, "et-Tagayyurâtu's-savtiyye fî kıraati'l-Kur'âniyye, (*el-Mâcistr fî ulûmi'l-islâmiyye ilmu'l-asvât*, Câmi'atu'l-Ebû Bekr Kısmu'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 2014).
- Tahir, Muhammed el-Medenî Ali, "el-Faslu ve'l-faslu beyne 'ilmi'l-kırâât ve ilmi'n-nahvi", (*ed-Doktora fî'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbiha*, el-Câmi'atu'l-Urduniyye Kulliyetu'l-Dırasâti'l-'Ulyâ, 2004).
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Mufassal fî ilmi'l-luga Arabiyye*, Salih Kadâra (tahk.), Dâru'l-'Ammâr, Amman, 2004.
- Zeybânî, Abdulbedi, "el-Cevânibu's-savtiyye fî kitâbi'l-ihticâc lil-kırâât", (*ed-Doktora fî'l-dırâsâti'l-Kur'âniyye*, el-Câmi'atu Haleb Kulliyetu'l-Âdâb ve Ulûmi'l-İnsâniyye, 2005).



TASAVVUFTA KAVRAMLAR ARASINDAKİ ANLAMSAL BAĞLARIN MAHİYETİ ÜZERİNE BİR DENEME: NEFS VE İLGİLİ KAVRAMLAR ÖRNEĞİ

MEHMET UYAR*

An Essay on the Nature of the Semantic Relationships
Between Concepts in Sufism:
An Example of Nafs and Concepts Related to Nafs

Abstract: Sufism, has moved in concert with the principle of the undivisible unity of the theory and practice. Naturally, when it comes to human, each term about human has been related and in interaction with one another. To reveal the semantic relation among these terms would be an important step for a better understanding of sufism. The problem addressed in this article is to reveal the relationship between concepts "body", "soul", "heart", "mind" and an-Nafs. Up Until today, these mentioned concepts have generally been used in the studies about an-Nafs. A compulsory relationship has been approved between an-Nafs and these ones. We also agree that there is a relationship among these concepts. However, the reason why this relationship has been established remains incomplete. In the article, a method study is conducted to make a contribution to the mentioned incomplete issue.

Keywords: Sufism, an-Nafs, Body, Soul, Heart, Mind.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi.
[uyarmehmet77@gmail.com]



Öz: Tasavvuf, teori ve pratiğin bölünmez birlikteliği ilkesiyle hareket etmiştir. Doğal olarak, insan konu olduğunda, onun hakkında kullanılan her kavram da birbiriyle ilgili ve etkileşim halinde olmuştur. Bu kavramların birbirleriyle olan anlamsal ilişkisinin ortaya konulması, tasavvufun daha iyi anlaşılması yolunda atılacak mühim bir adım olacaktır. Makalede ele alınacak problem, “beden” “kalp”, “ruh”, “akıl” kavramlarıyla nefis arasındaki ilişkinin açığa çıkarılmasıdır. Bugüne kadar nefisle ilgili yapılan çalışmalarda, genellikle bu kavramlar kullanılmıştır. Nefis ile bu kavramlar arasında, zorunlu bir ilişki var kabul edilmiştir. Biz de kavramlar arasındaki bu ilişkiyi kabul ediyoruz. Ne var ki, hangi gerekçeyle, hangi sebeplerle bu ilişkinin kurulduğu eksik kalmıştır. Makalede, eksik kalan bu hususun giderilmesine bir katkı sağlamak amacıyla, bir yöntem denemesi yapılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf, Nefis, Beden, Ruh, Kalp, Akıl.



Giriş

Nefis, tasavvuf düşüncesinin en mühim kavramlarından biridir. Zühd döneminden itibaren sûfi düşünce, nefis kavramını daima merkezi bir noktada tutmuş, düşüncesini büyük ölçüde bu kavrama yüklediği anlam çerçevesinde şekillendirmiştir. Tasavvufta nefis kavramının ana eksenini, onun kötülüğe eğilimli olması oluşturmaktadır. Bu eksen, referansını Kur’ân ve hadislerden almakla beraber, tasavvufî düşünce içinde bir gelişim, açılım ve derinlik göstermiş, bir disiplinin özel bir algısı haline gelmiştir. Sûfi düşüncenin ürünü olan eserlerde, ‘nefis’e, başlı başına kavramsal bir anlam yüklenmesinin yanında, kavramın, bir kelime olarak hiç kullanılmadığı mevzularda dahi, öz meselenin daima insanın nefsiyle olan mücadelesiyle ilgili olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda, insanda Allah’ın ona yerleştiği bir güç olarak bulunan nefsin, tasavvufun tamamına rengini veren bir kavram olduğu gerçeğinden bahsedebiliriz. Örneğin, meşhur tasavvuf tanımlarından biri olan Cüneyd-i Bağdadî’nin “Tasavvuf sulhü bulunmayan bir savaştır.”¹ tanımlaması, -ki bu savaş, insanın nefsiyle giriştiği savaştır - yahut Kuşeyrî’nin nefis ile ilgili öngördüğü tavrın içeriği olan “(çocuğu sütten keser gibi) nefsi alışkanlıklardan

¹ Abdülvehhâb eş-Şarânî (ö. 973/1565), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyih, Kahire 2005, s. 155; Ethem Cebecioğlu, “Prof. Nicholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, c. XXIX, 1987, s. 394.

kesmek, her zaman isteğinin tersine sevk etmek"² yönündeki tavsiyesi, tasavvufun nefisle ilgili amacını apaçık ortaya koyması açısından kayda değer örneklerden sadece ikisidir.

Sûfinin nihai hedefinin Allah'a ulaşmak olduğu sabitesinden hareketle, bu hedefin önündeki en büyük engelin nefis olduğu görülmektedir. O halde, bir sûfinin tasavvuf yoluna attığı ilk adımdan son adıma kadar sürekli mücadele içinde olacağı bir düşmanı vardır. Tasavvufî düşüncenin özünü oluşturan realite budur; adeta diğer bütün kavramlar, riyâzetler, sûfinin bu düşmana karşı kuşandığı silahlar ya da bu düşmanı tanımak ve ona göre gardını almak üzere kendini ve fikriyatını emanet ettiği kılavuz gibidirler. Bu açıdan, nefsi, daha detaylı ve ilgili kavramlarla arasındaki anlamsal bağlantıları kurarak anlamak önem arz etmektedir. Zira nefis, insanın bütün hayatını ilgilendiren kapsamlı bir kavram olduğundan, tasavvuftaki diğer kavramlarla da anlamsal ilişkisi söz konusudur.

Bu makalede, nefis kavramıyla beraber kullanılan kavramlar arasındaki anlamsal bağlantıların niteliği incelenecektir. Bazı kavramların hâl-i hazırda nefis ile ilişkili olduğu kabul edilmiştir. Nefis ile ilgili yapılan çalışmalarda, bu kavramların kahir ekseriyet, nefisle irtibatlı olduğu düşünülmüştür. Esas mesele, nefis ile ilişkili olduğu varsayılan bu kavramların, hangi açılarından nefis ile ilgili olduğunun tespitidir. Zira bir eksiklik olarak, şimdiki kadar, nefis ile ilgili yapılan çalışmalara kabaca bir göz attığımızda, aşağıda değineceğimiz kavramlar, nefis ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Bu ilişkiler bir varsayımdan, yani bu kavramlar ile nefis arasında mutlak bir ilişki vardır varsayımından kurulmuş ve neden, nasıl, hangi gerekçelerle gibi sorular göz ardı edilmiştir. İnsani donanımın birer unsuru olarak görebileceğimiz bu kavramları, tarif ve tayin, bir bakıma işlev tespiti ile değerlendirmeye tabi tutmak, eksik neticeler doğurabilmektedir. Nefis ve onunla ilgili olduğu düşünülen kavramlar arasındaki anlamsal ilişki analizi, her bir kavramın sûfi düşüncedeki anlamsal alanını daha iyi değerlendirmek bakımından ciddi bir katkı getirecektir.

² Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el- Kuşeyrî (ö.465/1072), *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Kahire 1989, s. 190.

Aşağıda nefis ile ilişkilendirilen kavramları başlıklar altında incelerken, bu ilişkinin hangi gerekçeyle kurulabileceğini, niçin kurulması gerektiğini ve nasıl bir ilişki kurulduğunu da belirlemeye çalışacağız. Zira sûfi düşünce, insanın iç donanımının bir dizayn çabası olduğuna göre, kavramlar arası anlamsal bağların mahiyetinin belirlenmesi gerekmektedir.

Bu minvalde nefis kavramından başlayarak, ilgili olduğu kavramlar ve anlamsal bağlantıları ortaya koymaya çalışacağız.

A. Nefs Kavramına Genel Bir Bakış

Nefs, arapça n-f-s (نفس) kökünden can, kendi, bir şeyin özü, cevher, su, ceset, kan gibi anlamlara gelen bir kelimedir.³ Bir şeyin kendisine taalluk eden ilk manasına muadil olmakla beraber, nefis, Kur'ân'da daha geniş bir anlam yelpazesine sahip bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Nefs kelimesi Kur'ân'da 298 kez kullanılmıştır ve bu ayetlerde ortak anlamlar olduğu gibi tamamen farklı anlamlar da mevcuttur. Kelime, "teneffese" (تنفس)⁴ ve "yetenafesu" (يتنفس) şeklinde fiil ve bir kez de "mütenâfis" (متنافس) şeklinde fail olarak kullanılmıştır.⁵ Bunun dışındaki 295 kullanım, kahir ekseriyet "nefs" (نفس), "enfüs" (انفس) olarak ve iki kez de "nüfûs" (نفوس) şeklindeki başka bir çoğul sigasıyla kullanılmıştır.⁶ Bunların dışında, nefis kelimesinin Kur'ân'da başka anlamlarda kullanıldığı da vakidir. Gayb,⁷ cezalandırma,⁸ anlamlarında da kullanılmıştır. Ve bir yerde de, kendisine yemin edilen bir kavram olarak özel bir vurgu yapılmıştır.⁹

Mehmet Ali Ayni, "(Nefs) Kelimesinin Manaları" adlı makalesinde, nefis kelimesinin manalarını tasnif etmiş ve Kur'ân'da, kelimenin sekiz farklı manada kullanıldığını tespit etmiştir. 259 farklı kullanımın müşterek ve farklı yönlerini kısaca belirtmekte fayda görüyoruz:

³ Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, c. 7, Mısır 1301, s. 119.

⁴ Tekvir, 81/18; Muta ffifin, 83/26.

⁵ Muta ffifin, 83/26.

⁶ Fatih İbiş, "Kur'ân Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme" *Toplum Bilimleri Dergisi*, sy. 6, 2012, s. 239.

⁷ Maide, 5/116.

⁸ Âl-i imran, 3/128.

⁹ "Nefisler çiftleştirildiği zaman." Tekvir, 81/7.

1-*Zâtullah manasında*: Tâhâ sûresi 41. Ayette, Allah Hz. Musa'ya hitaben, "Seni kendim için yetiştirdim." (لنفسى, kendim için) demekle, kendi zatını kastetmiştir.¹⁰

2-*Rûh-u insanî manasında*: Fecr sûresinin son ayetindeki, (nefsü'l-mutmainne, النفس المطمئنة) ifadesinin, insanın razı olmuş nefsi olmasından dolayı, ruhuyla ilgili olduğu kabul edilmiştir. Ahmet Ögke, "Kur'ân'da Nefs Kavramı" adlı eserinde, Kur'ân'ın pek çok yerinde, nefis kavramının ruh yerine kullanıldığını, terbiye edilmemiş ruha nefis, terbiye edilmiş nefse de ruh denildiğini belirtmiştir. Aynı de, nefse yüklediği anlamların ikincisini, ruh-u insani olarak zikreder ve buna, Fecr sûresinin son ayetindeki, "nefsü'l-mutmainne" ifadesini ve diğer birkaç ayeti örnek olarak gösterir. Bu şekilde nefse ruh anlamı yükleyen kabuller mevcuttur.¹¹ Bir başka görüş ise, Kur'ân'da ruh ile nefis kavramlarının birbirinden tamamen ayrıldığı yönündedir. Zaman zaman nefsin ruh yerine kullanıldığı görüşünün yanlış olduğu, Kur'ân'da 21 yerde ruh kavramının geçtiği, dolayısıyla, insani bir özellik olarak, ruh ve nefis kavramlarının Kur'ân'da birbirinden kesin olarak ayrıldığı da savunulan bir görüştür.¹²

3-*Kalp, sadr manasında*: Kur'ân'ın muhtelif ayetlerinde, nefis kelimesi, kalp, içgörü, sadr, vicdangibi anlamlarda kullanılmıştır. "Yusuf bunu içinde sakladı" (في نفسه).¹³

4-*İnsan bedeni manasında*: Çeşitli ayetlerde, nefis kelimesi, insanın bedenine işaret etmektedir. Bu anlamıyla nefis, tamamen bir cisme dönük olarak kullanılmıştır.¹⁴ Nisâ sûresinin 1. ayetinde "Ey insanlar sizi bir tek nefisten (nefes alan candan) yaratan ve ondan eşini yaratıp..." "Bir tek nefis" (نفس

¹⁰ Tâhâ, 20/41.

¹¹ Mehmet Ali Ayni, "(Nefs) Kelimesinin Manaları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 14, 1930, s. 47; Ahmet Ögke, *Kur'ân'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, ss. 25-26; Şaban Karasakal, "Kur'ân'da Ruh Kavramı", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Nbr. 28, 2014, ss. 279-281; Fecr, 89/27. Diğer ayetler için bkz. Kıyamet, 75/2; Şems, 91/7-10.

¹² Karasakal, "Ruh Kavramı", s. 279.

¹³ Yusuf, 12/77.

¹⁴ Bkz. Yusuf, 12/26,30,32,51; Âl-i imrân, 3/185.

واحدة) ibaresi, hem insan bedenini ifade ederken, hem de –ihtilaflarla birlikte- tekil Hz. Âdem'i işaret etmektedir.

5-*Bedenle beraber ruh manasında*: Bedenle beraber ruh anlamını kapsayan nefis kavramı, yukarıdaki anlam karmaşasından farklı bir zeminde cereyan etmektedir. Bedenle bütünleşen nefis, daha çok kişilik, karakter, kendilik, bütün bir şuur olarak, topyekûn bir insan anlamında algılanmalıdır. Örneğin “Her nefse kazandığının karşılığı tam olarak verilecektir.”¹⁵ ayetinde, nefis kelimesi, hem kötü amelleri işleyen bedene ve hem de ruh sahibine, bu iki unsurun kurduğu, insana yönelik bir ifadedir.

6-*Bütün canlıları (cin, melek, hayvan)ve cansızları da kapsayan, zat manasında*: Kur’ân’da bazı ayetlerde, nefis, genel bir anlamda kullanılmış ve bütün canlı cansız varlıkları kapsadığı belirtilmiştir. Bu, üzerinde mutabık olunan bir anlam değildir.¹⁶

172 OMÜİFD 7-*Cins isim manasında*: “Andolsun, size (انفسكم) içinizden öyle bir elçi geldi ki..”¹⁷ ayetinde “siz” ifadesi cins isim olarak kabul edilmiş ve “nefis” kavramı bu cinsi karşılamak için kullanılmıştır.¹⁸

8-*Kötülüğü emredici bir özellik manasında*: Kur’ân’ın pek çok yerinde nefis kelimesi, insana kötülüğü emreden, ona kötülüğü fıslıdayan yine insani bir özellik olarak zikredilmiştir. Hz. Yusuf’un, “Ben kendimi temize çıkarmam. Çünkü nefis daima kötülüğü emredicidir.” (ان النفس لامارة)¹⁹ diyerek kınadığı nefis, kötülüğü emredici olan, nefis-i emmâredir. Ya da, Hz. Yakub’un, oğullarına, “Herhalde nefsiniz sizi kötü bir işe sürükledi.” (بل سولت لكم انفسكم امرا)²⁰ diyerek kötülükle itham ettiği, kötü işlerin müsebbibi olan nefis yine bu kötülüğü emreden nefstir. Taha sûresindeki, Hz. Musa ile konuşan bir kişinin (samiri) “Nefsim bana böyle yapmayı hoş gösterdi” (سولت لي نفسى)²¹ şeklinde,

¹⁵ Âl-i imrân, 3/25.

¹⁶ Bkz. Ögke, *Kur’ân’da Nefs*, s. 34; İbiş, “Nefs Olgusu”, ss. 243-244; Ayni, “(Nefs) Manaları”, s. 50.

¹⁷ Tevbe, 9/128.

¹⁸ Ayni, “(Nefs) Manaları” s. 50.

¹⁹ Yusuf, 12/53.

²⁰ Yusuf, 12/18.

²¹ Taha, 20/96.

bir fiile sebep olan eğilimin kaynağını ifade ettiği de aynı anlamda bir kullarıdır.²²

Kur'ân'ın yanında, hadislerde de nefis kavramı kullanılmıştır. Birkaç örnekle hadislerde nefsin hangi manalarda kullanılmış olduğuna değinelim:

1. *Zâtullah manasında*: "Allah mahlukâtı yarattığı zaman, katındaki arşa konulmuş olan şu hükmü kendi üzerine (kendi nefesine على نفسه) yazdı: Rahmetim gazabıma gelip geldi."²³ Nefs kelimesi, bu hadiste Zâtullah manasında kullanılmıştır.

2. *Ruh manasında*: Hz. Peygamber ashabına, "İnsan ölünce gözleri nasıl belerip kalıyor görmey misiniz?" diye sormuştu. "Evet, görüyoruz." dediler. "İşte bu, gözünün nefsinin (çıkan ruhunu) takip etmesindedir."²⁴ buyurdular. Hadiste geçen kelime "nefs"tir ve ruh manasında anlaşılmıştır.

3. *Kişinin kendisi, canı manasında*: Sizden biriniz, kendisi için (لنفسه) istediğini kardeşi için istemediği sürece iman etmiş olmaz."²⁵

4. *Kötü davranışların etkilediği kişilik manasında*: Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'e gelerek kendisine bir dua öğretmesini istemiş, Hz. Peygamber de ona şu duayı okumasını tavsiye etmiştir: "Allah'ım ben nefsimde çok zulmettim. Günahları ancak sen affedersin. Öyleyse beni şanımla layık bir mağfiretle bağışla, bana merhamet et. Sen affedici ve merhamet edicisin."²⁶ Hadiste nefse zulmedilmesi, kişinin menfi fiileriyle kendine zulmetmesi anlamında kullanılmıştır. Bu anlamın tasavvufta kullanılan anlamla dolaylı bir ilişkisi bulunmakla beraber, kötü fiillerden etkilenen topyekûn bir kişilikten bahsetmek daha makul görünmektedir.

²² Aynı anlama gelen diğer ayetler için bkz. Nâziat, 79/40,41; Mâide, 5/30; İbrahim, 14/22; Zümer, 39/56; Haşır, 59/9; Bakara 2/130; Necm, 53/23; Kehf, 18/28.

²³ Muhammed b. el-Fâtümî ez-Zeîhûnî, *el-Fecru's-Sâti' ala's-Sahâhi'l-Câmi Şerhu Mağrib Mâlikî alâ Sahîh-i'l-Buhârî*, thk. Abdulfettâh ez-Zinîfî, c. 16, s. 191, Fas, 1998.

²⁴ Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nişabûrî (ö. 261/875), *Sahîh-i Müslim*, Beytü'l-Efkâr, Riyad 1997, Cenâiz, 921, s. 357.

²⁵ Buhârî, *Sahîh-i'l-Buhârî*, c. 1, İman, 7, s. 107.

²⁶ Buhârî, *Sahîh-i'l-Buhârî*, c. 14, Daavât, 17, s. 112.

5. Makul ve insani ihtiyaçların mekânı manasında: Günlük hayatın doğal davranışlarını, ihtiyaçlarını arzulayan, makul insani eylemlerin gerçekleştiği mekân anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber dünyaya tamamsırt çeviren bir sahabeye şu ikazda bulunmuştur: “Bil ki ben hem uyurum hem namaz kılarım; oruç tutarım kadınlarla evlenirim de; ey Osman Allah’tan kork! Zira ehlinin senin üzerinde hakkı var, misafirin senin üzerinde hakkı var, nefsinin senin üzerinde hakkı var...”²⁷

6. Kötülüğü emreden ve mücadele edilmesi gereken özellik manasında: “Zeyneb bint-ü Ebî Seleme’nin ade Berre idi. ‘Nefsini tezkiye ediyor’ denildi. Bunun üzerine Hz. Peygamber onu Zeyneb diye isimlendirdi.”²⁸ Hz. Peygamber: “Kuvvetli kimse pehlivan değildir. Hakiki kuvvetli kimse öfkelenmediği zaman nefsinin yenen kimsedir.”²⁹ Son olarak şu hadisi zikrediyoruz: “Sakın biriniz, ‘nefsim pis oldu’ demesin. Aksine, ‘nefsim kötü oldu’ desin.”³⁰ Hadislerde nefis, mücadele edilmesi gereken ve kötü fiilleri gerçekleştiren kuvvet olarak kullanılmaktadır.

174

OMÜİFD

Görüldüğü gibi kavram, Kur’ân ve hadislerde, geniş bir anlam yelpaze-siyle kullanılmıştır. Tasavvufta ise bu anlam yelpazesi daralmış, disiplin içi bir derinleşme meydana gelmiştir.

B. Tasavvuf Düşüncesinde Nefs

Tasavvuf düşüncesi özelinde kullanacağımız nefis kavramı, yukarıda Kur’ân ve sünnet merkezinde verdiğimiz, nefsin kötülüğü emredici özelliğidir. Çünkü sûfiler, nefse yükledikleri anlamı, bu insani gerçeklik üzerinden kurgulamışlar ve bahsi geçen diğer anlamlar üzerinde bu denli ısrarla durmamışlardır. Bir bakıma kavram, lügat anlamının çeşitliliğinden, Kur’ân ve sünnette kullanılan diğer anlamlardan sıyrılarak, “kötülük” kavramıyla özdeşleşen, istilâhî bir anlam kazanmış, tasavvuf terminolojisinde kendine ayrı bir yer bulmuştur.

²⁷ Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş’abes-Sicistânî el-Ezdî (ö.275/889), *Sünen-ü Ebî Dâvud*, thk. İzzet Ubeydu’d-De’âs, c. 2, Dâr-u İbn Hazm, Beyrut 1997, Salât, 317, s. 69.

²⁸ Buhârî, *Sahih-i’l-Buhârî*, c. 13, Edeb, 108, s. 342.

²⁹ Müslim, *Sahih*, Birr, No: 2609, s. 1049.

³⁰ Buhârî, *Sahih-i’l-Buhârî*, c. 13, Edeb, 100, s. 330.

Tasavvuf klasiklerinde yer alan ve sūfî düşüncenin ana eksenini oluşturan ilk nefis tanımlarının referanslarını zühd döneminde aramak makul olacaktır. Bunun da ötesinde zühd dönemindeki sūfî tavır ile nefis algısı arasındaki ilişkiyi –teorik de olsa- kurgulamadan, tanımların bütün tasavvufî yapı ve kavramlarla olan yakın ilgisini anlamak da güçleşecektir.

Zühd döneminin en belirgin özelliği, dünyaya karşı soğuk durmak, onunla araya mesafe koymaktır. Bu tavrın, dünyanın aldatıcı, geçici, oyun ve eğlenceden ibaret yapısıyla bir sūfînin kendi inancı, idraki ve arayışı arasındaki çelişkilerle bir ilgisi bulunmak durumundadır ki, ortaya nefisle ilgili bir gerilim hattı çıkmış olsun. Aynı derecede kabul edilebilir bir başka gerçek ise bu gerilim, sūfînin bu dünyaya uyumlu bir özelliğinden kaynaklanmaktadır. Yani o bilir ki yine kendisinde bulunan bir özellik, onu dünyaya çeker. Hâris b. Esed el- Muhâsibî (ö.243/857), “dünya”nın gizli ve açık iki manası olduğunu, gizli manasının, nefslerdeki mal, çokluk, övülme, mevki sevgisi gibi hevaların; açık manasının ise açıktan açığa mal mülk, kazanç elde etme ve bunları sahiplenmenin olduğunu belirtir.³¹ Bir bakıma gerilim, sūfînin kendisiyle, kendisine ait bir özelliğinin ihtilafına taalluk eder. Sūfî uyanık bir bilince sahiptir ve zaaflarının farkındadır. İnsan olduğunun bilincindedir ve insanın bir yanının bu dünyaya aşırı düşkün olduğunun idrakine varmıştır. Buraya kadar olan süreç normaldir ve her insan için bu durumu kabullenmek mümkün olabilir. Fakat sūfînin uyanık bilinci, bu insan-dünya ilişkisi düzeneğine bir sisteme rengini verecek kadar yoğun bir anlam yükleyerek, bütün bu ilişkiyi, ebedi hayat ölçüğünde lehine çevirecek şekilde dizayn etmeye çalışır. Yani o, meseleye problematik bir anlam yükler. Farkındalık, sūfînin nefsinin ne olduğunu bilmesiyle ilgilidir. Sūfî, adeta kendini dışarıdan gözlemleyebilmektedir. Eğer sūfînin dünyaya bakışını şekillendiren etki bu ise, yani onun kendinden kaynaklanan bir şey ise, bu ancak onun nefsidir. Çünkü insanda bu eğilime sebep olacak özelliğın kaynağı nefsin kendisidir.

İlk dönem eserlerine baktığımız zaman, nefis ile ilgili köşe başlarını tutacak birkaç özelliğın kendini gösterdiğini görürüz. Bu özelliklerin başında -en

³¹ Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö.243/857), *el-Kasd ve'r-Rucû' ila'llah*, (el-Vesâyâ içinde, s. 219-328), thk. Ahmed Ata, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 248.

keskin ifade ile- nefsin 'kötü' oluşu gelir. "Onlar ittifakla derler ki, hakikatte nefis, şerrin kaynağı kötülüğün temelidir."³² Hücvirî'nin nefse yüklediği bu anlam, hemen bütün diğer klasiklerdeki anlamı da karşılıyor gibidir. Mekkî'nin, nefsin cibilliyetini gaflet³³ olarak görmesi; Kuşeyrî'nin nefsi kötü olarak tanımay³⁴ salık vermesi; Kelâbâzî'nin nefsi hakir görmenin³⁵ gereğine vurgu yapması, Muhâsibî'nin nefsi dizginlenebilir ve dizginlenmesi gereken³⁶ bir şey olarak görmesi, Ebû Nasr Serrâc(378/988)'ın nefsi son derece kötülüğü emredici, inkarcı ve cibilliyeti de şüpheli³⁷ olarak nitelemesi, Sühreverdi'nin, kötü vasıfların mahalli, kararsızlık ve şerle mevsuf olarak nefsi göstermesi,³⁸ el- Hakîm Tirmizî (ö.320/932)'nin onu kötülük ve fücurla dolu, zulmani bir şey olarak nitelemesi,³⁹ nefsin, kötülükle yakın ilişkisine dair müşterek kanaatten kaynaklanmaktadır. Şu halde, nefis kötüdür. Nefse kötülük yükleyen unsurlar ise kombinasyonlarla alakalıdır. Yani nefsin kötü bir yanının bulunması yanında, onu kötülüğe sevk eden sâiklerle karşılaşması da mevzu bahistir. İlk dönem eserlere baktığımızda, kötülük meselesinde, bu girift yapı oldukça belirgindir.

176

OMÜİFD

Nefsin en bariz ikinci özelliği, yukarıda değindiğimiz kötülük özelliği ile yakından ilgili olarak, onun eğitilebilir ve dizginlenebilir oluşudur. Alakalıdır diyoruz, çünkü onun eğitilebilir olması, onun kötü bir vasıfla tanınması gerektirmektedir. Mekkî, nefse ait, kibir, hilekârlık, hasedçilik ve dünyaya düşkünlük gibi özellikleri saydıktan sonra, onun ubûdiyyet sıfatlarını da haiz olduğunu, korku, tevazu gibi hasletlerle de hareket edebileceğini belir-

³² Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî (ö. 470/1077), *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, hzl. Süleyman Ulu dağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010, s. 259.

³³ Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî (ö.386/966), *Kâtû'l-kulûb*, thk. İbrahim er-Rıdvânî, c. 1, Kahire 2001, s. 225.

³⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 245.

³⁵ Ebu Bekr Muhammed el- Kelâbâzî (ö.380/990), *t-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kahire 1994, s. 31.

³⁶ Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö.243/587), *er-Riâye li-Hukûkillâh*, thk. Abdulhâlîm Mahmûd, Dârü'l-Meârif, Kahire, tsz., s. 241; Hâris el-Muhasibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, thk. Ahmed Ata, Dârü'l-Cil, Beyrut 1987, s. 241.

³⁷ Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed Tûsî (378/988), *el-Lüma'*, thk. Abdulhâlîm Mahmûd Tâhâ-Abdulbâkî Surûr, Dârü'l-Kütübî'l-Ha dîs, Kahire 1960, s. 393.

³⁸ Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdi (ö.632/1234), *Kitabu Avârifi'l-Ma'ârif*, Beyrut 1966, s. 452.

³⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakim et-Tirmizî (ö.320/932), *Beyânü'l fark beyne's sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, thk. Nicola Heer, Kahire 1958, ss. 82-83.

tir.⁴⁰ Kuşeyrî, “Nefs gadaba gelince, onun hâline göz kulak olup tedbirler almak lâzım gelir.”⁴¹ derken, Muhâsibî de, benzer şekilde şu ifadeleri kullanır: “Eğer, fikrini nefsinin korkutmaya vakfedersen, korkun güçlenir, onu reddeder, ona başkaldırır ve arzularını terk edersen, nefsinin bu adetleri kesilir, arzuları ölür ve istemeyi bırakır.”⁴² Böylelikle, kuşkuya düşmeden diyebiliriz ki, nefste bariz bir düalizm vardır. Bununla beraber, yine karşımıza, kötülük problemi çıkmaktadır. Bir kanaat ortaya koyacak olursak, sûfi düşüncede, nefis-kötülük arasındaki ilişki; dünya ve eğilimle ilgilidir. İyilik ise tercih ve mücadele ile. Hiçbir şey yapmamak –kötülük de buna dâhil- nefse uyum anlamına gelecektir. Yani nefis, doğası gereği dünyaya uyumludur. Onun bu uyum için ekstra bir çaba harcamasına gerek yoktur, çünkü olduğu haliyle, kendini dünyaya ait hissetmektedir. O halde, bir insan için, dünyada olmak, bir bakıma kötülüğün tam içinde olmak, biraz da kötü olmak demektir. İyi olmak, kötü olmaktan farklı olarak, mutlak bir tercih anlamına gelir ve kişinin dünyaya karşı kılıcını çekmesi demektir. Nefsin kötü oluşu onun doğal haliyle bırakılmasında, iyiliği ona müdahale edilmesinde aranmalıdır.

Nefsin en bariz üçüncü özelliği, onun sûfi düşüncede, başlı başına bir varlık gibi görülmesine yol açan, adeta müstakil bir varlık olmasıdır.

İlk dönem sûfilerinde, nefse aşırıya varan bir somutluk yüklemeye tutumu hâkimdi. Öyle ki muhtelif rivayetlerde, bazı sûfilerin, nefslerini kadın, köpek, fare, tilki, yılan olarak gördüklerini görmekteyiz. “Dervişin biri, ben nefsi sıçan suretinde görmüş ve: “Sen nesen?” demiştim. Dedi ki.”⁴³ İlk dönem, nefis ile ilgili en bariz özelliğin, onun temayüllerinin aksine, yani dünyaya karşı açık bir muhalefet sergilemenin, eylemsel düzlemde bir tavır olduğunu belirtmiştik. Sûfi, kendini, Allah ile arasına engel olabilecek her şeyden başka bir varlık olarak görmektedir. O, bütün bu engel teşkil eden unsurlara hem yabancı ve hem de onların düşmanıdır. Nefis de bu bakış açısından anlamını bulmuştur. Nefsi Allah ile arasında en büyük engel olarak görme düşüncesi, onu başlı başına bir varlık olarak görmeyi doğuran en büyük etken olmuştur.

⁴⁰ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. 1, ss. 225,251.

⁴¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 190.

⁴² Muhâsibî, *er-Riâye*, ss. 241-242.

⁴³ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 269.

Nefs, hem Kur'ân'da ve hem hadislerde açıkça zemmedilmiştir ve sûfi de kendi hayat tecrübesinden bilmektedir ki, nefsi onu daima kötülüğe çağır-maktadır. Bu ise nefsi karakterize etmektedir ve sûfi onunla kendi arasına bir başkalık koymaktadır. İlk dönem rivayetlerinde, nefsin bilinen bazı varlıklara benzetilerek anlatılması, bu başkalığın çok daha net bir şekilde ifade edilme isteğinden kaynaklanmış olmalıdır. Nefsin yılan, fare, köpek gibi insanda kötü duygular uyandıran hayvanlar şeklinde görülmesi, ya da kadın gibi şehvet duygusuyla irtibatlı bir şekilde tasavvur edilmesi, deyim yerindeyse, zapt u rapt altına alınması gereken düşmanın somu tlaştırılması olarak karakterize edilebilir.

Bu kısa izah çerçevesinde, sûfilerin, nefis algısının şu şekilde özetleyebiliriz:

1-Dünya hayatıyla olan ilişki biçiminden dolayı kötüdür. Onun kötülüğü, varlığıyla kötü oluşundan değil; kötülüğe olan meylinde ve dünyaya tam bir uyum içerisinde olmasından kaynaklanır.

2-Nefsin bizzat kötü olmayışı, kötülüğünün eğilimleri ile ilgili oluşu, onun eğitilebilir bir şey olduğunu göstermektedir. O halde sûfi düşüncede maksat onu öldürmek değil, eğitmek, Allah'a itaat etmesini ve kötülüklerden sakınmasını sağlamaktır. Zaten, nefis öldürülebilen bir şey de değildir.

3-Nefs başlı başına bir varlığa sahiptir. İlk dönemlerde bu düşünce, nefse bildiğimiz somut varlıklar üzerinden benzetmeler yaparak anlam yükleme şeklinde görülürken, tasavvufi düşüncenin, pratikten teoriye doğru geçişiyle beraber, nefsin kendine ait varlığı da soyut bir anlam kazanmıştır.

Nefsin, bir ilişkiler ağı içerisinde anlaşılması gereği, onun insana ait diğer unsurlarla olan bağlantıları meselesini de meydana getirir. İyilik-kötülük denkleminde nefsin eğilimlerinden etkilenen ya da onu etkileyen faktörler mevcuttur. Bu açıdan bazı kavramlar ilk etapta dikkat çeker.

1. Nefs-Beden

Nefs ve beden arasındaki ilişki, her şeyden önce zorunlu bir ilişkidir. Nefsi insan bedeninden ayrı düşünmek, mahiyet olarak değilse bile, bedeni nefsin

bir ikametgâhu olarak ayrı düşünmek mümkün değildir. O halde iç içe geçmiş iki varlıktan, hatta birbirinden ayrılması düşünülemez iki varlıktan bahsedildiğine göre, mutlak bir ilişki mevcuttur.

Nefs-beden arasındaki ilişkinin mahiyeti, esasında diğer alt başlıklar da ele alacağımız kavramların da insan bedeniyle olan ilişkisini gösterecek bir özellik arz etmektedir. İnsanın bedeni yani dış görünüş olarak insan, bir özellikler bütünüdür. Bu manada, nefis-beden ilişkisini, ya da bahsi geçecek olan diğer kavramların insan bedeniyle olan ilişkisini değerlendirirken, insanın, insanda bulunan özelliklerin her biriyle bir araya gelmiş bir varlık olduğu fikrinden hareket ediyoruz. Sûfî düşünce, elbette ki insan hakkında pek çok şey söylemiş ve insanı hakkıyla tanımaya çalışmış, bu tanıma neticesinde Allah'a ulaşmak için bir yol haritası bulmayı amaç edinmiştir. Bununla beraber, bilhassa beden ile ilgili, teorik olarak bir açıklamayı klasiklerde bulmak zordur. Ancak, belirli kavramlar üzerinden bir çalışma yürütüldüğü zaman, bu kavramların insan ile olan ilişkisi çerçevesinde, bir beden algısına ulaşmak gayet mümkün olmaktadır.

İki aşamaya dikkat çekmek istiyoruz: Birincisi, insan kavramı az önce dediğimiz gibi bir bütünüdür, beden bu bütünü bir unsurudur.

İnsana ve onun bedenine ait en belirgin ifadeyi, Hücvirî'de buluyoruz: "Ulu ve Yüce Allah, bizde terkip suretiyle var kıldığı şeylerin hepsine birden insan ismini vermiştir, bazılarında bulunup da öbürlerinde bulunmayan manaları bu isimlendirmede dikkate almamıştır."⁴⁴

İnsan, kendisinde belli manaların, toplandığı, ya da o insan özelinde o manaların toplanmadığı bir kişi bile olsa, diyebiliriz ki bir varlığın bütünsel adına karşılık gelmektedir. Bedeni, artık bu bütünsel yapının bir uzvu olarak düşünmek durumundayız: "İmdi bil ki, muhakkiklere göre en kâmil insanın terkihi üç mânadan meydana gelir. Birincisi ruh, ikincisi nefis, üçüncüsü bedendir. Bunlardan her ayn ve varlık için bir sıfat mevcut olup, bu sıfat onunla kâim olur. Ruhun akıl, nefsin heva ve bedeninin his sıfatı vardır. İnsan, her

⁴⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 261, 262.

âlem den bir numunedir. Âlem her iki cihanın adıdır. İnsanda, her iki cihandan da nişan vardır. Bu cihandan insandaki nişan hava, toprak, su ve ateştir.”⁴⁵

İnsanın mahiyeti, onun bağlantılı olduğu âlemlerle yakından ilgilidir. İnsan bedeni bu âleme ait iken, ona Allah tarafından verilmiş, onun bedeninde bulunan metafizik kuvveler, onun insan olarak adlandırılmasını ve her iki âlemlerle ilişkiye geçebilmesini sağlar. Şöyle bir önermeyi, araştırmamız için doğru bir önerme olarak kabul edebiliriz: Beden, insan denen komplike yapının hem maddi hem madde ötesi unsurlarını barındıran ve tam manasıyla bir insan olma donanımının mekânını oluşturan, insanın şekli unsurudur. Hücvirî’de açıkça ifadesini bulan bu mana, diğer klasiklere de sinmiş durumdadır. Örneğin, Kuşeyrî, nefsin beden kalıbına tevdi edilmiş bir latife olduğunu söyler.⁴⁶ Ya da Mekkî, nefsin sıfatlarındaki kötülüğün, insan bedeninin yaratılış esnasındaki maddelerle ilişkisine değinir. Toprakta geldiği için zayıf, balçıktan yaratıldığı için cimri, mayasındaki çamurdan dolayı şehvete düşkün, kuru balçıktan olduğu için cahildir.⁴⁷

Örnekler, nefis ve beden arasındaki ilişkinin bir özellik ve mahal ilişkisi olduğunu açıkça göstermektedir ki, bununla beraber yine Kuşeyrî’nin şu ifadeleri de bu konuda sarihtir: “Şekil ve suret itibarıyla nefis ve ruhun latif cisimlerden oluşu, melek ve şeytanın letafet sıfatına benzer. İşiten, gören, koku ve tat alan, tek bir insan olduğu hâlde, işitme mahallinin kulak, görme uzvunun göz, koku alma uzvunun burun, tat alma yerinin dil olması mümkün olduğu gibi, iyi huy ve vasıflara kalbin, kötü huy ve vasıflara nefsin mahal olması da mümkündür. Nefis bu bütünün bir parçasıdır.”⁴⁸

Nefis ve beden arasındaki bu sakin-mesken ilişkisi, Gazâlî’de de görünmektedir: “İnsanoğlunun bedenindeki nefsi, –ki nefis’ten adı geçen lâtifeyi⁴⁹

⁴⁵ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 262

⁴⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 174.

⁴⁷ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. 1, s. 251.

⁴⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 175.

⁴⁹ Gazâlî’nin adı geçen latife tanımı şudur: İnsanın hakikati olan ve değişken sıfatları kendinde toplayan bir hususiyet. Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö.505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. III, Kahire, tsz, s. 4.

kastediyorum- memleketindeki melik gibidir. Beden, nefsin memleketi, âlemi, karar kıldığı yerdir.”⁵⁰

Sûfi düşüncenin nefis anlayışını, insan bedeninde düşünürken katmanlı bir yapıdan bahsetmek mümkündür. Belirli melekeler, insan yapısında bulunmaktadır ve her birinin kendine ait sıfatları vardır.

Netice itibariyle, nefis ve beden arasında, öncelikli olarak bir sakinleşme ilişkisinin bulunduğu söylemek mümkün görünüyor. Bu ilişki, dolayısıyla, bir süreç söz konusu olduğunda, etki-tepki ya da sebep-sonuç olarak ifade edebileceğimiz ve aynı anda her iki cepheyi de tesiri altına alan bir etkileşimi de beraberinde getirmektedir. Beden, nefse mesken olurken, onun isteklerinin de oluştuğu alan yine beden olmaktadır ya da bedene ait bir haz oluşmaktadır. Bu anlamda, beden nefsin isteklerini yerine getirebilen bir işlev görür. Bu sebeple sûfi zihninde nefis ve beden şer arazisidir.⁵¹

Aksi bir durumda ise, nefse muhalefet, aynı zamanda, bedene de muhalefet etmek ve beden üzerinden bir yaptırımda bulunmayı gerektirmektedir. Bunun sebebi ise, nefsin maddeye olan aşırı eğilimidir. Maddeye olan eğilim, insanın maddeyle olan en güçlü bağı üzerinden kurulmaktadır ki bu da insanın bedenidir. Beden, maddi unsur olarak bir aidiyet taşımaktadır, cisimsel olarak ait olduğu yer bu dünyadır ki onun hayatının idamesi de bu dünyaya bağlıdır. Bu bağ mecburi olduğu için, beden her şeyden önce yaşamak için bu dünyaya eğilimlidir. Nefis, sakini olduğu bedene, hırsları ve iştahlarıyla yön verir ve onun maddî yönünü kışkırtır. Yine bu bedende, başka güçler ve latifeler de vardır; insan yalnız bu dünyaya ait maddi bir varlık değildir. Söylenmesi gereken şudur ki, maddi yön, oldukça ağırlıklıdır ve ciddi bir engeldir. Adeta düzenek insanın aleyhine işlemektedir ve insan bu düzeneğe karşı koymak zorundadır; imtihanın manasını burada bulunduğunu da ilave edebiliriz.

⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 6.

⁵¹ Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî (ö.412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Abdulkâdir Atâ, Dârü'l-Kitâbî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 308.

2. Nefs – Akıl

Kâşânî akı, “Varlığı Rabbinden kabul eden ilk cevher. Bu nedenle akıl diye isimlendirilmiştir, çünkü o, Rabbini ilk bilen ve feyzini kabul eden şeydir.”⁵² diye tarif etmiştir. Klasiklere baktığımızda ise, aklın, bir sınırlamaya tabi tutulduğunu, “bilmek” eylemine yüklenen anlam ile bilen ve bilinen noktasında, aklın daima bir sınıra kadar gidebildiğini görüyoruz. Aklın dışındaki diğer varlıkların gerçeklikleri vardır ve akıl bu gerçekliklerin kaynaklık ettiği bir bilgiyi elde etmektedir. Bu sebeple bilginin kaynağı olmadığı için, sınırlıdır.⁵³ Meselenin özünü, bilinebilir olan ile bilinemez olanın arasındaki fark ya da bilinemez olanın bilinebilme koşullarının aklı aşırması oluşturmaktadır. Mekkî akıl delilin şahididir der.⁵⁴ Bu da, sûfî düşüncede, bilmeye çift anlam yüklemek gibi bir tavrın ortaya çıkmasını zorunlu kılar. Böylece akıl bilinebilir şeylerle ilgili bir hüküm sahibi olabilir.

İlk teorisyenlerden Muhâsibî, akıl üzerinde fazlaca durmuştur. Muhâsibî'nin akıl hakkındaki fikirleri, diğer klasiklerde kullanılan manayı da karşıladığından, Muhâsibî'nin akılla ilgili görüşleri üzerinden bir değerlendirme yapacağız. Muhâsibî akı üçe ayırır: 1. Kendi manasındaki akıl. Yani, düşünme, anlama yetisi olan akıl. 2. Fehm, 3. Basiret ya da marifet.⁵⁵ Ve yine akı, ğarîza olan ve tecrübî olan akıl diye iki şekilde sınıflandırır. Ğarîza olan akıl, kendi manasında kullanılan akıldır; eşyayı algılayan, onu anlayabilen ve bilgiye sahip olan akıl.⁵⁶ Tecrübî akıl ise, potansiyel olarak bulunan ğarîza aklın, bir bakıma iyiyi seçmesi ve anlaması anlamına gelir. Bu akıl ancak fiillerle bilinebilir. Potansiyel olan akıl, kuvvete dönüşmüştür.⁵⁷

⁵² Kemâlüddin Abbürrezzak el-Kâşânî (ö.730/1329), *Tasavvuf Sözlüğü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, ss. 396,397.

⁵³ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Mâiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilafü'n-Nâs fihi*, (el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân ile birlikte), thk. Hüseyin Kütlî, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1982, s. 232.

⁵⁴ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. 1, s. 325.

⁵⁵ Muhâsibî, *Mâiyyetü'l-Akl*, ss. 201,208,210.

⁵⁶ Muhâsibî, *Mâiyyetü'l-Akl*, s. 205; Ali Bolat, “Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, *OMÜİFD*, sy. 12-13, s. 374.

⁵⁷ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Vesâya*, Ahmed Ata (thk.), Dârü'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 209-210; Muhâsibî, *Mâiyyetü'l-Akl*, ss. 204, 208, 210; Bolat, “Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı” s. 375.

Esas alacağımız akıl, Muhâsibî'nin ğarîzî olarak isimlendirdiği akıldır. Çünkü bu akıl bir potansiyeli ve insani bir yetiyi ifade etmektedir. Diğerleri, akıl eden insanın fiillerde bulunmasını, doğru karar verme kabiliyetini, üst düzey bir düşünmeyi ifade etmektedir. Hataları barındıran ve iyi kötü yanlarıyla bütünsel bir algıya sahip olan akıl, kendisiyle isimlendirilmiş olan, birinci manadaki akıl olan ğarîzî akıldır. Nefsin tuzaklarına düşen de onu değerlendirecek olan akıl da bu akıldır. Örneğin fehmetmek ya da marifet anlamındaki akıl, saflaşmış ve doğru kanaatlere varmış bir akli temsil eder. Bir bakıma bu akıl, nefsten kurtulmuş, bir saffet kazanmıştır. Bunu o aklın ortaya koyduğu fiillerden anlayabiliriz; zira Mekkî'ye göre, marifet, eskiden beri süregelen fiillerle oluşan takvanın bir getirisidir.⁵⁸

Akıl ve nefis arasındaki ilişkiyi belirleyebilmemiz için bu ikili yaklaşım durumu, bir öncül işlevi görecektir. Çünkü nefsin bir cevher olması, gözle görülmemesi onu ğarîzî aklın kavrayacağı alanın dışına iter. Akıl onu görmez ve onu bir cismi kavradığı gibi kavrayamaz. Nefsin ne olduğu ile ilgili tanımlardaki netlikten uzaklık, onun varlıksal mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceğine dair olan inançtan kaynaklanıyor olmalıdır. Fakat nefsin, aklın tasarrufta bulunacağı ve kesin hükümlere varacağı somut alana uzanan özelliklerinin olması, onu, tamamen metafizik dünyada bırakmaz. Böylece, nefis, metafizik dünya kökenli bir dünyalı görünümü arz eder. Çünkü nefsin özellikleri doğrultusunda insan üzerindeki etkileri gözlenebilir özelliklerdir ve son derece somut bir şekilde tezahür ederler. Davranış kalıpları gözlendiğinde, insana bu davranışı yaptıran unsurlar da belirlenebilir ve bu doğrultuda hükümler verilebilir.

Sûfîlerin akla bir sınır çizdiklerini ifade etmiştik. Aklın, yalnız varlığını kabul etmekle ve ona kendisinin vakıf olamayacağını bilmekle iktifa ettiği metafizik bir alan vardır. Bu kısım, bilginin konusu değildir. Aklın da konusu değildir. Nefis de soyutluluğu ile bu alana girer. Kâşânî, sûfîlerin onun bu soyut özelliğini akılla ortaya koymadıklarını, nefsin aldığı suretlere göre tanınabildiğini kabul ettiklerini söyler.⁵⁹ Bu şekilde sûfîler, nefsin metafizik

⁵⁸ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. 1, s. 404; Muhâsibî, *Mâiiyyetü'l-Akl*, ss. 204, 208-210.

⁵⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 274.

alanındaki mahiyeti hakkında pek konuşmazken, reel alandaki etkileriyle bir kanaat ortaya koymayı tercih etmişlerdir. Sûfiler, nefsi kendilerine, bilgi amaçlı konu etmişlerdir ve onun hakkında hükümlere varmışlardır. Muhâsibî, nefis muhasebesi üzerine müstakil bir eser yazmıştır, diğer teorisyenler, en azından eserlerinde nefis başlığı altında, hükümler ortaya koymuşlardır. O halde, nefsi, en azından bir yönüyle, aklın alanında görmüş olmaları gerekmektedir.

Aklın idrak edeceği şey, her ne olursa olsun, bir bakıma, soyuttan somuta intikal etmek durumundadır. Ya da, başından sonuna kadar, somutlar dünyasına ait olmalıdır. Peki, nefsin somutluk kazandığı alanlar nelerdir? Nefs, insan davranışlarında ve eğilimlerinde somutluk kazanır ve gözlenebilir, bu sayede akıl, onu anlayabilir ve onun hakkında karar verebilir. Bu durumda, aklın onun hakkında vermiş olduğu kararlar tamamen keyfi olmaktadır, ya da sûfilerin nefis hakkındaki görüşleri, sübjektif sıfatını her yönüyle hak etmemektedir. Sûfiler, fiziki dünya ile ilgili bir deneyimi ifade etmektedirler. Örneğin insanın, yemek, uyumak, eğlenmek, itibar sahibi olmak gibi eğilimlerinin olduğu evrensel bir gerçeklik olarak kabul edilir. İnsan hayatında, her şeyde olduğu gibi bu eğilimler de de bir dengenin kurulması gereklidir ki, derin tarihi tecrübeler, dengenin olmadığı yerde, mutsuzluğun baş gösterdiğini bildiriyor. Sûfiler, bu dengenin bozulduğunu gördüklerinde yahut bu dengenin teorik olarak bozulması durumunda, ortaya çıkacak sonuçları tespit ettiklerinde, bunun sebebini, insanın dengesizliğine, bu hayatın verdiği haza düşkünlüğüne bağlamışlardır. Bu gözlemlenebilir sonuçlar, ancak, insanda bulunan bir özelliğin de etkisi ile olmak zorunda olacağından, sûfiler, bu özelliğe nefis demişler ve böylece, verdiğimiz birkaç örnekte olduğu gibi, onun fiziki dünyadaki göstergelerinden yola çıkarak, teorik bir anlam yüklemesi yoluna gitmişlerdir.

Somut ve gözlenebilir davranışları aklın alanına alan sûfiler, bu saikle tasavvuf ilminin esaslarını belirleme yoluna gitmişlerdir. Yani, nefis hakkında afaki konuşmaktan uzak, akıl ve gözlemlenilebilir bir alanı sistematize etmişlerdir. Akıl ile nefis arasındaki ilişkiyi, bu bağlamda anlıyoruz.

3. Nefs – Ruh

Ruh, arapça r-v-h kökünden türemiş bir isimdir. Sözlükte; yel, rüzgar, koku, gibi anlamlara gelir. Daha sonra insanın kendisiyle hayat bulduğu bir şey olarak terimsel bir anlam bulmuştur.⁶⁰

Kur'ân'da ruh, yirmi bir ayette geçmektedir.⁶¹ Çeşitli anlamlarıyla birlikte Kur'ân bağlamında esas alacağımız anlam ise, Allah'ın insana üflediğini belirttiği ruh⁶² olan, insanla Allah arasındaki ontolojik bağa vurgu yaptığını düşündüğümüz ruhtur. İnsanda, ilahi alanla bağını kuran, onun, bedensel yönüne sirayet etmiş manevi eğilimlerinin kaynağı, iyi yanını ifade eden bir kavram olarak konumuz çerçevesinde bu anlamı uygun buluyoruz. Zira, Kur'ân'da, Hz. Peygambere ruhtan sorduklarında, ruhun Allah'ın emrinde olduğunu⁶³ söylemiştir. Bu ayetin işaretiyle ruh, sûflerce Allah'ın emrinde olan ve ulûhiyetle bağı bulunan, insandaki latif cisim olarak kabul görmüştür. Sûflere göre ruh, her şeyden önce, insanda bulunan, maddenin ötesinde olan bir latife olarak tarif edilmiştir.⁶⁴ Eğer nefis de bir latife idiye, nefis ve ruh arasındaki bu ortak özellik, bir benzerliğin, ya da eş değerliğin olduğu anlamına gelebilir mi?

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, c. 3, ss. 281-293.

⁶¹ Meleklerle birlikte anılan bir ruh, Meâric, 70/4; Cebrâil, Nahl, 16/102; Allah'ın kullarından dile diğine indirdiği bir ruh, Mü'min, 40/15; vahiy, Şûrâ, 42/52; Hz. İsa'nın teyit edildiği Rûhu'l Kuds, Bakara, 2/87; Hz. İsa, Nisa, 4/171; Allah'ın kendisine izafe ettiği (روحاً) bir ruh, (Tahrîm, 66/12) şeklinde özetle yebileceğimiz anlamlarda ruh kavramı Kur'ân'da geçmektedir.

⁶² "Onu biçimlendirip ona ruhumdan üfle diğim zaman derhal ona secdeye kapanın." Sâd, 38/72.

⁶³ İsrâ, 17/85.

⁶⁴ Sûflerin latife den kastettikleri, Allah'ın emrinde bulunan bir cisim, insanın manevi kuvvesi ve onun hayatta kalmasını sağlayan temel saik olarak birkaç başlığa indirgenebilir. Hücvirî, ruhun bedene hayat veren bir latife olduğunu, bir ayn, bir latif cisim; Kuşeyrî, aynı şekilde ruhun bedene hayat veren bir latife; Kelâbâzî, Abdullah b. Nebâc'den rivayetle ruhun (hisle) latif bir cisim; Tirmizî, ruhun Allah'ın emrinde olan ve insanların kendisiyle hayat bulduğu bir nur; Gazâlî, insandaki bilici ve idrak edici, yaşamsal, insanı ilahi manaya muhatap eden ilahi bir kuvvet; Sühreverdî, ruhun, insandaki yaşama kudreti, ona Allah tarafından tevdi edilen bir latife olduğunu söylemiştir. Bütün bu tariflerin ortak yanı, ruhun, insanın, ilahi aleme açılan kapısının ruh oluşudur. Bir bakıma, insanın manevi ve iyiliğe meyyal yanını onun ruhu oluşturmaktadır. Bkz. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö.505/1111), *er-Risâletü'l-led ünniyye*, Mısır 1327, s. 11; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 274; Hücvirî, *Keşfu'l Macûb*, ss. 323-324; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 175; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 40; Tirmizî, *Be'yânü'l fark*, s. 96; Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 3; Sühreverdî, *Avârif*, ss. 444-447, 452.

Sûfîlerin, ruhla ilgili kesin tavırlarından biri, onun mahiyetinin bilinemez oluşudur. Sınırlı bir bilgiyi daima merkeze alarak kanaat ortaya koymuşlardır. “De ki Ruh rabbinin emrindedir”⁶⁵ ayeti bu anlamda onun en karakteristik özelliği olarak kabul edilir. Buna göre sûfîler, bu ayet çerçevesinde, onun var olduğundan, Allah’ın emrinde latif bir cisim olduğundan ve yaratılmış olduğunda çok da fazla bir şey söylememeyi tercih ederler.

Serrâca göre ruh, Allah’ın emrinde olan bir mahlûktur. Onun Allah’la olan irtibatı, onun emrinde ve kabzasında ve mülkünde oluşundan gelir. Beden nasıl ölüyorsa ruh da ölür. Kelâbâzî, ruhun bedendeki bir mana ve mahlûk olduğunu söylemekle yetinir; ruhun mahlûk olduğu meselesini ısrarla vurgular ve ruhun insanda latif bir cisim olduğunu belirtir. Ruh, hakkında çok konuşulmayacak bir şeydir; onun Allah’ın emrinde ve varlığının zaruri olduğunun bilinmesi gerekmektedir.⁶⁶ Kuşeyrî de insanın ruh ve cesetten meydana geldiğini belirtir. Ruh kadîm değil mahlûktur ve latîf bir cisimdir.⁶⁷ Sühreverdî, ruh hakkında konuşmanın zor olduğunu, onun Allah’ın emrinde bir insani bir cevher olduğunu, Cüneyd’den rivayetle, ruhun, Allah’ın ilmini kendisine sakladığı bir şey olduğunu belirtir.⁶⁸ el-Hakîm Tirmizî, ruhun Allah’ın emrinde olduğunu, ruhun Allah ile kaim, nefsin de ruh ile kaim olduğunu söyler. Ruh, insanı zulmetten karanlığa çıkararak, Allah’ın insana ilahi bir lütfu mahiyetindedir.⁶⁹ Gazâlî’ye göre de ruh, hakkında konuşulacak bir şey değildir. Ruh, ilahi bir latifedir. Ruh Rabbânî ve acayip bir şeydir. Onun mahiyetini idrak etmek değil; onun sıfat ve hallerini bilmek gerekli olan davranıştır.⁷⁰

Yeterli gördüğümüz bu tanımlamalardan;

a. Ruhun mahiyetinin bilinemeyeceğini, onun yalnız vasıflarıyla tanınabileceğini,

⁶⁵ İsra, 17/85.

⁶⁶ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 323-327.

⁶⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 175.

⁶⁸ Sühreverdî, *Avârif*, ss. 444,445.

⁶⁹ Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 96.

⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 3.

b.Onun yaratılmış, ilahi kökenli bir insani haslet olduğunu,

c.Onun insandaki latif bir cisim olduğunu, söyleyebiliriz.

Ruhun, hem tamamen metafizik alanda belirlenemez bir şey iken hem de insanın bu dünyadaki davranışlarına ve psikolojisine tesir eden bir kavram oluşu, onun nefis ile yakın irtibatını ortaya koyan en önemli özelliğidir. Ruhun Allah'ın emrinde olduğu görüşü, insandaki bir iyilik melekesinin bulunduğu yahut insanın bir yanıyla içinde iyi bir potansiyeli yaratılış itibarıyla barındırdığı fikrine bizi götürmektedir. İnsanın hangi kuvvetin etkisiyle hayatını düzenleyeceği, tercihle alakalı bir durum iken, onun çabası, kendi durumunu belirlemede kistas olur. Nefsin eğitilebilir oluşu, insanın nefsinin prangasından kurtulması anlamına geliyorsa, bu onun ruhî melekesiyle, barındırdığı potansiyel kuvvesiyle mümkün olacaktır. Nefis, dünyevî bir kuvveye işaret ediyorsa, ruh da uhrevî bir kuvveye işaret eder. Bu iki kuvvenin savaşı, yine insan bedenindeki bir sahada, kalpte cereyan eder.

4. Nefis – Kalp

Kâşânî kalbi, “ruhânî ruhun huylarında gerçekleşen itidâl” olarak tarif eder.⁷¹ Burada kalbin itidal üzere olmasından ve uçlardan uzak durmasından söz ediliyor olmalıdır. Bu kısa tanımlama, sûfî düşüncesinin satır aralarında gizli kalp düşüncesinin bir özeti gibidir.

Kalp, insan bedeninde, bir bakıma organize edici bir vazife görmektedir. Organize edicidir diyoruz çünkü kalbin, metafiziksel anlamı ile fiziki anlamı sûfî düşüncede birbiriyle ilintili olarak anlaşmıştır. Daha önceki bölümlerde, ruhun doğal olarak iyi kabul edilebileceğini, nefsin ise bir kötülük eğilimi ile vasıflandırıldığına değinmiştik. Bu varsayımlar doğrultusunda, kalbi, bu iki eğilim arasında bir yerde konumlandırmak mümkün görünmektedir. Gazâlî'nin kalp ile ilgili benzetmesi oldukça iyi bir yol göstericidir. Gazâlî kalbi bir şehrin hükümdarına benzetir. Kalp böylece, bir şehre benzetilen vücudun yöneticisi konumundadır ve onun emrinde çeşitli kuvvetler vardır.⁷² Bu benzetme, kalbin hem maddi hem manevi boyutu ile ilgilidir. Maddi

⁷¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 457

⁷² Gazâlî, *İhyâ*, s. 6.

boyutu açısından, kalbin vücut için hayati önemini söylemek ve vücutta görüldüğü işlevi hatırlamak yeterlidir. Manevi boyutu için ise kalp, insanın metafizik algılarının havuzu ve merkezi durumundadır. Bu düşüncenin argümanlarını Kur'ân'ı Kerim'de net bir şekilde görmek mümkündür.

Kalp sözlükte, yürek, akıl, nefis-i nâtka gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca onun akıl anlamı da vardır. Bunun yanında bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek, altını üstüne getirmek gibi anlamlar içerir.⁷³ Kur'ân'da da bu anlama yakın anlamlarla kalp kelimesinin kullanıldığını görüyoruz. İnsanın manevi temizliği, "temiz kalp"⁷⁴; idrak yeteneği, "kalbi olan için bir ihtar"⁷⁵; iman eden merkezî kuvvet, "kalpleri iman etmediği halde."⁷⁶; duyguların duyulduğu yer, "kalplerinde bir korku"⁷⁷; düşünme melekesi, "akletmek (ya da akıllanmak) için kalp"⁷⁸ gibi anlamlarda kullanılan kalp kelimesi, görüldüğü gibi daha çok, insanın, manevi bir merkezini teşkil edecek anlamlar içermektedir. Hadislerde ise, benzer anlama ilaveten, kalbin insandaki organ olarak da kullanıldığı görülür: "Bedende bir et parçası vardır. O iyi oldu mu bütün beden iyi olur, o bozuldu mu bütün beden bozulur. Dikkat edin, o et parçası kalptir."⁷⁹; ya da Allah'ın varlığının anlaşılacağı, Allah'ın tecelli ettiği mahal, "Yerlere göklere sığmadım, mü'min kulumun kalbine sığıldım."⁸⁰ şeklinde göstereceğimiz birkaç örnek, durumu ifade etmek için yeterlidir diye düşünüyoruz.

Kalbin bir mahal olması esasta ne ifade ediyor? Ya da akıl manasında kullanıldığında, kalp ile akıl arasında nasıl bir ilişki ortaya çıkmaktadır? Kalp insanî bir sahanın adı mıdır? Bu insanî saha, esasen insanın bütün yapısını temsil edebilir mi? Yani kalbin iyi ya da kötü olmasının dışında, onun, insanda, iki yönlü bilginin girebildiği bir zeminin, hatta insanın kendisinin adı

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, c. 1, ss. 179-183; Süleyman Uludağ, "Kalb", *DİA*, c. 24, 2001, s. 229-232.

⁷⁴ Şuâra, 26/89.

⁷⁵ Kâf, 50/37.

⁷⁶ Mâide, 5/41.

⁷⁷ Mü'minûn, 23/60.

⁷⁸ Hacc, 22/46.

⁷⁹ Buhârî, *Sahih-i'l-Buhârî*, c. 1, İman, 39, s. 185.

⁸⁰ Muhammed Abdurrahman es-Sehavi, *e'l-Mekâsidü'l-Hasene*, Beyrut 2008, s. 380.

olması mümkün müdür? Gazâlî'nin kalp ile ilgili yaptığı teşbihten yola çıkmak istiyoruz. Kalbin bir hükümdara benzemesi. Bu teşbih, Gazâlî'ye kadarki dönemin kalbe verdiği anlamı da ihtiva edecek bir genişliğe sahiptir. Kalbin bilginin bir alıcısı olması ile; onun maddi boyutu ile manevi boyutu arasındaki geçişkenlik ve aklın rolü, girift bir yapı arz eder. Bu girift yapının ardında, sûfi düşüncenin, kavramlara ve olaylara bakışının felsefesi bariz bir şekilde kendini hissettirir. Kalp maddi boyutu ile somut vericilere açıktır. Ve o bu somut vericilere, somut bir şekilde reaksiyon gösterir. Çünkü kalp, vücuttaki diğer organların hükümdarı konumundadır ve hangi organın neye karşı nasıl davranacağını belirler. Örneğin kanın pompalanması gibi bir vazife yürütür. Bir yanı ile kalp, tamamen bu dünyaya ait ve bağımlı, somut bir insan organıdır. Kozalak şeklinde bir et parasıdır.⁸¹ Organlara hükmeder ve bedensel hayatın merkezinde yer alır. Onun bu sabit ve temel özelliği, deyim yerindeyse, bir düşünce sistemi için başlangıçtan başka bir şey değildir. O, her iki âlemde aldıklarını harmanlamak gibi bir vazife icra etmektedir. Çünkü onun bu maddi özelliği, doğrudan, manevi özelliğine de rengini vermiştir. Nasıl ki kalp, cismani bedendeki diğer organlar ile yakından alakalı ise, aynı şekilde, insanın manevi bütünlüğünü sağlayan diğer unsurları ile de yakından alakalıdır. Örneğin, ruha mahaldir ve ruhun yeri kalbin oluklarıdır ya da bilme eylemine mahal teşkil eder.⁸² Kalp bu kez bir idrak melekesi olmaktadır. Kalbin idraki, bir bakıma geçişli yapı arz eder. Onun idraki, akıldan ya da gözden bağımsız değildir. Böylece, reel dünya ile metafizik dünya arasındaki geçişkenlik ortaya çıkmaktadır.

Kalbin bir mahal olmasından hareket edecek olursak, dünyevi olsun uhrevi olsun, bilgi ya da mana olarak adlandırabileceğimiz unsurlar kalpte kendilerine bir yer bulmaktadırlar. Bunların insanın diğer duyu organları ile de yakından ilgisi vardır. Örneğin, insanın gözü ile gördüğü bir şeyden doğan mana insanın kalbinde bir aks-i seda bulmaktadır. Aynı şekilde ilahî manalar da insanın kalbinde tecelli ederler. Her iki yönden gelen bu anlamlar karşısında kalp, emrinde olduğu varsayılan organlar ya da özelliklerle belli

⁸¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 3.

⁸² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, ss. 3-4.

bir yapı kazanır; olumlu kabul edilen ya da edilmeyen. Bu sayede, akıl hüküm verirken, göz görürken ve gözün gördüğü ile akıl düşünce üretirken ya da ruh bazı manalara gark olurken, bütün bu manaların kalp gibi bir merkezde birikmesi söz konusudur. Deyim yerindeyse kalp, kendisinde biriken bu anlamları, emrindeki çeşitli yetilerle değerlendirebilme gücüne göre kendi kaderini tayin edecektir. Mekkî, kalbin, ruh, akıl ve nefis gibi insana ait edevatin ortasında, hem nefsten hem ruhtan gelen havatıra muhatap olduğunu, hem onları idare eden komutan, hem de bunları yansıtan bir ayna olduğunu ifade eder.⁸³

Unutulmaması gereken bir ilke vardır. Kalp, bu muhakemelere olumlu bir yönde etki etmektedir. İnsanın düşünme ya da hissetme mekanizmalarının, bir mahal olarak kalpten beslenmesi yanında, hem de onun ilahî kabiliyeti ile şekillenmesi ve doğru bir idrake varması gerekmektedir. Böylece her uzuv, adeta bir diğeri ile dönüşümlü bir ilişkiye girmektedir. Kalp, kendine gelen "hatarat"⁸⁴ bir şekilde süzmek zorundadır. Bunun için onun kullanılması gereken silahları vardır. Akıl bunlardan biridir ve belki de en önemlisidir. Akıl, ilimle, bir bakıma bu dünyanın nesnel verilerinin gereklerine hareket ederek, kalbe gelen bu haratları denetlemekle yükümlüdür.⁸⁵ Bu denetleme onun, son tahlilde, şeriate bağlı kalmasının da bir sigortasıdır. Çünkü kalp, her iki dünyaya ait bir alıcı durumundadır ve daha önce belirttiğimiz gibi, bu dünyaya ait olan uyarıcıların, tamamıyla iyi ve kabul edilebilir olması mümkün değildir. O halde, kalp, tehlikelere açık bir mahaldir. O, yine bu tehlikelere, kendi denetim mekanizmalarını işleterek karşı koymayı başarmak durumundadır.

Nefs yapısı gereği, dünyanın uyarılarına karşı eğilimlidir. Ve insanda, bu eğilim her fırsatta kendini göstermektedir. İnsana gelen bu uyarıcılar, akıl tarafından eğer bir süzgeçten geçirilmez, doğruluğu yanlışlığı hakkında bir hüküm verilmezse, o zaman nefsin arzuları insanda ağır basacaktır ve kalbe gelen bu dünyaya ait düşünceler kalpte yer bulacaktır. Ki esasen, kalp kendi-

⁸³ Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, c. 1, s. 324.

⁸⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 84.

⁸⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 84.

ni koruma, akla düşünürken yol gösterme konusunda yetersiz kalmıştır. O zaman, kalbin emrinde olan akıl, artık, nefsin arzularına uygun şekilde düşünmeye başlayacaktır. Aklın tek başına hüküm verme konusunda yetersiz olduğunu biliyoruz. O verdiği hükümlere gerekçeler bulmakta gayet başarılı da olsa, vereceği hükmün iyi mi kötü mü olduğu konusunda yetersizdir ve kılavuza ihtiyaç duymaktadır. İhtiyacı karşılayan merci kalptir. Emrindeki askerlerle hareket ederek, adeta her iki alandaki bilgiyi kullanma yetisine başvurabilir. Böylece kalp, kendisi için, yaratılışı için uygun olanı saklarken olmayı bertaraf etmek ister. Bunun başarılı olup olmaması ise değişkenlik arz eder.

Kalp öncelikle tamamen fiziki göstergeleri olan, somut bir organdır ve sūfî düşünce onun bu özelliğine dayanarak bir analogiye gitmiştir. Kalbin diğer organlar üzerindeki yaşamsal etkisi, çift yönlü olan insanın, diğer yönünde de aynı şekilde kendini göstermektedir. Bu gösterge, daha önceden de ısrarla üzerinde durduğumuz gibi sūfî düşüncenin somuttan kalkarak hareket ettiğinin bariz örneklerinden biridir. Çünkü kalp, her şeyden önce, insanın fiziksel yaşamı için bir merkezdir ve bu merkezîyet, onun fiziksel anlamının ötesine doğru taşınmasına sebep olmuştur. Kalp yaşamsal özelliği ile her iki yana sirayet eden bir yetenek kazanmıştır. Gazâlî'nin havuz örneğini göz önüne alacak olursak, kalbe iki türlü bilgi akışı olmaktadır.⁸⁶ Birisi duyular yoluyla yani yatay yolla gelenler ve bir diğeri mahiyetinin tam olarak açıklanamadığı, dikey bir yolla gelenler. Kalbe gelen bu ilhamlar, kalbin özünde iyiye eğilimli ve ona bir mahal olduğunu gösterir. Gazâlî kalbin, Allah'ın tecelligâhı olduğunu söyler. Buraya kadar, denilebilir ki, teorik olarak ispatlaması zor olmasına rağmen kabul edilebilir bir kalp anlayışı mevcuttur. Yani kalbin manevi manalara gark olarak oradan aldığı bilgilerle mücehhez olması meselesi, bir bakıma öznel bir düzlemde, kabul eden kişi için geçerli bir bilgi durumunda kalmaktadır. Böylece kalbin ilgili olduğu düşünülen durumlar, tartışmalı bir hal almaktadır. Önemli olan bu tartışmayı sūfî düşünce kalıplarında değerlendirmektir. Her şeyden önce, Gazâlî, akıl, ruh,

⁸⁶ Gazâlî'nin meşhur havuz örneği. Kalp havuza benzer, ilim suya ve duyular nehirlerine. Böylece kalbe duyular yoluyla da bilgi akar, lakin havuzu dipten besleyen daha saf ve devamlı olan bir su akışı da vardır ki bu da kalbin ilahi âlemden aldığı bilgilerdir. Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 19.

nefs ve kalp kavramlarının birbirinden farklı olduklarını belirtir.⁸⁷ Farklılığın içeriğine, herkes tarafından anlaşılamayacağı ya da içeriği gizli olan bir ilim olduğu gerekçesiyle değinmez. Bu belirsizlik, bazen Gazâlî’de bu kavramların birbiri yerine kullanılmasına sebep olur. Kalp ve akıl kavramlarının birbiri yerine kullanılması, ya da aynı anlamda kullanılması gibi girift bir yapı ortaya çıkar.⁸⁸ Hatta bazı çalışmalarda, Gazâlî’deki akıl kavramının, diğer klasiklerde kullanılan akıl kavramından çok daha farklı olduğu da belirtilmiştir.⁸⁹ Biz durumun biraz daha farklı olduğunu düşünüyoruz: Gazâlî’de kavramlar yer yer iç içe geçmiş olmakla beraber, aralarında bir farkın olduğu zikredilir ve her kavramın özel manaları bulunduğu sûfî düşünce çizgisinin tam bir teorisinin kurulmuş olduğu görülür. Kavram karmaşasının esası, akıl kavramıyla yakından ilgili görünmektedir. Kalbin manalara mahal olması demek, insanın bir şekilde bu manaları idrak ediyor olmasıyla ilgilidir. Kalbe gelen uyarılar, ancak akıl ile algılanabilir bir yapı arz eder. Bu durumu Gazâlî, bazen kalbin algısı üzerinden kurgulayarak, algı mekanizması olarak kalbi kabul etmiş ve bu durumda akıl kalp yerine kullanılmıştır.⁹⁰

192

OMÜİFD

Netice itibarıyla, ilk dönem sûfî düşünce çizgisinde kalp, maddi ve manevi anlamların yansıdığı bir mekân olarak kabul edilmiştir.⁹¹ Nefsin dünyaya olan eğilimi, insanın görünür dünyadan olumlu-olumsuz anlamlar devşirdiğini göstermektedir. Eğer bu anlamlar kalpte yer bulursa, kalp nefsin isteklerine boyun eğmiş demektir. Esasen bu durum, insanda bir gerilim hattı yaratmaktadır. Çünkü nefsin galebe çalması, insanın kendi özüne aykırı davranması anlamına gelir. Bunun için nefsin, referanslarını ve eğilimlerini kalbe kabul ettirmesi gerekmektedir. Aklın bu istekleri kabul etmesi, olumlama ve kalbin de nefse rıza göstermesi gerekmektedir. O halde şu şekilde bir formül sanırız yerinde olacaktır: Kalp havâtırın mahalli olmasının yanında,

⁸⁷ Gazâlî, bâbın girişinde, dört kavram için “aralarındaki ihtilaflar” tabirini kullanır. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 3.

⁸⁸ Kavramların farklı ve aynı anlamda kullanıldığına dair bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 3-6; Hüsamettin Erdem, “Gazâlî’de Akıl Bilgisi ve Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 47, sy. 3, trs., s. 61.

⁸⁹ Cennet Ceren Çavuş, “İmam Gazzâlî’nin İhyâ’sında Akıl ve Kalp”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 54.

⁹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 4.

⁹¹ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 87; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 169; Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 268, 274.

nefsin bu havâtrın ilkâsını kalbe kabul ettirmesi icap etmektedir. Kalp bir bakıma insanın kabaca çift yönlü olan davranışlarının referanslarının onay merkezidir.

Sonuç

Tasavvuf, zühd döneminden tasavvuf dönemine geçiş sürecinde, İslâmî bir disiplin olma hüviyeti de kazanmıştır. Böylece onun, kendi teorik yapısı içerisindeki özel algısı ve kavramları da ortaya çıkmıştır. Bu kavramlardan bazıları birbiriyle daha uzak bir anlam ilişkisine sahipken, bazıları daha yakın ve organik bir bağlılık gösterirler. Biz, bu anlam ilişkisinin oldukça yoğun görüldüğü, nefis ve ilgili olduğu düşünülen kavramlar üzerinden bağlantı noktalarını göstermeye çalıştık. Zira sûfî düşüncede kavramların birbirlerini tamamlayan, birbirlerini aşama olarak devam ettiren ya da birbirini var kılan karakterleri vardır. Fakat bu ilişkilerin mahiyeti yeterince tespit edilmediğinde, sûfî düşüncenin bütünlüğü de bir açıdan eksik kalabilmektedir.

Sûfî düşüncenin odaklandığı kavramlardan biri olan “nefs”in de, diğer kavramlarla bağlantılı anlaşılması, kavram hakkında daha sağlıklı yargılara varmamızı sağlayacaktır. Sonuç olarak diyebiliriz ki; insanın manevî yapısının en mühim unsurlarından biri olan nefsin, yukarıda kabaca izah etmeye çalıştığımız gerekçelerle, beden, ruh, akıl gibi kavramlarla ilişkisini göz önüne alarak, daha doğrusu varsayılan bu ilişkinin niteliğini analiz ederek anlamaya çalışmak, isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Kaynakça

- Ayni, Mehmet Ali, “(Nefs) Kelimesinin Manaları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 14, 1930, s. 45-52.
- Bolat, Ali, “Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, *OMÜİFD*, Sayı: 12-13, ss. 363-389.
- Cebecioğlu, Ethem, “Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, c. XXIX, 1987, ss. 387-406.
- Çavuş, Cennet Ceren, “İmam Gazzâlî'nin İhyâ'sında Akıl ve Kalp”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).
- Erdem, Hüsamettin, “Gazâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 47, sy. 3, tsz., ss. 59-70.

- el-Ezdî, Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'ab es-Sicistânî (ö.275/889), *Sünen-ü Ebî Dâvud*, thk. İzzet Ubeydu'd-De'âs, c. 1-5, Dâr-u İbn Hazm, Beyrut 1997.
- el-Gazâlî, Ebû Hamid (ö.505/1111), *er-Risâletü'l-ledünniyye*, Mısır 1327.
- _____, *İhyâu Ulûmi'd- Dîn*, c. IV, Kahire, tsz.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (ö.470/1077), *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, hzl. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.
- İbiş, Fatih, "Kur'an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme" *Toplum Bilimleri Dergisi*, sy. 6, 2012, ss. 235-244.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrîkî el-Mısrî, *Lisânü'l Arab*, c. I-XX, Mısır 1301.
- Karasakal, Şaban, "Kur'an'da Ruh Kavramı", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Nbr. 28, 2014, ss. 275-291.
- el- Kâşânî, Kemâlüddin Abbürrezzak (ö.730/1329), *Tasavvuf Sözlüğü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- 194 el-Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed (ö.380/990), *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kahire 1994.
- OMÜİFD el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin (ö.465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Kahire 1989.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali (ö.386/966), *Kâtû'l-kulûb*, thk. İbrahim er-Rıdvânî, c. 1-3, Kahire 2001.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed, *Âdâbu'n-Nüfûs*, thk. Ahmed Ata, Dârü'l-Cil, Beyrut 1987.
- _____, *el-Kasd ve'r-Rucû' ila'llah*, (el-Vesâyâ içinde, s. 219-328), thk. Ahmed Ata, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- _____, *el-Vesâyâ*, thk. Ahmed Ata, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- _____, *er-Riâye li-Hukûkillâh*, thk. Abdulhalîm Mahmûd, Dârü'l-Meârif, Kahire, tsz.
- _____, *Mâiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilafü'n-Nâs fîhi*, (el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an ile birlikte), thk. Hüseyin Kûtîlî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1982.
- en-Nişabûrî, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahîh-i Müslim*, Beytü'l-Efkâr, Riyad 1997.
- Ögke, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- es-Sehavî, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsîdü'l Hasene*, Beyrut 2008.

- es-Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer (ö.632/1234), *Kitabu Avârifî'l-Ma'ârif*, Beyrut 1966.
- es-Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn (ö.412/1021), *Tabakâtu's-Süfîyye*, thk. Abdulkâdir Atâ, Dârü'l-Kitâbi'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- eş-Şarânî, Abdülvehhâb (ö.973/1565), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Ahmed thk. Abdürrahîm es-Sâyih, Kahire 2005.
- et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el- Hakim (ö.320/932), *Beyânü'l fark beyne's sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, thk. Nicola Heer, Kahire, 1958.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc (378/988), *el-Lüma'*, Abdulhalîm Mahmûd thk. Tâhâ-Abdübâkî Surûr, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, Kahire 1960.
- ez-Zerhûnî, Muhammed b. el-Fâtımî, *el-Fecru's-Sâti' ala's-Sahîhi'l-Câmi Şerhu Mağrib Mâlikî alâ Sahîh-i'l-Buhârî*, thk. Abdulfettâh ez-Zinîfî, c. 1-17, Fas 1998.



KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRME

KUTSAL KİTAPLA AKADEMİK METİN ARASINDA KİTAB-I MUKADDES

The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies,

Michael C. Legaspi, Oxford University Press, Oxford, 2010, xiv + 219 s.

Aydınlanma geleneği ile Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel-eleştirel çalışmaları arasındaki ilişki sorunu, son dönemlerde akademik çevrelerin ilgi çekici temalarından biri haline geldi. Bu çalışmaların bir kısmında ortak nokta, Aydınlanma projesinin dini, felsefi, kültürel ve hatta politik, ideolojik tutumları ile kutsal metnin eleştirel çalışmaları (*biblical criticism*) arasındaki bağlantıya dikkat çekmeleriydi. Bu bağlamda söz konusu gelenek içinde kutsal kitabın anlamının nasıl dönüştürüldüğü ve yeni Kitab-ı Mukaddes anlayışlarının nasıl türetildiği akademisyenler tarafından gösterilmeye çalışılmıştır. Söz gelimi Jon D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism* isimli eserde Aydınlanma döneminde kutsal metne yönelik çalışmaları dönemin entelektüel, dini, sosyal ve politik havzası içinde şekillenen ve ideal haline getirilen bir "proje" olarak görür. Jonathan Sheehan ise *The Enlightenment Bible* isimli çalışmasında tam da bu soruna odaklanarak, Aydınlanma projesi içinde üretilen kutsal metin anlayışlarının ana noktalarını göstermeye çalışmıştır. Sheehan'ın çalışması, Aydınlanma'nın kutsal metin anlayışını geleneksel kutsal metin anlayışından ayırarak kültürel bir girişim olarak görmesiyle öne çıkar. Bu bağlamda onu, modern kültürün yeni yapılarına uyum sağlama teşebbüslerinin bir parçası olarak *Kültürel Kitab-ı Mukaddes (Cultural Bible)* şeklinde nitelendirir.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi,
2016, sayı: 40, ss. 197-201.

Bu yazıya konu olan çalışmasında Michael C. Legaspi, hocası Levenson ile Sheehan'ın ifade edilen kültür eksenli yaklaşımını takip ederek Aydınlanma dönemindeki Kitab-ı Mukaddes anlayışını, geleneksel kutsal kitap anlayışının yıkılması (veya dönüştürülmesi) üzerine kurar. Ardından Aydınlanma üniversitelerinin kutsal metin araştırmalarıyla paralel ilerleyen yeni metin anlayışını *Akademik Kitab-ı Mukaddes (Academic Bible)* kavramıyla karşılar. Esasında çalışma boyunca Legaspi'nin şu tarz bir sorunun peşine takıldığı söylenebilir: Ortaçağdan itibaren kutsal kitap (*scripture*) olarak kabul edilen Kitab-ı Mukaddes, Aydınlanma döneminde nasıl yazılı bir metin (*literary text*) ve bunun sonucu olarak Akademik bir metin haline getirilmiştir? Bunun Aydınlanma dönemindeki kutsal metin araştırmalarıyla ilişkisi nedir?

Bu temel sorun bağlamında kitap iki bölüme ayrılmış. Birinci bölümde, Kitab-ı Mukaddes'in kutsal kitaptan (*scripture*) herhangi yazılı metne (*text*) indirgenişinin ve Aydınlanma üniversiteleri içinde akademik bir çalışma alanı olarak onun bir eleştiri nesnesi haline getirilişinin izleri sürülmüş. İkinci bölümde ise söz konusu *Akademik Kitab-ı Mukaddes* anlayışının Aydınlanma üniversitelerinin sosyal ve politik realiteleriyle uyumlu hale gelmesinde önemli bir isim olarak kabul edilen Johann David Michaelis'e (1717-1791) ve onun eleştirel çalışmalarına odaklanılmış. Dolayısıyla çalışmanın, esas itibarıyla Michaelis'in kutsal metne yönelik eleştirel araştırmalarının bir analizini yapmayı hedeflediği söylenebilir. Ancak bu kısa yazımızda biz, eserin Michaelis ile ilgili değerlendirmelerini dışarda bırakacağız. Bunun yerine sadece Aydınlanma geleneği içinde Kitab-ı Mukaddes'e yönelik değişen tutumlara ve böylece Akademik Kitab-ı Mukaddes anlayışının ortaya çıkışına dair yazarın birinci bölümdeki görüşlerini ele alacağız.

Legaspi'ye bakılırsa yaklaşık bin yıllık süre zarfında Hıristiyanlar, Kitab-ı Mukaddes'i kutsal kitap (*scripture*) olarak okudular ve ona saygı gösterdiler. Onun otoritesini tartışmadılar. Bu yüzden kutsal kitap, onlar için basit biçimiyle yazılı bir metne (*text*) indirgenemez. O, Hıristiyan dünyayı her alanda kuşatır ve bu anlamda geleneğin en temel yapı taşı-

rından biridir. Fakat Legaspi'nin temel iddiası, Reformasyon'dan itibaren yaşanan birçok değişimin ve tecrübenin bu anlayışta ciddi kırılmalara yol açtığıdır. Buna göre on altıncı yüzyılda dini bölünmeler, mezhep çatışmaları ve hatta siyasi gerilimler, geleneksel düşünme biçiminden oldukça farklı kutsal metin anlayışlarının ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Söz konusu çatışmalar içinde her bir grup, kendi otoritesini güçlendirmek amacıyla kutsal metin dışı kavramlar ve kanıtlardan faydalanmaya çalıştı. Doğal olarak kutsal metin, tüm bu dış faktörlerden büyük oranda etkilendi ve Reformasyon sonrası dini ayrılıklar boyunca Kitab-ı Mukaddes, Batı Hıristiyan dünyada tartışmalı bir metin haline geldi. En sonunda ayrı kanonlar, ayrı kilise bağları ve değişik teolojik üstyapılarla çeşitli kutsal metin anlayışları ortaya çıktı ve böylece kutsal metin, Hıristiyan okurlar için gittikçe anlaşılmasız bir metne dönüştü. Dahası on altıncı yüzyıldan itibaren özellikle Almanya'da akademik kutsal kitap araştırmalarının yaygınlaşması, Kitab-ı Mukaddes'in kutsal kitap olarak otoritesini sarstı. Legaspi, yaşanan bu süreci, *kutsal kitabın ölümü* olarak nitelendirmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Legaspi, geleneksel anlamda kutsal kitabın ölümüyle Reformasyon sonrası gelişen akademik Kitab-ı Mukaddes çalışmaları arasında paralellik görmektedir.

Ona göre Kitab-ı Mukaddes'in eleştirel çalışmaları temelde iki şeye bağlıdır. İlki, Reformasyon döneminde Kilisenin bölünmesiyle Kitab-ı Mukaddes'in donuklaşması ve birçok alanda işlevsiz hale gelmesidir. İkincisi ise Kitab-ı Mukaddes'in kutsal kitap olarak özelliğini kaybetmesinin bir sonucu olarak onun, modern kültür içinde yeniden anlaşılması ihtiyacının ortaya çıkmasıdır. Zira Aydınlanma dönemine geldiğinde Kitab-ı Mukaddes'in entelektüel dünyadaki prestiji en düşük seviyede idi. Kuşkucular, rasyonalistler, eleştirmenler ve yeni bilim taraftarları Kitab-ı Mukaddes'deki metinsel bozukluklar, tarihsel anlatılarının güvenilmezliği, metnin stilistik yapısının hamlığı gibi bir çok konuda etkili yazılar yayınladılar. Dolayısıyla on sekizinci yüzyıl boyunca gelinen noktada, artık geleneksel anlamda *ölmek üzere olan bir kutsal kitap* anlayışıydı. İşte Aydınlanma teologları böyle bir Kitab-ı Mukaddes'i devr aldılar.

Öte yandan on sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren metin analizcileri (filologlar, klasikçiler ve oryantalistler), yeni akademik bilimde liderler olarak ortaya çıktılar. Onların çalışmalarıyla Kitab-ı Mukaddes politik felsefe, antik tarih ve şiirler için egzotik bir “kaynak” ve araştırma alanı haline geldi. Yine de Aydınlanma’nın eleştirel ilim adamları ve teologları, kutsal metni bütünüyle reddetmediler. Daha ziyade onu, modern kültürel bağlam içinde yeniden dönüştürmek için öncelikle kutsal kitap (scriptural) karakterinden ayırıştırdılar. Onun modern kültürle bağını yeniden tesis etmek için Kitab-ı Mukaddes’i “metin”leştirdiler. Zira Kitab-ı Mukaddes bir kez metinleştirildiğinde artık modern kültürü döllemek için kullanılabilir. Bu amaç doğrultusunda onlar, öncelikle kutsal metnin modern kültürle ilişkisini yeniden vurgulayarak onun değerini yaratıcı bir biçimde felsefi, ahlaki, estetik ve tarihsel bir kaynak olması bakımından ele aldılar. Böylece bir kültürel metin olarak Kitab-ı Mukaddes Aydınlanma üniversitelerinde yetişen entelektüel bir uzman sınıfı arasında bir araştırma nesnesi haline geldi. İşte Legaspi, bu gelinen süreci *Akademik Kitab-ı Mukaddes* olarak nitelendirmiştir. Akademik Kitab-ı Mukaddes tabiri, esasında kutsal kitabı modern kültüre ve modern insanın yaşamına getirme teşebbüsünü ifade etmektedir. Bu anlamda amaç bir reform değil, yenilenmeydi. Ancak bu yenilenmede ortam artık Kilise değildi. Bilakis Aydınlanma üniversitelerinin teoloji kürsüleri idi.

Bu kısa açıklamalar bağlamında çalışmanın bizim tarafımızdan en ilgi çekici tarafı, Legaspi’nin modern Kitab-ı Mukaddes araştırmalarını Hıristiyanlığın entelektüel ve dini formlarını koruyan, ancak mezhepsel sadakatlerin de üstesinden gelmeye çalışan bir kültürel girişim olarak görmesi ve meseleye bu açıdan yaklaşmasıdır. Zaten Kitab-ı Mukaddes’in geleneksel kutsal metin anlayışından büyük oranda ayırıştırılarak yeni kültürel bağlam içinde yeniden kurgulanması da böyle bir girişimin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Aydınlanma döneminin kutsal kitap araştırmaları, basit biçimiyle sadece bilimsel araştırma ve yöntem sorunu değildir. Bilakis bir kültürel uyum sorunudur. Bize öyle geliyor ki Sheehan’ın dile getirdiği *Kültürel Kitab-ı Mukaddes* kavramı ile Legaspi’nin *Akademik Kitab-ı Mukaddes*’i, Aydınlanma üniversitelerinde yetişen teolog-

ların veya entelektüellerin, kendi modern dindarlıklarıyla kutsal metin arasında bir bağ kurma çabasını ifade etmektedir. Kitab-ı Mukaddes eleştirisi tarihine dair bazı çalışmalarda gösterilmeye çalışıldığının aksine, dönemin kutsal metin araştırmalarını yalnızca sekülerleşme teorileriyle açıklamaya çalışmak yeterli olmayabilir. Elbette, Batıda bu tür çalışmalarının ortaya çıkmasında sekülerleşmenin etkisi büyüktür. Bu bağlamda dönemin birçok eleştirmenin çalışmaları kutsal metne yönelik ağır ifadeler bulmak hiç de zor değildir. Belki de bu yüzden birçok araştırmacı, Aydınlanmanın eleştirel çalışmalarını sekülerleşmenin önemli bir sonucu olarak açıklamayı tercih ederler. Ancak Hıristiyan dünyada Kitab-ı Mukaddes'in bir kültürel/edebi ve akademik metin olarak önemi, modern dönemlerde dini birliğin sağlanmasına yönelik bir teşebbüs olarak da okunabilir. Görebildiğimiz kadarıyla Legaspi'nin çalışması, tam da böyle bir okumanın mümkün olduğunu gösteren işaretlere sahiptir. Zira kutsal metnin geleneksel anlamından büyük oranda ayrıştırılarak kültürel, edebi ve akademik bir metin haline getirilmesi süreci, arka planda teolojik bir refleksiyonu da barındırmaktadır.

Bu kısa yazıyı ilgi çekici olacağını düşündüğümüz sorularla tamamlamakta fayda var: Son dönemlerde özellikle ilahiyat fakültelerinde Kur'an üzerine yapılan çalışmalar ile Legaspi'nin dile getirdiği Akademik Kitab-ı Mukaddes kavramı arasında benzerlik kurulabilir mi? Yeni kültürel bağlam içindeki modern dindarlıklar ile Kur'an arasında bağ kurma teşebbüsü olarak bu çalışmalar, bir *Akademik Kur'an* anlayışına doğru mu gitmektedir? Gerçekten de Legaspi'nin *Akademik Kitab-ı Mukaddes'i* ile *Akademik Kur'an* kavramı arasında karşılaştırmaya dayanan bir çalışma, bizi ilginç sonuçlarla yüzleşmeye zorlayabilir.

ASİM DURAN

[ARŞ. GÖR., OMÜSBE]

RETORİK

Rhetoric, Michael Meyer, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2009, 136 s.

Retorik kavramını tarihsel bağlamda ele alırsak eski ve yeni Retorik şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Eski retorik ile antik dönemde kullanılan yöntem, yeni retorik ile de zamanla bu yöntemin geçirdiği dönüşümler neticesinde ortaya çıkan ve günümüzde de tedavülde olan yapı kastedilir. Klasik retorikten bahsedildiğinde -antik dönemde çok sayıda ismin retorikle ilgilenmesine karşın- akla ilk gelen isimlerin başında Platon ve Aritoteles gelir. Platon'un Gorgias, Phaidros, Devlet ve benzeri diyaloglarında, retorikğin nasıl bir sanat olduğuna ve konusuna değinilir. Benzer şekilde Aristoteles de retorik sanatına ilgi gösterir ve "Retorik" adlı bir eseri bulunur.

Kadim skolastik-teolojik modelin yıkılmasıyla birlikte retorik, Meyer'in ifadesiyle Rönesans'ı andıran bir ilerleme gösterecektir. Retorikği etkileyen ideolojilerin çökmesiyle, özellikle XX. yüzyılda yeni evrilmenin yürüngesi Chaim Perelman ve L. Olbrechts-Tyteca gibi yazarlar tarafından çizilmiştir.

Amerika'da Habermas ve Burke ethos'un rolünü ön plana çıkarırken, bununla birlikte genel itibariyle Amerikan retorikği dinleyicinin, okurun, muhatabın yani patos'un rolü üzerinde durur. Bu ayrışmada, rönesansta meydana gelen dönüşümlere benzer şekilde ethos, pathos ve logos karmaşık bir düzen içinde yeniden ön plana çıkar. Çünkü diyalektik rönesanla birlikte terk edilerek rolü, yöntem söylevi ve bilim vasıtasıyla geri plana itilir ahlakın ve dinin gölgesinde kalır. Dolayısıyla retorikten geriye figürlerle doldurulan stilize dilin sadece logos'u bırakılır. Perelman 1958'de retorikğin salt epidiktik olduğu bir dönemde retorikği geliştirerek diyalektik ile özdeşleştirir ve yeniden çağa uyarlar. Çağdaş dönemle birlikte retorik çok fazla bilimsel olmayan rasyonel söylemin üstünde bir söylem haline gelir ve kanıtlamadan anlaşılabilir da budur. Bu dönemde sözcükler ve bağlam daha etkili şekilde rol oynar. Günümüzde diyalektikğin retorikği baskıladığını ya da tam tersini söylemek mümkün değildir ve gerçek anlamda bir disiplin birliğinin sağlandığı görülmemektedir.

Bu çalışmada, yukarıda tarihsel olarak kısaca değindiğimiz retorik hakkında, Michel Meyer'in Fransızca olarak "Principia Rhetorica" adıyla yayımlanan ve Türkçeye "Retorik" olarak çevrilen eserin, retorik bilimindeki yeri ve referans değeri serdedilen görüşler ışığında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Platon diyaloglarında retoriği izah ederken çeşitli tanımlar verilir. "Gorgias" diyalogunda retorik, amacını sözlerle gerçekleştiren, kendi konuları ile ilgili insan yetiştiren bir sanat olarak belirlenir ve retoriğin resim, heykeltıraşlık, aritmetik, geometri gibi sanatlardan farklı olarak sadece sözle ilgili bir sanat olduğu tesbiti yapılır. Bu sanatın konusu ona göre insan topluluklarını sözle kandırma kuvvetidir. Diğer bir ifadeyle kalabalıkları ikna etmekte kullanılır. Dolayısıyla retorik bir inandırma sanatıdır ve amacı adaleti tesis etmektir. Aristoteles ise retoriği diyalektiğin eşdeşi olarak görür. Her ikisi de aşağı yukarı insanların bilgi alanı içine giren ve belirli bir bilime has olmayan şeylerle ilgilidir. Aristoteles'in retoriğinde kabaca ifade etmek gerekirse üç tür ikna yöntemi bulunur. Bunlar konuşmacının kişisel karakterine bağlı ethos, dinleyicinin duygularına bağlı pathos ve konuşmacının kullandığı sözlerin meydana getirdiği kanıta bağlı olan logos'tur. Meyer bu üç kavramı retorik yeteneğin üç büyük anı olarak niteler ve şu şekilde karakterize eder: Ethos dinleyiciye hitap eder ve bir soruyla ilgili olarak dikkatini çekmeyi amaçlar, daha sonra bu sorunla ilgili logos'u muhtemelen destekleyerek veya karşı çıkarak sergiler ve konuşmacı pathos'la sergileme sürecini sonlandırır. Çünkü dinleyicilerin bedenlerine ve yüreklerine hitap etmek gerekir ve mümkünse tutkuları, duyguları ve heyecanları hedef alınır. Fakat hatibin esas amacı dinleyicinin her zaman sahip olması muhtemel sorunsallığı yok etmektir. Bununla birlikte retoriğin olabilmesi için bir sorunun sorulması ve bu sorunun onu çözene ya da verilen cevaba rağmen varlığını sürdürmesi gerekliliği peşinen kabul edilir. Bu, hatip ve dinleyiciyi birbirine bağlayan söylemin, cevabı açıkça verilen sorudan başka bir sorunun taşıyıcısı olmasını gerektirir. Bu temel gereklilikle donanmış olarak temel bir retorik kuralı ya da daha doğrusu, retoriğin temel kuralını çıkarabilmemizin mümkün olacağına vurgu yapar Meyer. Böylelikle, sorunsal

ilişkisi olarak, onların aynı zamanda farklılığını da oluşturan tartışma biçimleriyle birbirlerinden ayrılırlar da, retorik ve kanıtlama eşdeğerliliği ortaya çıkar. Meyer bu eşdeğerliliği açıklamak üzere şu örneklemeyi yapar, “Saat bir”, “Saat kaç?” sorusuna ve “Sofraya oturma vakti geldi mi?” sorusuna gönderme yapar. Bu cevaptan, dolayısıyla sofraya oturma vaktinin gelmiş olduğu sonucu çıkarılabilir ve “Saat bir” retoriğinin gerektirdiği ve dile getirmek istediği de budur. Saatin bir olduğunu söylemek sofraya oturma vaktinin geldiğini söylemektir, ancak “saat bir” = “sofraya oturma vakti” ifadesi de mümkündür. Bu, tam anlamıyla, soruları cevap vererek iç içe geçirmektir. Retorik olarak gerçek değil, mecazi anlamda eşdeğer iki cevaptır. “Saat bir” ve “Sofraya oturma vakti” ifadeleri arasındaki retorik özdeşliği sağlayan bu mecazi özelliktir.

Aristoteles’in de belirttiği üzere retorik bilimin ters yüzüdür, bilim ulaştığı sonuçlara kesin gözüyle yaklaşır bununla birlikte bilim gündelik hayatın ve entelektüel yaşamın birçok sorununa kesinlik sunmada güçlük çeker. Bu noktada bahsi geçen sorunların mantık alanından dışlanması mı gerekir, diye sorar Meyer. Kuşkusuz gündelik yaşamda, siyasette ve ahlak alanında fikirler çatışma üretebilir. Manipüle etmek ve aldatmak da mümkündür. Bununla birlikte başkalarının mutlaka katılmadıkları düşünceleri iyi niyet ve inançla benimsemek de mümkündür. Bu durumda, retorik bir olumsuzluk yaratabilir fakat gerekli bir olumsuzluktur ve bu olumsuzluk bir eylemi yaptırmaktan çok bildirmekle ilişkilidir. Bu durum tuzak olmakla birlikte anlaşılabilirlik olanağı da sağlar. Dolayısıyla “retoriğin en güçlü panzehiri retoriğin kendisidir” sloganik ifadesi açmazın çözümüne yöneliktir.

Ancak retoriğin neredeyse uygulandığı bütün alanlarda farklılık ve çeşitlik gösterdiği, bir söylemin ve metnin olduğu her yerde hissedilmektedir. Özellikle teolojik metinler, destanlar ve şiirler bu çeşitliliğin ürettiği sorunların zemini haline gelmektedir. Meyer bu sorunu eski kesinliklerin ve tarihin getirdiği en doğru yanıtların birbiri ardına hükmüsüz sayılarak yok olmasıyla ilişkilendirir. Zira artık her şey daha sorunsal ve tartışmalıdır. Gerçek kabul edilen olgular eğretilmeli olmaya başlamıştır. Bu bağlamda retorik, gerçek ve eğretilmeli olanın doğrudan ve dolaylı ola-

rak içinde yer almaktadır. Kitapta geçen bir örnekle bu çeşitliliği biraz açabiliriz. Bir ilkel kabile büyücüsü yağmur yağdıran bir kùltten yararlanmaya çalışır. Oraya giden bir Avrupalı bunun çok saçma olduğunu söyler. Büyücüden bu yolla yağmur yağdırmasını ister. Büyücünün bu isteği, yerine getirmek amacıyla gösterdiği çabalardan bir sonuç çıkmaz. Sonuçtan çok memnun olan Avrupalı etnolog bu iddianın ne kadar boş olduğunu ısrarla belirtir. Ne diyecektir büyücü? Avrupalı, istekleriyle tanrılara hakaret etmiştir, kötü bir zaman seçilmiştir, halk günah işlemiştir vs. Bütün bunlardan çıkan sonuca göre tanrılar çağrısına cevap vermemiştir vb. Kısacası, yağmur yağmaması dinsel ideolojiyi sakatlamak şöyle dursun, güçlendirmiş, doğrulamıştır. Bir postulatır o, tartışılacak bir yanı yoktur, dolayısıyla, ne olursa olsun, onun aracılığıyla her şey mükemmel biçimde açıklanır. Bütün bunlar Schopenhauer'in "her zaman haklı olma sanatı" dediği şeyi hatırlatır bize.

Her ne kadar problematolojik farklılık dikkat edilmesi gereken bir değişmez olsa da, Meyer'in de belirttiği gibi tarihin işleyişiyle ilintili olduğu unutulmamalıdır. Bu bağlamda, kaymaları iyi anlayabilmek için ethos, pathos, logos üçlemesine bakabiliriz. Örneğin edebi söylemi ele alırsak bu tarz bir edebi söylemin retoriğinde, konuşan biri ve hitap ettiği dinleyiciler vardır. Fakat fiziksel anlamda karşı karşıya gelen bir hatip ve dinleyiciyle birlikte gerçek anlamda bir diyalog olmadığından bu boyutlar ancak şu ya da bu biçimde edebi metnin içinde yer alabilirler. Soru soran ve cevap veren olarak kimliklerini belirleyen işaretlerle varlıklarını gösterirler. Konuşan "ben" ya da kendini sorgulayan "sen" üstüne odaklanan bir edebiyatın edebi türlerin rolüdür bunlar. Burada problematolojik farklılık logos'un kendisindedir. Logos farklılığı gerçekleştirir. Bu durumda, edebinin metnin içindeki pathos ve ethos nedir? Bunlar "başkaları" ve "ben" olarak logos içinde ve logos tarafından gösterilirler. Pathos "sen", logos "o" ve ethos da "ben"dir. Bu işlevlerin önceliği doğrultusunda farklı edebi türler çıkar ortaya böylelikle. Ethos ön plana çıkarıldığında ağır basan "ben"dir. Burada, anlatıcının duygularını açıkladığı lirik şiirin özelliği görülür. Şair hissettiklerini söyler, dolayısıyla bunlar cevaptır. Egemen logos ise sürekli gönderme yapılan bir olaylar

düzeninin doğrulandığı olayların anlatılmasına gönderme yapar. Konuşan “o”dur, destanın “o”su. Pathos egemen olduğunda da, bu demektir ki, ötekiler tarafından örneklenen sorunsalı belirtik olan bir türle karşı karşıyayız. Bu noktada trajedi ya da daha genel olarak tiyatro karşımıza çıkar.

Meyer’in figüratif unsur ve edebi türlerin gerçekçiliği hakkındaki tablosuna baktığımızda bu durum şu şekilde açıklanır. Bir kahramanın merkez olma durumu ethos olgusudur: Figüratif üslup bağlamında şiir ve gerçekçi üslup bağlamında destan ya da trajedi, hatta komedi (sözgeliği Don Quijote) gibi öteki türlerle birleşerek ortaya çıkan romandır. Logos, destanı, eğretilmeli üslup tarzı içinde verir. Üçüncü yapı pathos ise tiyatrunun ve farklılığın alanıdır: Problemler soru soran ve soru oluşturan bir ötekinde yansır. Bu, belirgin özelliği aşırı eğretilme olan trajedi ve komedi doğurmuştur.

206
OMÜİFD

Görebildiğimiz kadarıyla Meyer retorik problemini eserinde ethos, pathos ve logos üçlüsünün zemini üzerinde izah etmeye çalışmıştır. Elbetteki bu bakış açısı yeni değildir. Fakat en temelde retorik bir dil sorununu olduğu kabul edilir ve dil sorunun çetrefilliliği göz önüne alınırsa yaklaşımların sınırlılığı anlaşılabilir olacaktır.

Tüm geleneksel ifade biçimlerinde artan ve güçlenen eğretilmeler ve figüratif unsurlar karşısında gerçekçi bir dengenin gelişmesi de gerekmiştir. XX. yüzyılın tarihi de hareketin baş döndürücü bir biçimde hızlandığı bir tarihtir, iki dünya savaşı, totalitarizmler vs. Dolayısıyla, bireylere tanıdık gelen, ama daha istikrarlı olması gerekmeyen bir dünyayı yeniden bulmalarına olanak veren bir gerçekçilik ortaya çıkmıştır. Bu gerçekçilik görüntüyle sağlanmaktadır. Bu alanda sinema ve televizyon en yaygın araçlardır. Dolayısıyla artık retorik sahnesinde heyecanlandırıcı, şoke eden, görüşen ve konuşan dinleyicilerin tepkisini çekmeye yönelik olan en güzel duygular ve de o kadar güzel olmayan duygular bu araçlarla ifade edilir olmuştur.

MEHMET KÖKLÜDAĞ
[ARŞ. GÖR., OMÜSBE]

Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular-2,

Prof. Dr. Nihat Dalgın, Etüt Yayınları, Samsun, 2012, 448 s.

Bir birey olarak Müslüman'ın yaratana karşı şahsî hayatında bir takım hak ve sorumlulukları olduğu gibi toplum hayatında da hak ve sorumlulukları vardır. İşte bu hak ve sorumlulukların sınırını ve mahiyetini tesbit eden fıkıhın bir şubesi olan İslam hukuku, Müslümanlar özelinde insanlığa hak ve adaleti sağlama amacını en temel gaye edinmiştir.

Gelişen ve değişen dünyaya paralel olarak toplumsal hayata ait muamelat diye tabir edilen ticari hayat da değişmektedir. Hem bu değişime ayak uydurmak, hem de yaratana verdiği ilahi sözü unutmadan onun rızası dairesinde hareket etmek isteyen Müslüman bireylerin, işte bu ihtiyacını gören ve karşılaştıkları sorunlara çözüm üretmek amacıyla hazırlanmış olan bu eser, güncel konuları hem klasik kaynaklarımızdan yararlanarak hem de İslam hukukunun tanıdığı sınırlar çerçevesinde güncel veriler ışığında akli muhakemeyi de kullanarak detaylı ve kapsamlı şekilde ele almıştır. Beş bölümden oluşan bu eserde birinci bölümde alışveriş ve kira ile ilgili tartışmalı konular, ikinci bölümde faizle ilgili tartışmalı konular, üçüncü bölümde kredi kartlarıyla ilgili tartışmalı konular, dördüncü bölümde sigortacılıkla ilgili tartışmalı konular, beşinci bölümde ise katılım bankalarıyla ilgili tartışmalı konular yer almaktadır.

Müellifin güncel konularla ilgili ilk kitabı *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular-2* isimli çalışmadan önce yazdığı birinci kitabı *Gündemdeki Dini Konular-1* isimli eseridir. Bu eserinde, ibadet hayatımız ve aile hayatımızla ilgili tartışmalı konuları ele almıştır. Şimdi tanıtımını ve değerlendirmesini yaptığımız *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular-2* isimli eser ise bir önceki çalışmanın devamı mahiyetinde olup ticari hayatımızdaki güncel konulara yer vermektedir. Eser bir önceki çalışmaya göre daha detaylı ve içinden çıkılması zor problemleri ele almaktadır. Nitekim müellif de bu kitabı sıkı bir çalışmayla tam yedi yılda hazırladığını ifade etmektedir. (s. 15).

Bu çalışmayı hazırlamasının gerekçesini müellif kitabın önsözünde şu şekilde izah etmektedir: “Sosyal ve iktisadi değişimlerin çok sık yaşandığı dünyamızda, her geçen gün halkımızın ihtiyaçları artarak farklılık arz etmektedir. Bu ihtiyaçları karşılayabilmek maksadıyla ortaya konan çözümlerin helal-haram düzlemindeki yerinin tespit edilerek İslam açısından hükmünün bilinmesi zorunluluk arz etmektedir. ... klasik dönem İslam fıkında belirlenmiş olan ticari ve iktisadi kuralların günümüz şartlarında ne anlama geldiği, bu kuralların yaşadığımız dünyada nasıl güncellenmesi gerektiği gerçekten kafa yorulması, üzerinde onlarca akademik çalışma yapılması gereken konulardandır” (s.15).

Bu eser, içeriğinde güncel ve tartışmalı konulara yer vermesi ve bu sorunları çözüme odaklı bir yöntemle konuları ele alması yönüyle özgün bir eserdir. Çalışma, akademik kimliğinin yanı sıra, Türkiye’de İslam hukuku alanında yazılan birçok eser içerisinde toplumsal ihtiyacı göz önünde bulundurma, insanların fıkha ait sorularına cevap verme noktasında toplum merkezli bir eserdir diyebiliriz.

Kitapta temel alınan, bireylerin küreselleşen dünyada, karmaşık hale gelen gerek ekonomik gerek özel yaşantılarında karşılaştıkları ve klasik fıkıh kaynaklarımızda cevaplarını doğrudan anlayamayacakları/bulamayacakları problemlerdir. Kitap bu problemleri çözmeyi ve güncel bir dille bu çözümleri bireylere sunmayı amaçlamıştır. Zaten ticaret ve iktisat alanı her zaman hem İslam hukuku hem de diğer hukuk sistemleri için teferruatı çok olan ve daima değişen sorunları içermektedir.

Yazar, eserinde konuları işlerken geçmişle günümüzü bağdaştıran bir yöntem takip etmiştir. Mesela, klasik fıkıh kaynaklarımızda satışı yasaklanmış olan şeyler o günün şartları çerçevesinde izah edilirken, bugün artık o örnekleri aynen zikretmek okuyucuya ciddi bir fayda getirmeyecek ve sorununu çözmeye bir katkı sağlamayacaktır. Zira günümüzde kimya ve gıda endüstrisinin gelişmesiyle birlikte, işlenmiş gıdaların ve karışımli kimyasal bileşenlerin tüketiminin cevazı noktasında bu konulara yeni bir bakış gerekmekte ve nassların ve içtihadi hükümlerin günümüz şartları çerçevesinde yeniden yorumlanması gerekmektedir. Bu

eserde bu anlatılanları net bir şekilde görmekteyiz. Kanaatimizce de eserin en orijinal yanı da bu olsa gerektir.

Yazar eserde mezhepsel bir savunuculuk içerisinde olmamış, konuları İslam hukukunun evrenselliği içerisinde işlemiştir. Bu bağlamda kimi zaman Hanefi fakihlerin görüşlerini kimi zaman da diğer farklı mezhep fakihlerinin görüşlerini esas kabul etmiştir. Bu yönüyle bakıldığında fıkıh literatüründe “mukaran fıkıh” yaklaşımının bu eserde mevcut olduğunu görmekteyiz. Bu cümleden olarak eserde müellif genellikle ilgili konular hakkındaki tartışmaları verirken tarafsız kalmaya özen göstermiş ve en sonunda, konuların sonuç kısmında, ilgili tartışmaları analiz ederek kendi kanaatini ifade etmiştir. Bu şekliyle konular hakkındaki âlimlerin farklı düşüncelerini bu eserde yansız bir şekilde derli toplu görmek mümkündür. Mesela eserin birinci bölümünde yer alan “Eti haram olan hayvan ürünlerinin satışı” ile ilgili kısımda önce müellif âlimlerin bu husustaki görüşlerini vermiş ve daha sonra kendi kanaatini şu şekilde ifade etmiştir; “Yenmesi helal olmayan hayvanların etlerinin ya da içyağlarının insan gıdası olarak kullanılması dışında, et yiyen hayvanlar için ya da bazı balık türleri için yem üreten fabrikaya veya işletmelere satılarak karşılığında ücret alınabileceğini düşünmekteyiz. Zira bu durumda, müşteriye insan gıdası dışında kendisinden istifade edebileceği bir et satılmaktadır. Kanaatimize göre, geçmiş dönemlerde murdar olarak ölmesi sebebiyle etini yemek helal olmayan hayvanların iç yağlarının insan gıdası dışında kullanımına cevaz veren âlimlerin görüşünden hareketle, günümüzde de bu tür hayvanların etleri ve iç yağları hayvan gıdası olarak tüketilebilecektir. Zaten, İslam fıkıhında etinin yenmesi yasaklanan hayvanlar insan için gıda olması açısından yasaklanmış olmalıdır, yoksa söz konusu hayvanlardan, hayvan yemi olarak bile, hiçbir şekilde yararlanılmaması, bir başka deyişle, eti yenmeyen hayvanların etlerinden yararlanmanın her türünün yasaklanmış olması, İslam’ın yasak koymadaki felsefesiyle uyuşmadığı gibi, İslam’ın bütün mahlûkatın insanın hizmetine sunulmuş oluşu şeklindeki bakışıyla da uyumlu görünmemektedir.” (ss. 23-24).

Bu eseri okuyanlar, Kur'an ve Hadis nasslarının sadece geçmişe değil günümüze dair de birçok şey hakkında söz söylediğini görebilmekte ve ilahi hitabın ve Hz. Peygamber'in, günümüz insanlığını da kapsayan genel-geçer ve kuşatıcı bir üslup içerisinde olduklarını anlamaktadır.

Kitapta eleştirilebilecek nokta, yazarın ele aldığı konular ve problemler/sorunlar ilmihal ya da fıkıh kaynaklarımızda okuyucunun doğrudan anlayamayacağı ya da bulamayacağı hususları ilgilendirmektedir. Eserin temel aldığı bu tartışmalı konular, temel ilmihal konuları üzerine bina edilmiştir. Fakat temel ilmihal konularını bilmeyen bir birey doğrudan bu kitabı okuduğunda, alt yapı eksikliği nedeniyle anlatılanları anlama güçlüğü çekebilir. Bu nedenle eser, ilgili temel konuların yer aldığı bir ilmihal ya da fıkıh kitabı eşliğinde okunursa, okuyucu tartışmaları daha net anlayabilecektir. Bununla birlikte şunu da ifade etmek gerekir ki, eser, temel ve basit ilmihal konularını da bünyesine alsaydı, eserin hacmi çok genişleyecek ve belki birkaç ciltlik bir esere dönüşebilecekti. Böylesi bir durumun da çoğu okuyucu için pratik kullanım açısından olumsuz yanları olabilecektir.

Yöntem ve konuların ele alınışı açısından başarılı bulduğumuz eser, konuları hem akademik bir ciddiyette hem de halkın okuduğunda anlayabileceği ve hayatına katabileceği bir ölçekte kaleme almıştır.

Genel anlamda kırka yakın konunun bulunduğu, ayrıca bu konuların kendi içerisinde daha birçok alt başlıkları içerdiği düşünülürse bu eser, muamelat alanında ticari/ekonomik hayatımızı ilgilendiren oldukça kapsamlı hazırlanmış bir eserdir.

Eserin olumlu yanlarını şu şekilde özetleyerek değerlendirmemizi sonlandırabiliriz:

-Fikhî mîrasımıza vukufiyet, mirasımızı iyi yansıtmaya ve iyi kullanma,

-İfrat ve tefrite kayan görüşlerin ifade edildiği birçok yeni meselede orta yolu ve vasatı bulmaya gayret eden bir yaklaşıma sahip olma,

- Güncel konuları hem detaylı hem de toplu bir bakışla çalışma,
- Güncel konularda ikna edici cevap bekleyenler için iyi bir eser olma.

Sonuç olarak, bu eser, burada zikri geçen kırka yakın konuda İslam âlemindeki düşünürlerin hangi fikre sahip olduklarını öğrenmek isteyen için kapsamlı bilgiler/tartışmalar içermektedir. Özellikle İslam hukuku alanında akademik çalışma yapanlar başta olmak üzere, ilahiyat alanında çalışan araştırmacılar, öğretmenler ve öğrenciler için istifade edilebilir bir kaynaktır. Ayrıca bu konulara ihtiyaç duyan tüm Müslüman bireylerin de istifade edebileceği sadeliğe sahip bir eserdir.

HASAN ŞAHİN

[ARŞ. GÖR., SİNOP ÜNİ. İLAHİYAT FAK.]

