

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 1300-3003

Sayı: 30

Samsun – 2011

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 1300-3003
2011 Sayı: 30

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
ISSN: 1300-3003
2011 Number: 30

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

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Dekan / Dean

Editör / Editor
Yrd. Doç. Dr. Cengiz BATUK

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


Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Burhanettin TATAR
Prof. Dr. Mahmut AYDIN
Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ
Prof. Dr. Osman GÜNER
Prof. Dr. Yılmaz CAN
Yrd. Doç. Dr. Ali BOLAT
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Samsun, Ağustos 2011

Baskı / Printing

Ceylan Ofset (sn:16281)
Pazar M. Necati Efendi S. No:47 İlkadım/Samsun
Tel: (362) 431 14 44

Bu dergi uluslararası  veri indeksi tarafından taranmaktadır.

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ, Prof. Dr. Abdülbaki TURAN, Doç. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN,
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI, Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK, Prof. Dr. Abdullah ÖZTÜRK, Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN,
Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ, Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, Prof. Dr. Ahmet ARSLAN,
Prof. Dr. Ahmet BULUT, Doç. Dr. Ahmet ÇAYCI, Prof. Dr. Ahmet ÇOŞKUN, Prof. Dr. Ahmet KOÇ, Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL,
Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, Prof. Dr. Enrullah YÜKSEL, Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU, Prof. Dr. Ali SARIKOYUNLU,
Prof. Dr. Ali TOKSARI, Prof. Dr. Ali YILMAZ, Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Prof. Dr. Asrı ÇUBUKÇU, Prof. Dr. Avni İLHAN,
Prof. Dr. Bahattin KÖK, Prof. Dr. Bayraktar BAYRAKLI, Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER, Prof. Dr. Bilal SAKLAN, Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN,
Prof. Dr. Cahit BALTACI, Prof. Dr. Celal KIRCA, Prof. Dr. Cemal TOSUN, Prof. Dr. D. Ali KAYAPINAR, Prof. Dr. Davut YAHYALI,
Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Enrullah YÜKSEL, Prof. Dr. Fahrettin ATAR, Prof. Dr. Faruk KARACA, Prof. Dr. Fazlı ARABACI,
Prof. Dr. Gerald R. HAWTING, Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL, Doç. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Prof. Dr. Halis
ALBAYRAK, Prof. Dr. Halit ÜNAL, Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN, Prof. Dr. Hamza AKTAN, Prof. Dr. Hanefi ÖZCAN, Doç. Dr. Harun YILDIZ,
Doç. Dr. Hasan AYIK, Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ, Prof. Dr. Hasan ONAT, Prof. Dr. Hasan ŞAHİN, Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ,
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, Prof. Dr. Hulusi KILIÇ, Prof. Dr. Hulusi YAVUZ, Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr. Hüseyin ALGÜN,
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Prof. Dr. Hüseyin ELMALİ, Prof. Dr. Hüseyin TURAL, Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Prof. Dr. İbrahim DÜZEN,
Prof. Dr. İbrahim Kağ DÖNMEZ, Prof. Dr. İbrahim SARMİŞ, Prof. Dr. İsmail KARAÇAM, Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN, Prof. Dr. İsmail YAKIT,
Prof. Dr. İsmail YİĞİT, Prof. Dr. İsmet ERSÖZ, Prof. Dr. İzzet ER, Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ, Doç. Dr. Kemal YILDIZ, Doç. Dr. Latif TOKAT,
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Prof. Dr. M. Ali KAPAR, Doç. Dr. M. Doğan KARAÇOŞKUN, Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR, Prof. Dr. M. Kemal
ATIK, Prof. Dr. M. Orhan ÜNER, Prof. Dr. M. Saim YEPREM, Prof. Dr. M. Zeki DUMAN, Prof. Dr. M. Münir ATALAR, Prof. Dr. Mehmet ATALAY,
Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, Prof. Dr. Mehmet ERKAL, Prof. Dr. Mehmet OKUYAN, Prof. Dr. Mehmet ŞEKER,
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR, Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR, Prof. Dr. Michel REEBER, Prof. Dr. Muhammed ÇELİK, Prof. Dr. Muhittin BAĞÇECİ,
Prof. Dr. Muhittin SERİN, Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ, Prof. Dr. Musa K. YILMAZ, Prof. Dr. Musa YILDIZ, Doç. Dr. Mustafa ALICI,
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR, Doç. Dr. Mustafa BİYİK, Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI, Prof. Dr. Mustafa FAYDA, Prof. Dr. Mustafa KARA,
Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Prof. Dr. Mustafa TAHRALI, Prof. Dr. Mustafa UZUN, Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTACI, Prof. Dr. Mustafa ÜNER,
Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ, Prof. Dr. Naci OKCU, Doç. Dr. Nebi GÜMÜŞ, Doç. Dr. Necmeddin GÖKKIR, Prof. Dr. Nesimi YAZICI,
Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU, Prof. Dr. Nihat BOYTAŞ, Prof. Dr. Nusret ÇAM, Prof. Dr. Orhan ÇEKER, Prof. Dr. Osman ÇETİN,
Prof. Dr. Osman TÜREER, Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Prof. Dr. Ramazan AYVALI,
Prof. Dr. Recep KAYMAKCAN, Prof. Dr. Recep KAYMAKCAN, Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI, Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ,
Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, Prof. Dr. Salih TUĞ, Prof. Dr. Samim ARGÖNÜL, Prof. Dr. Selahattin PARLADIR,
Prof. Dr. Selahattin POLAT, Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, Prof. Dr. Süleyman TULLÜCÜ, Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK,
Doç. Dr. Şeref BOYRAZ, Doç. Dr. Şevket TOPAL, Doç. Dr. Şevket YAVUZ, Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Prof. Dr. Tacettin UZUN,
Prof. Dr. Talat SAKALLI, Prof. Dr. Ünver GÜNAY, Doç. Dr. Üzeyir OK, Prof. Dr. Veli ULUTÜRK, Doç. Dr. Vejdî BİLGİN,
Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Doç. Dr. Yaşar KURT, Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ, Prof. Dr. Yusuf İŞÇİK, Prof. Dr. Yusuf KILIÇ,
Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ, Prof. Dr. Yünni SEZEN, Doç. Dr. Zafer ERGİNLİ, Prof. Dr. Zekeriyası GÜLER, Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK,
Prof. Dr. Ziya KAZICI

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

Yazışma Adresi / Corresponding Adress

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

e-mail: deditor@samsunilahiyat.com **web:** http://dergi.samsunilahiyat.com

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Burhanettin TATAR – Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ Reflections On Some Basic Problems of Philosophy of Religion <i>Din Felsefesinin Bazı Temel Problemleri Üzerine Düşünceler</i>	5-13
Prof. Dr. Mevlüt KAYA – Cüneyd AYDIN Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi <i>The Investigation Relations Between Religious Belief and Moral Maturity Levels of Students at University</i>	15-42
Doç. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi <i>As The Interpretation of Traditional Letter Symbolism: The Letter Nun</i>	43-58
Doç. Dr. Ahmet YÜKSEL Arapçada Bazı Telaffuz Problemleri ve Çözüm Yolları: Sikal, Teazzur ve İctimâu's-sâkineyn Örnekleri <i>Some Pronunciation Problems and Their Solutions in Arabic: The Case of Difficulty of Speaking, Impossibility and Coming Together of two Consonants</i>	59-75
Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN Abu Bakr al-Razi (Rhazes) and Medical Ethics <i>Ebu Bekir er-Razi ve Tıp Etiği İlkeleri</i>	77-87
Doç. Dr. Hasan KURT İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar <i>Essential Words related to "Iman" in the Five Works of Al-Imam al-A'zam Ebu Hanife</i>	89-118
د. احمد السعدي ملكية المعادن في الفقه الإسلامي <i>Ownership of Metals in the Islamic Jurisprudence</i>	119-138
Yrd. Doç. Dr. Canan SEYFELİ Erken Ermeni Kaynaklarına Göre Hristiyanlık Öncesi Ermeni Tanrılar Panteonu <i>The Pantheon of the Deities Among Pre-Christian Armenians According to Ancient Armenian Historical Texts</i>	139-183

İÇİNDEKİLER

Yrd. Doç. Dr. Ziya ŞEN

Vahiy Kâtipliği Müessesesi

The Foundation of Scriber for Revelation

185-210

Yrd. Doç. Dr. Yakup KESKİN

DKAB Bölümleri Öğrencilerinin Bilgisayar

ve İnternet Kullanma Durumları ve Yeterlikleri

*Religious Culture and Ethical Studies Students' Computer
and Internet Use and Competencies*

211-233

Dr. Ali Kürşat TURGUT

İbnü'n-Nefis'in Nübüvvet Anlayışı

Ibn al-Nafis' Understanding Of Prophethood

235-263

Howard P. KAINZ / çev. İlyas Altuner

Büyük ve Küçük Evrenlerdeki Paradokslar

Paradoxes in the Macrocosm and the Microcosm

265-276

Abdullah Muhammed KHOUJ / çev. Semra Çinemre

İslâm'da Eğitim

Education in Islam

277-308

Kitap Tanıtım ve Değerlendirmeleri

Dr. Mustafa KARA

Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler,

Mustafa Öztürk, [Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, 316 s.]

309-317

Emine BATTAL

Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı, Haydar Akın,

[Phoenix Yayınevi, İstanbul 2011, 455 s.]

318-324

Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM

Yabancılaşma ve..., Georges Markus, Sibel Özbudun ve Temel Demirel,

[Ütopya Yayınları, 2008, Ankara, s. 316.]

324-328

REFLECTIONS ON SOME BASIC PROBLEMS OF PHILOSOPHY OF RELIGION

BURHANETTİN TATAR*
HASAN ATSIZ**

Din Felsefesinin Bazı Temel Problemleri Üzerine Düşünceler

Abstract: When philosophy of religion tries to be scientific, full rational, and universal, it aims to reach a point where it would annihilate itself. When religions reminds philosophy of religion that the reality surrounding us requires different mode of thinking, they remind it also that it will remain a mere philosophical endeavor forever, and not be able to transform itself to full rational, scientific, and universal knowledge.

Key Words: philosophy of religion, epistemology, phenomenology, communicative space.



* Prof. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi ABD [burhantatar@hotmail.com].

** Yrd. Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi ABD [hasanatsz@hotmail.com].

Özet: Bu makalenin temel iddiası şudur: din felsefesi, bilimsel, tümüyle rasyonel ve evrensel olmaya çalıştıkça, kendi sonunu getiren bir noktaya erişmeye çalışmış olacaktır. Dinler, din felsefesine bizi çevreleyen gerçekliğin farklı bir düşünme tarzını gerektirdiğini hatırlattıkça, ona sadece bir felsefi çaba olarak kalacağını ve salt rasyonel, bilimsel ve evrensel bilgi haline geleme-yeceğini de hatırlatmış olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: din felsefesi, epistemoloji, fenomenoloji, iletişim mekanı.



Two Dimensions of Philosophy of Religion

Philosophy, bounded by culture and history, and guided by constantly renewed, transformed, and criticized questions finds itself in different occurrences and happenings. Even if it appears to be primarily a revelation or disclosure of human reason/ intelligence, it is always more than a mental activity. It is something occurring and happening in different times and spaces. It is more historical event than self-dialogue of human intelligence via questions and answers. It is an occurring, happening, and event basically because philosophical thinking cannot grasp itself unless it is applied within concrete historical and cultural situation. Application is the essential and constitutive part of philosophical thought. This is another way of saying that philosophical thought receives the 'foundational meaning' of its guiding questions through its temporal relation to concrete historical situations.

Upon this foundational meaning, so-called 'hermeneutical meaning' in Heideggerian sense, philosophical thought finds itself as a mirroring/reflecting activity which attempts to reveal what is hidden in this foundational meaning. From this perspective, philosophical thought is essentially an interpretation of foundational meaning. It is an interpretation in the sense of finding itself as a part of a given historical meaning. Philosophical thought belongs to what makes it possible to exist. Since philosophical thought cannot transcend what makes it possible to exist, it finds itself as a primordial question. It cannot go behind the question

'what is philosophy?' since it is not able to disclose its being, occurrence, happening, and event in their full senses. Since what makes philosophical thought possible to exist is always hidden to philosophical thought, it is basically an interpretation and revelation of what is hidden behind it. Given that philosophical thought cannot be a zero point of human intelligence, it can be taken to be a form of encounter of human intelligence with the realm of beings.

Philosophical thought encounters religions in the course of its being applied to concrete historical situations. It finds religions as part of foundational meaning. In this sense, philosophical thought is an interpretation of religion(s). It attempts to bring forward what is hidden in there. Therefore, philosophical thought grasps itself as a projection of foundational meaning in the form of question. In other word, philosophical thought understands that what makes for it possible to ask question is already foundational meaning which it belongs to. It attempts to generalize and universalize its questions only upon its temporal relation to historical and cultural situations. Abstractness of its questions does not indicate its transcending cultural and historical situations; rather it indicates philosophical claim to validity and applicability of its questions in each instances of time and space. Thus philosophical thought takes the form of philosophy of religion on the basis of its claim to universality of its abstract questions.

At this level, philosophy of religion discloses itself from two dimensions: a) abstract, universalized, and b) concrete, historical, and cultural. In its abstract and universalized dimension, it attempts to be applied to every situation and religious understanding. In its concrete and historic-cultural dimension, it attempts to interpret what is hidden in religious meaning. In fact, these two dimensions cannot be separated ontologically from each other simply because they exist at one and the same time. Abstractness of the questions of philosophy of religion is essentially a horizon of meaning which philosophical thought constructs upon foundational meaning. It is merely a change of perspective both vertically and

horizontally; vertically in the sense of asking questions as rational as possible; horizontally in the sense of asking questions as intercultural as possible. In this final level, philosophy of religion tries to create an intercultural space for rational thought so that different cultural experiences of/reactions to religions can be shared within philosophical conceptions. In this intercultural space, different experiences of/ reactions to religions from atheism to theism enters into dialogue.

Nevertheless, since philosophical thought cannot represent what is present in religions, it finds itself within a paradoxical situation. On the one hand, it understands the meaning of its questions in terms of foundational meaning which it belongs to; on the other hand, it attempts to reflect or reveal this meaning within its own abstract and universalized conceptions. Given that most of religions invite human being to have a faith toward invisible God, they only provide human thought with indicators and signifiers. This is nothing else than untranslatability of religious faith into philosophical conceptions. For that reason, philosophy of religion cannot represent what is present in religious faith (Sacred texts). It cannot present what is signified or indicated in religious faith within itself.

From this perspective, it seems, what philosophy of religion represents is its own way of questioning the foundational meaning. It is, in this sense, self-representational.

Phenomenological Reception of Philosophy of Religion

Is it possible to define philosophy of religion universally? To respond to this question, we need to reflect upon the concept of definition briefly. Definition is not merely a presentation of something, but also a way of receiving it. Thus, the possibility of defining philosophy of religion universally should rest on the possibility of universal reception of philosophy of religion. In other word, it should base itself on the possibility of making philosophy of religion as an object to be observed within universal space. Nevertheless, reduction of philosophy of religion to a mere object is nothing else than annihilation of its *energeia* (activity). Philo-

sophy of religion as an 'activity of looking at/seeing/thinking' cannot be fully objectified, and hence cannot be defined as 'knowledge'. Since philosophy can exist basically within the activity of philosophizing, philosophy of religion can be understood not from epistemological viewpoint, but rather from phenomenological perspective.

This means that all definitions of philosophy of religions can be evaluated as different perspectives of an intercultural phenomenon. Therefore, what can be done is to make a phenomenological analysis of different definitions so as to bring forward yet-hidden aspects of the same phenomenon (philosophy of religion). Ultimate goal of phenomenology is to prevent all attempts to reduce a phenomenon to a single viewpoint. Definition as a perspective of a phenomenon reveals our relation to this phenomenon. Definition as a claim to ultimate knowledge/ highest perspective of a phenomenon appears to be paradoxical since it attempts to see all fundamental dimensions of a phenomenon in a single moment and space. What claims to represent the fundamental dimensions of a phenomenon is not a definition of it, but rather a new phenomenon to be understood.

Ethical and Legal Dimensions of Philosophy of Religion

When we take two (abstract, universalized, and concrete and historico-cultural) dimensions of philosophy of religion into consideration, we can notice it can deal with ethical and legal systems of world religions at two different levels. At the abstract and universalized level, philosophy of religion questions and analyzes intercultural dimensions of ethical and legal issues, while it attempts to interpret and discuss the basic ethical and legal stands of religions. In our viewpoint, since 'application' is essential and constitutive part of philosophy of religion, legal and ethical issues at two levels are not mere objects of analysis; but rather two modes of existence of philosophy of religion. In other word, philosophy of religion is an activity of philosophizing ethically and legally. Therefore, it cannot elevate itself above these two modes of existence when it tackles with legal and ethical issues at abstract-universalized and concrete histo-

ric-cultural levels. In fact, this situation allows philosophy of religion to re-consider its own ethical and legal existence regarding the ethical and legal stands of different religions. Hence there happens a dialogical medium between world religions and philosophy of religion since there cannot be any secure place for it to escape. Application as an essential and constitutive part of philosophy of religion reveals that this form of philosophy can exist only dialogically.

Philosophy of Religion at Two Different Communicative Spaces

Since philosophy of religion has both cultural and intercultural levels to exist and think, its way of thinking occurs in different communicative spaces where it meets cultural and intercultural dimensions of religious, legal, and ethical problems. Any attempt to construct a single and common philosophy of religion can have a tendency to forget its historical and cultural dependence on foundational meanings. In contrast, any attempt to restrict philosophy of religion to a single existing religion can change its nature toward theology. The distinctive feature of philosophy of religion is to reveal itself at two different communicative spaces so that it enables people to share cultural and intercultural experiences of and reactions to religions in terms of philosophizing. Since each activity of philosophizing requires a free space to exist, there cannot be a single and common philosophy of religion. Constructing a single and common philosophy of religion is annihilating free space for philosophizing.

Struggling of Philosophy of Religion to Find Its Proper Language

Philosophy of religion as a mode of reflection on religion(s), ethics, and legal issues, not to mention other possible topics, aims at finding a proper language to understand both the nature of its subject matters, and its relations to them. 'Finding a proper language' is a constant struggle and telos for philosophy of religion since language which it struggles for both makes philosophy of religion what it is, and reveals its ontological relations with its subject matters. Since this language is not something given prior to its struggle for understanding, it is something temporal and ten-

tative. Thus, philosophy of religion finds itself within a gulf in the sense of gaining a certainty about the language within which it finds itself to understand both itself and its subject matters.

How is it possible for philosophy of religion to have a clear, authentic and secure language both for itself and its subject matters? Are the conceptual schemas, semantics, semiotics, and logic which philosophy of religion invokes for its rational analysis able to create a clear and secure space for it so much so that it can form a reliable and trustable knowledge for itself and its subject matters?

It seems that pure rationality is not possible for philosophy of religion simply because it is ontologically dependent on 'ordinary language' where history, culture, religion, politics, etc. are active in constant formation of meaningful horizon. Reflective language of philosophy of religion is sourced from ordinary language, and by this reason, it cannot fully represent or reveal what is happening between these two levels of languages. This shows that philosophy of religion is not able to look at religion from outside in its full sense because there is no such space disconnected from space of ordinary language.

Therefore, we can merely talk about the new horizons which are formed by the questions proposed by philosophy of religion regarding what it aims to understand. In other word, there is no 'outside' for it, but solely 'new horizons' for what is to be understood.

At this point, it is able to differentiate itself from theology by forming different horizons than those of theology. Theology is an activity to reveal the signified, indicated, implicated by signifiers, indicators, and implications given by Sacred Ur-texts. It functions under the authority of Sacred Ur-texts, and thus aims at expanding the meaning horizon of those texts. It is essentially defensive in the sense of satisfying human mentality by finding proper rational answers to proposed questions. Thus it places itself not within self-legitimacy of philosophical questions, but rather answers which are assumingly authorized and approved by Sacred texts.

Philosophy of religion forms different horizons by placing itself within self-legitimacy of its own questions. Its ultimate goal, in this viewpoint, is to find a proper language for the subject matter which it questions. It idealizes this proper language with the notion 'truth' which implies the moment of complete satisfaction of human rationality. From this perspective, philosophy of religion is somehow a 'will to present reality' in the form of truth in front of human reason. It desires to be a language of reality. Its way of thinking is spatial in the sense that it posits itself in the category of subject against its object. Subject and object ontology has been taken by philosophy of religion to be the most rational and methodical space for gaining clear and certain knowledge of reality.

Since religions invite people to have a faith toward invisible God or Absolute, they propose a different mode of thinking, which can be called 'un-objectified awareness of metaphysical reality surrounding us'. They inform their believers that what can be objectified is not the metaphysical reality surrounding us, but rather our own actions. Said differently, they reveal that religious truth is not something to be known prior to our actions and deeds. The meaning of religious truth objectifies itself not in propositional language, but rather in the course of moral, legal, and religious attitudes, actions, and deeds. Thus, meaning of religious truth temporalizes itself by showing, indication, and implying something outside. It would be great logical fallacy to confuse constantly temporalizing activity with what is showed, indicated, implied outside. Religious language, as a language resisting against all kind of attempt to objectify it, differs it from the language of philosophy of religion which targets to be clear and distinct.

Viewed from this perspective, philosophy of religion appears to be a human endeavor to find a proper language or answers to the questions proposed by human rationality. Thus it helps very little to understand existing religions which have a very different mode of thinking and reality. When philosophy of religion tries to be scientific, full rational, and universal, it aims to reach a point where it would annihilate itself. When

religions reminds philosophy of religion that the reality surrounding us requires different mode of thinking, they remind it also that it will remain a mere philosophical endeavor forever, and not be able to transform itself to full rational, scientific, and universal knowledge.

Bibliography

For further readings on the relationship between hermeneutics and philosophy of religion, see

Benso, Silvia and Brian Schroeder (Editors), *Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, SUNY series in Contemporary Italian Philosophy, 2010.

Benson, Bruce Ellis, *Hermeneutics at the Crossroads* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), Indiana University Press, 2006.

Cacho , Allan, "Symbolism in Religion: Ricoeurian Hermeneutics and Filipino Philosophy of Religion", *KRITIKE*, Vol. 1 Number 2 (December 2007) 122-131 http://www.kritike.org/journal/issue_2/cacho_december2007.pdf

Joy, Morny (editor), *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, Vol. 4, Springer, 2011.

Kearney, Richar, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), Indiana University Press, 2001.

Phillips, D. Z., *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge University Press, 2001.

Siwiew, John Andrew, *Philosophy of religion as hermeneutics of contemplation according to Dewi Z. Phillips*, McGill University, 2004 (Electronic Thesis).



ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN DİNİ İNANÇ İLE AHLAKİ OLGUNLUK DÜZEYLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

MEVLÜT KAYA*
CÜNEYD AYDIN**

The Investigation Relations Between Religious Belief and Moral Maturity Levels of Students at University

Abstract: This study was carried out on a total of 606 students who studying Faculty of Theology (n=229), Department of Primary School Religion and Culture and Moral Knowledge of Faculty of Education (n=148), Department of Psychology (n=141) and Department of Philosophy (n=88) of Faculty of Arts and Science at Ondokuz Mayıs University in 2010-2011 Academic year the way of method of random. In study it was investigated the relations between levels of moral maturity and religious belief of students at university. Personal Information Survey, Religious Belief and Moral Maturity Scale were performed for a total of 606, 425 female and 181 male students, in 2010 December. The relations between religious belief and moral maturity were examined in terms of variables such as gender, economic status, class, department, place of residence. As a result, a significant positive correlation ($r = 0.21$, $p < 0.01$) was found between levels of religious belief and moral maturity. In addition, the students' religious beliefs and moral maturity levels showed significant differences in some variables (gender, department, class).

Key Words: Religious Belief, Moral, Moral Behavior, Moral Maturity.



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

** OMÜSBE, Din Psikolojisi ABD Doktora Öğrencisi [cuneydiavare@mynet.com.tr].

Özet: Bu çalışma, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde (n=229), Eğitim Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde (n=148), Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji (n=141) ve Felsefe (n=88) bölümlerinde 2010-2011 öğretim yılında öğrenim gören öğrencilerden, tesadüfi olarak seçilen toplam 606 öğrenci üzerinde yapılmıştır. Araştırmada, üniversite öğrencilerinin dini inançları ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Kişisel Bilgi Anketi, Dini İnanç Ölçeği ve Ahlaki Olgunluk Ölçeği, 425 kız ve 181 erkek olmak üzere toplam 606 öğrenciye, 2010-Aralık ayı içinde uygulanmıştır. Dini inanç ile ahlaki olgunluk arasındaki ilişkiler; cinsiyet, ekonomik durum, sınıf, bölüm, yaşanan yer gibi değişkenler açısından incelenmiştir. Araştırma sonucunda, dini inanç ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında pozitif yönde önemli bir ilişki ($r=0,21$; $p<0,01$) bulunmuştur. Ayrıca, öğrencilerin dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeylerinde bazı değişkenler (cinsiyet, bölüm, sınıf) açısından önemli farklılıklar görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Dini İnanç, Ahlak, Ahlaki Davranış, Ahlaki Olgunluk.



Giriş

16 İnsanı, diğer canlı varlıklardan ayıran temel bazı özellikler vardır. Bunlardan biri, onun sahip olduğu inanma ihtiyacı ve bu ihtiyaca göre davranışlarda bulunmasıdır.

İnanma olgusu, insanlık tarihi ile yaşıttır. Tarih boyunca hemen tüm insanlar bir inanç sistemine bağlı olmuşlardır. Bu inanç sistemleri, insanların hayatını anlamlandırma ihtiyacını karşılayabilmekte ve onlara bir yaşam haritası sunabilmektedir. Yapılan bazı araştırmalarda, dinin bireyin kişilik bütünlüğüne olumlu katkılarda bulunduğu görülmekte olup; dindar kişilerin psikolojik uyum sağlamada daha başarılı oldukları, hayatta karşılaşılan kriz ve bunalımlara, özellikle ölüm olgusuna karşı daha rahat göğüs gerebildikleri anlaşılmaktadır.¹

Genel olarak inanç kavramı, bir şeyi kabul etmek, bir şeye bağlanmak ve doğrulamak anlamlarını içinde barındırır. İman kelimesiyle aynı anlamda kullanılıyor olsa da, aslında kapsamı ondan daha geniştir. Genel

¹ W. H. Clark, *The Psychology of Religion* (3rd Ed.), MacMillan, New York 1961, ss. 127-128; M. Argyle & B. Beit Hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, Routledge & Kegan Paul, London and Boston 1975, s. 141'den aktaran Murat Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2006, s. 112.

olarak, bilgi, kanaat ve imanı da içine almaktadır.² İnanç kavramı, aynı zamanda, ihtimalin bütün derecelerini içine alan tamamlanmamış bir kabulü de belirtir. Ayrıca doğrudan doğruya görmeksizin, doğrulanmış harici sebeplerle, bilen kimseye güvenerek şüpheden arındırılmış tam bir kabulü de ifade etmektedir.³

Bu çalışmada, inançla ilgili daha çok üzerinde durulacak olan, inancın din ile ilgi olan kısmıdır, yani dini inançtır. Dini inanç, insanın kendisi ve bütün kâinat üzerinde hâkimiyetini kabul ettiği, duyular üstü, yüce kudret ve kuvvet sahibi bir varlık ve bu varlıkla insan arasındaki ilişkileri düzenleyen bir takım esaslarla ilgili olup, kişinin dini konulardaki kabul, red ya da şüphe durumunu gösterir.⁴

Öte yandan insanın, sosyal bir varlık olması sebebiyle hem kendisiyle hem de toplumla uyum içerisinde yaşayabilmesi için, sosyal bir varlık olmanın gereklerini bilmesi ve bunları başarıyla yerine getirebilmesi gerekmektedir. Bu gerekliliklerin önemli bir boyutu da, insanın toplum içindeki her türlü davranışını ve insanlarla olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla ortaya konulan ahlaki normlarla ilgilidir.⁵

Ahlak, insanın toplum içindeki her türlü davranışlarını ve onlarla olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla ortaya konulan ilkelerin, kuralların tamamıdır.⁶ İnsan davranışlarının olumlu ya da olumsuz olduğu, ahlak ölçütleri ile değerlendirilir. Ahlak aynı zamanda, insanların davranışlarını idare eden ideal kuralların bilimi ve bunları hayatın çeşitli durumlarına en iyi şekilde uygulayabilme sanatıdır.⁷

² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s. 156; Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 176.

³ Hâbil Şentürk, *İbadet Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 24.

⁴ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun 2000, s. 64.

⁵ Mevlüt Kaya, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Konuların Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2007, Sayı: 23, s. 1.

⁶ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2003, s. 15.

⁷ Osman Pazarlı, *İslam'da Ahlak*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1980, s.12.

Ahlaki olgunluk kavramı ise, ahlaki duygu, düşünce, yargı, tutum ve davranış bakımından yetkin ve zirvede olma durumu ve bu duruma en zengin, en gerekli ve en dolgun anlamını veren ahlaki niteliklerin toplamıdır. Ahlaki olgunluk, bireyin duygu, düşünce, yargı, tutum ve davranışlardaki mükemmellik düzeyini ifade etmektedir.⁸ Buradan hareketle, ahlaki olgunluk düzeyine ulaşmış bireylerin istek ve arzuları ile davranışları arasında tam bir uyumun olduğu söylenebilir. Onlar, bu uyum için kendilerini zorlamazlar ve yaptıkları iyi işlerden de mutluluk duyarlar.⁹

Ahlaki olgunluk, ahlaki değerleri içselleştirmeyi, ahlaki değerlerin vicdanda yerleşmesini, kökleşmesini ve kişinin yanında kimsenin bulunmayıp tek başına kaldığı zamanlarda bile, zihninde ahlaki değerlere aykırı davranmayı düşünmemeyi gerektiren bir karakter özelliğidir. Bu özelliğe sahip olan bireyler, ahlak dışı davranmayı, yaratılış misyonunu ve insanlık onurunu kaybetmek gibi tehlikeli görürler.¹⁰ Öte yandan, ahlaki olgunluk, sağduyunun derinliği ve tutarlılığı tarafından belirlenir.

18

OMÜİFD

Ahlaki olarak olgun kabul edilmek için, ahlaki değerleri sadece duygu, düşünce ve yargı olarak taşımak yeterli görülmez, bunun yanında o değerlerin tutum ve davranış bilincine dönüşmesi gerekir.¹¹

Tarihsel olarak bakıldığında pek çok filozof ve ilahiyatçı, dini inancın, ahlaki yargı ve davranışın kaynağı olduğunu ifade etmektedir.¹² Çünkü ahlak gibi din de insanın hem kendisiyle hem de toplumla barış içerisinde yaşaması için kurallar koyar. Her din, hayatın ve toplumun gidişatını belirlediği hakikatlerle uyumlu hale sokmayı hedefleyen bir

⁸ Thomas E. Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, Bantam Books, New York 1991, s. 51.

⁹ Mehmet S. Aydın, *Tanrı Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 212.

¹⁰ Mustafa Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi*, Doktora Tezi, OMÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2008, s. 37.

¹¹ Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, Simavi Yayınları, İstanbul 1992, s. 59.

¹² Gary L. Sapp & Logan Jones, "Religious Orientation and Moral Judgment", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1986, sayı: 25 (2), s. 208.

takım ahlaki kurallar sunmaktadır.¹³ Nitekim tarih boyunca din ve ahlakın konuları arasında o denli bir içerik yakınlığı görülmektedir ki, pek çok dine dini emirlerle ahlaki emirleri birbirinden ayırt etmek mümkün olamamıştır. Ayrıca her dinin de kendine özgü bir ahlak anlayışı bulunmaktadır.¹⁴

Dine inanan ve bağlanan kişi, düşünce ve davranışlarında imanı ve ahlaki bir bütün olarak yaşar. Din, ahlaki bir yaşamı hedef almaktadır. Ahlaki hayata bir inanç boyutunun eklenmesi, insanın tutumlarında önemli bir değişiklik meydana getirebilmektedir.¹⁵

Yine İslam ahlakçılarına göre, ahlakın en büyük yaptırım gücü, din ve inançta bulunmaktadır. Onlara göre, dinin yaptırım gücü, ilahi ve kutsi hükümleri içine aldığından, dinin temeli olan esaslar, ahlakın da en açık, en mükemmel bir dayanağı ve temel unsuru olma durumundadır.¹⁶

Sonuç olarak, ahlak doğru yolu seçme konusunda bize yol gösterirken, hak bir din ise bu doğruya bütün kalbimizle bağlanabilmemiz için bize yardımcı olur. Dinin ortaya koyduğu ilkelere uymakla insanlar, üstün ve olgun ahlaki nitelikler kazanırlar. Çünkü din, insanlara sevgi, hoşgörü, itaat, fedakârlık, yardımseverlik, uzlaşma gibi olgun ahlaki meziyetler kazandırarak, bireylerin ve toplumun geleceği için huzur, güven ve barış ortamının gerçekleşmesine katkıda bulunur.¹⁷

Bu çalışmada temel problem olarak, *üniversite öğrencilerinin dini inançları ile ahlaki olgunlukları arasında bir ilişki var mıdır?* sorusu cevaplanmaya çalışılmaktadır. Araştırma, öğrencilerin dini inanç ile ahlaki davranışları arasındaki ilişkiyi incelemesi bakımından önemli görülmektedir. Ayrıca çalışmada, bazı değişkenlere göre üniversite öğrencilerinin dini inançları ve ahlaki olgunluk düzeyleri incelenmektedir.

¹³ Vergote, *a.g.e.*, s. 75.

¹⁴ Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999, s. 311.

¹⁵ Hökelekli, *a.g.e.*, s. 103.

¹⁶ Erdem, *a.g.e.*, s. 94.

¹⁷ Şengün, *a.g.t.*, ss. 70-71.

Araştırmanın Hipotezleri

1. Erkek öğrencilerin dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeyleri kız öğrencilere göre daha yüksektir.
2. İlahiyat bölümünde okuyan öğrencilerin, dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeyleri diğer bölümlerde okuyan öğrencilere göre daha yüksektir.
3. Sınıf düzeyi yükseldikçe öğrencilerin dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeyleri düşmektedir.
4. Ailelerinin ekonomik düzeyi yükseldikçe öğrencilerin dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeyleri düşmektedir.
5. Kırsal kesimde hayatının çoğunu geçiren öğrencilerin dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeyleri hayatının çoğunu şehirlerde geçiren öğrencilerinkine göre daha yüksektir.
6. Öğrencilerin dini inanç düzeyleri ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında pozitif yönde önemli bir ilişki vardır.

20

OMÜİFD

Yöntem

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (N=711), Eğitim Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği (N=460), Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji (N=215) ve Felsefe (N=113) bölümlerinde 2010-2011 öğretim yılında kayıtlı bulunan öğrencilerdir.

Araştırmanın örneklemini ise, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde (n=229), Eğitim Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde (n=148), Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji (n=141) ve Felsefe (n=88) bölümlerinde öğrenim gören öğrencilerden, tesadüfî yöntemle seçilmiş (Erkek=181, Kız=425) toplam 606 öğrenciden oluşmaktadır.

Bilgi Toplama Araçları

Verilerin toplanmasında, Kişisel Bilgi Anketi, Dini İnanç Ölçeği ve Ahlaki Olgunluk Ölçeği uygulanmıştır.

1. Kişisel Bilgi Anketi:

Bu anket; cinsiyet, bölüm, sınıf, ekonomik durum ve yaşanan yer olmak üzere beş değişkenden oluşmuştur. Araştırmada, öğrencilerin ahlaki davranışları ve dini inançları üzerinde etkili olabileceği düşünülen bu beş değişken, soru haline getirilerek ankete konulmuştur.

2. Dini İnanç Ölçeği:

Altemeyer ve Hunsberger (2004) tarafından geliştirilmiş olan Dinsel Fundamentalizm Ölçeği,¹⁸ İslam Dininin inanç esasları dikkate alınarak Türkçeye ve Türk toplumuna uyarlanmış ve bu araştırmada bireylerin dini inanç düzeylerini belirlemek amacıyla “Dini İnanç Ölçeği” olarak kullanılmıştır.

Beş dereceli likert tipinde hazırlanan Dini İnanç Ölçeğinin maddeleri, *kesinlikle katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum* şeklindeki seçeneklerden biri işaretlenerek cevaplandırılmaktadır. Ölçek, altısı düz ya da doğrudan, altısı ise tersine dönmüş ifadeleri içeren toplam 12 maddeden oluşmaktadır. Ölçek maddelerinin yarısı, cevap yanlılığını kontrol etmek için ters yönlü özellik taşımaktadır. Doğrudan ifadeler, olumlu; tersine dönmüş ifadeler ise olumsuz inançları dile getirmektedir. Doğrudan ifadeler için işaretlenen *kesinlikle katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum* seçenekleri, sırasıyla 5, 4, 3, 2, 1 şeklinde puanlanırken; tersine dönmüş ifadelerde ise, bu puanlama 1, 2, 3, 4, 5 biçiminde olmaktadır. Ölçekten alınan yüksek puan, yüksek dini inanç düzeyini göstermektedir. Ölçekten en düşük 12, en yüksek ise 60 puan alınabilmektedir.

Bu araştırma verileri üzerinde yapılan güvenilirlik çalışmasında, “Dini İnanç Ölçeği”nin hem test-yarı test hem de Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0.78 olarak bulunmuştur. Geçerlik çalışması amacıyla yapılan faktör analizi (varimax) sonucunda ise, ölçeğin 1. 2. 4. 5. 7. 8. 9. 10. ve 12.

¹⁸ Bob Altemeyer & Bruce Hunsberger, “A Revised Religious Fundamentalism Scale: The Short and Sweet of It”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2004, sayı: 14 (1), ss. 47-54.

maddelerinin faktör yükleri birinci faktörde (dini öğretiler); 3. 6. ve 11. madde yüklerinin ise ikinci faktörde (kategorik düşünce) toplandığı görülmüştür. Ayrıca, madde puanları ile toplam puan arasındaki korelasyon katsayılarının 0.25 ile 0.68 arasında değiştiği ve ($p<0,01$) düzeyinde önemli olduğu bulunmuştur (EK-2).

Altemeyer ve Hunsberger (2004) tarafından geliştirilmiş olan ölçeğin, Sezen (2008)'in daha önceki bir çalışmasında Türkçeye ve Türk toplumuna uyarlanıp, güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları yapılmıştır. Sonuçları, bizim çalışmamızdaki geçerlik ve güvenilirlikle ilgili sonuçlar ile benzerlik göstermektedir.¹⁹

Elde edilen bu sonuçlara göre, Dini İnanç Ölçeği'nin geçerli ve güvenilir olduğu söylenebilir.

3. Ahlaki Olgunluk Ölçeği:

22

OMÜİFD

Şengün ve Kaya (2008) tarafından geliştirilen Ahlaki Olgunluk Ölçeği, 66 maddeden oluşan beş dereceli likert tipi bir ölçek olup, bireylerin ahlaki olgunluk düzeylerini ölçmeyi amaçlamaktadır. Ahlaki Olgunluk Ölçeği'nin geçerlik ve güvenilirlikle ilgili verileri Mayıs-2007'de, Samsun ili merkez liselerinden tesadüfi olarak seçilmiş 830 öğrenciden elde edilmiştir. Ahlaki Olgunluk Ölçeği'nin geçerliğini belirlemek için, önce uzman görüşleri alınmıştır. Ölçeğin yapı geçerliği için faktör analizi yapılmış ve maddelerin faktör yüklerinin birinci faktörde toplandığı görülmüştür. Ayrıca madde analizi sonucu, madde-toplam puan korelasyon katsayıları ($p<0,01$) düzeyinde önemli görülmüştür. Ahlaki Olgunluk Ölçeği'nin güvenilirliği için, test-tekrar test, test-yarı test ve Cronbach Alpha güvenilirlik kontrol yöntemleri kullanılmıştır. Ölçeğin, test-tekrar test güvenilirlik katsayısı 0.84, test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0.89 ve Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ise 0.93 olarak bulunmuştur. Bu sonuçlara göre, Ah-

¹⁹ Abdulvahid Sezen, *Üniversite Öğrencileri Örnekleminde İman Gelişimi ve Dinsel Fundamentalizm Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Çalışma*, Doktora Tezi, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2008, ss. 157-160.

laki Olgunluk Ölçeği'nin geçerli ve güvenilir olduğu kanısına varılmıştır.²⁰

Bizim bu araştırma örnekleminde elde edilen veriler üzerinde yaptığımız temel bileşenler faktör analiz sonucu ölçeğin maddelerinin birinci faktör yükleri 0.30 ile 0.57 arasında ve madde puanları ile toplam puan arasındaki korelasyon katsayıları ise 0.33 ile 0.54 arasında değiştiği görülmüştür (EK-1). Madde-toplam puan korelasyon katsayıları ($p < 0,001$) düzeyinde önemli bulunmuştur. Bu çalışmada, faktör yükleri ve korelasyon katsayıları 0.30'un altına düşen altı madde ölçekten çıkarılmış ve ölçek 60 maddeden oluşturulmuştur. Ölçeğin, test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0.87 ve Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ise 0.92 olarak bulunmuştur. Bu sonuçlara göre, Ahlaki Olgunluk Ölçeği'nin geçerli ve güvenilir olduğu söylenebilir.

Ölçekte maddelerin derecelendirilmesi, *evet her zaman*, *çoğu zaman*, *ara sıra*, *çok nadir*, *hayır hiçbir zaman* şeklinde düzenlenmiştir. Olumlu maddelerde *evet her zaman* seçeneğine 5 puan, *çoğu zaman* seçeneğine 4 puan, *ara sıra* seçeneğine 3 puan, *çok nadir* seçeneğine 2 puan, *hayır hiçbir zaman* seçeneğine ise 1 puan verilerek ölçek puanlanmaktadır. Olumsuz maddelerde ise puanlama ters yönden yapılmaktadır. Ölçeğin 47 maddesi olumlu, 13 maddesi ise olumsuz olarak ifade edilmiştir.

Ahlaki Olgunluk Ölçeği'nden alınabilecek en yüksek puan 300, en düşük puan ise 60'dır. Yüksek puan, yüksek ahlaki olgunluk; düşük puan ise düşük ahlaki olgunluk düzeyinin göstergesi olmaktadır.

Bilgilerin Analizi

Anket ve ölçeklerden elde edilen verilerin istatistiksel işlemleri, SPSS istatistik programı ile yapılmıştır. Verilerin analizinde ve hipotezlerin test edilmesinde tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve t-testi kullanılmıştır. Varyans analizi sonucunda puan ortalamaları arası farkın önemli bulun-

²⁰ Mustafa Şengün & Mevlüt Kaya, "Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2007, sayı: 24-25, ss. 51-64.

duğu durumlarda, hangi gruplar arasında farkın önemli olduğuna Scheffe testi ile bakılmıştır. Ayrıca, sonuçların analizinde korelasyon tekniği de kullanılmıştır. Grupların puan ortalamaları arasındaki farkın önem kontrolü için ölçüt olarak asgari 0,05 önem düzeyi kabul edilmiştir.

Bilgilerin analizinden elde edilen istatistiksel sonuçlar araştırmanın hipotezlerinin yorumlanmasında kullanılacak şekilde tablolaştırılmış ve bulgular bölümünde sunulmuştur. Tablolardaki puan ortalamaları (\bar{X}), dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeyleri olarak ifade edilmiştir.

Bulgular ve Yorumlar

1. Öğrencilerin Cinsiyetine Göre Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri

Tablo 1: Cinsiyete Göre Öğrencilerin Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Değişken	Cinsiyet	N	%	\bar{X}	S	Sd.	t	p	Sonuç
Dini İnanç	Kız	425	70,1	50,09	7,08	604	3,19	0,001	p<0,01 Önemli
	Erkek	118	29,9	52,09	6,95				
Ahlaki Olgunluk	Kız	425	70,1	254,69	18,50	604	3,94	0,000	p<0,001 Önemli
	Erkek	118	29,9	247,90	21,50				

Tablo 1'e göre, öğrencilerin % 70,1'i kız ve % 29,9'u ise erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Kız öğrencilerin dini inanç puan ortalamaları (\bar{X} =50,09), erkek öğrencilerin dini inanç puan ortalamaları (\bar{X} =52,09); kız öğrencilerin ahlaki olgunluk puan ortalamaları (\bar{X} =254,69), erkek öğrencilerin ahlaki olgunluk puan ortalamaları ise (\bar{X} =247,90) olarak görülmektedir.

Cinsiyet bakımından, t-testi sonucuna göre, erkek öğrencilerin dini inanç puan ortalamaları kız öğrencilerin puan ortalamalarına göre daha yüksek çıkmıştır (p<0,01). Öte yandan, kız öğrencilerin ahlaki olgunluk puan ortalamaları ise erkeklerin puan ortalamalarına göre daha yüksek bulunmuştur (p<0,001).

Bu sonuca göre, "Erkek öğrencilerin dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeyleri kız öğrencilere göre daha yüksektir." şeklinde kurulan hipotez

dini inanç bakımından doğrulanırken; ahlaki olgunluk bakımından doğrulanmamıştır.

Kaya (1998), Yıldız (2006) ve Arslan (2008) tarafından yapılan çalışmalara bakıldığında, erkeklerin dini tutum ve dindarlık düzeylerinin kızlarınkine göre daha yüksek olduğu bulunmuştur.²¹ Ancak, Sezen (2008), Aydın (2008), Helm ve arkadaşları (2001) tarafından yapılan araştırmalarda ise, cinsiyet bakımından dini inanç düzeyleri arasında önemli bir fark görülmemiştir.²²

Öte yandan, Mehmedoğlu (2004) tarafından yapılan çalışmada, erkeklerin kadınlara göre, inanç boyutu hariç, diğer dindarlık boyutlarında daha yüksek düzeyde olduğu görülmüştür.²³ Laythe ve arkadaşları (2001) tarafından yapılan araştırma, erkeklerin kızlara oranla daha yüksek dini inanç düzeyine sahip olduklarını göstermektedir.²⁴

Cinsiyete göre, ahlaki yargı²⁵ düzeyleri arasında Kaya (1993), Acuner (2004), Çırak (2006) ve Süslü (2006) tarafından yapılan araştırmalarda önemli farklar görülmüşken;²⁶ Koç ve arkadaşları (2009), cinsiyet bakı-

²¹ Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Etüt Yayınları, Samsun 1998, s. 116; Yıldız, a.g.e., s. 140; Hasan Arslan, *Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum ve Davranışların Çift Yönlü Rolü*, Doktora Tezi, DEÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2008, s. 141.

²² Sezen, a.g.t., s. 178; Cüneyd Aydın, *Dinsel Fundamentalizm İle Yeni Çağ İnançlarına Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişkiler*, Yüksek Lisans Tezi, DEÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2008, s. 65; H. W. Helm, J. M. Berecz ve E. A. Nelson, "Religious Fundamentalism and Gender Differences", *Pastoral Psychologist*, 2001, sayı: 50 (1), ss. 25-37.

²³ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, s. 137.

²⁴ B. Laythe, D. G. Finkel & L. A. Kirkpatrick, "Predicting Prejudice from Religious Fundamentalism and Right-Wing Authoritarianism: A Multiple-Regression Approach", *JSSR*, 2001, sayı: 40, ss. 1-10.

²⁵ Bu çalışmada ahlaki yargı ile ahlaki olgunluk kavramları arasında bir ilişkinin olduğu düşünülmekle beraber, aslında ikisi farklı kavramlar olarak ele alınmaktadır. Buna göre; ahlaki yargı, bir olayın doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında hüküm verme, ahlaki bir ikilem karşısında bir yönde karar vermeyi gerektiren zihinsel bir işlemdir. Ahlaki olgunluk ise, bir bireyin toplumun ahlak ilkelerine göre davranışta bulunması düzeyidir.

²⁶ Mevlüt Kaya, *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargıları*, Doktora Tezi, OMÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1993, ss. 94-95; Hacı Yusuf Acuner, *14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlakî Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi*, Doktora Tezi, OMÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2004, s. 72; Gönül Karakavak Çırak, *Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargı Yetenekleri ve Ahlakî Yargı Yetenekleri İle Kendini Gerçekleştirme Düzey-*

mından ahlaki yargı düzeyleri arasında önemli bir fark görmemiştir.²⁷ Şengün (2008) ise, lise öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada, kız öğrencilerin ahlaki olgunluk puan ortalamalarının erkek öğrencilerininkine göre daha yüksek olduğunu bulmuştur.²⁸

Bu çalışmada, erkek öğrencilerin kız öğrencilere göre dini inanç düzeyinin daha yüksek bulunması, erkeklerin inanç konusunda daha baskın, otoriter, şiddete ve geleneksel yapıya meyilli olmasından kaynaklanabilir. Ahlaki olgunluk bakımından ise, kızların erkeklere göre daha yüksek düzeyde bulunması, kızların toplum içinde daha duyarlı, empatik, şiddet karşıtı, uysal ve demokratik bir yapıya sahip olmalarına bağlanabilir.

2. Öğrencilerin Okuduğu Bölüme Göre Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri

Tablo 2: Bölüme Göre Öğrencilerin Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Değişken	Bölüm	n	%	\bar{X}	S	Sonuç	Scheffe
Dini İnanç	İlahiyat	229	37,8	52,87	5,33	F: 32,66	İlh.-Psk. (p<0,001)
	Din Kültürü	148	24,4	51,92	5,47	S.d. 3/602	İlh.-Fel. (p<0,05)
	Psikoloji	141	23,3	46,13	9,25	p= 0,000	D.Kül.-Psk. (p<0,001)
	Felsefe	88	14,5	50,26	6,24	P<0,001	Fel.-Psk. (p<0,001)
	Toplam	606	100,0	50,69	7,10	Önemli	
Ahlaki Olgunluk	İlahiyat	229	37,8	258,95	16,87	F: 14,04	İlh.-D.Kül. (p<0,001)
	Din Kültürü	148	24,4	250,22	17,45	S.d. 3/602	İlh.-Psk. (p<0,001)
	Psikoloji	141	23,3	247,10	17,96	p= 0,000	İlh.-Psk. (p<0,001)
	Felsefe	88	14,5	249,30	27,13	p<0,001	İlh.-Fel. (p<0,01)
	Toplam	606	100,0	252,66	19,67	Önemli	

Tablo 2'ye göre, öğrencilerin % 37,8'i İlahiyat, % 24,4'ü Din Kültürü, % 23,3'ü Psikoloji ve % 14,5'i ise Felsefe bölümünde okumaktadır. Öğren-

lerinin Karşılaştırılması, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006, s. 113; Harun Süslü, *Din ve Ahlak İlişkisine Sosyolojik Bir Yaklaşım - İncesu Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006, s. 97.

²⁷ Mustafa Koç ve diğerleri, "Kohlberg'in Ahlaki Gelişim Kuramına Göre Üniversite Öğretim Elemanları ile Öğrenciler Arasındaki Etkileşimin Ahlaki Düzeyi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 2009, sayı: 2, s. 761.

²⁸ Şengün, a.g.t., s. 124.

cilerin okuduğu bölüme göre dini inanç puan ortalamalarına bakıldığında; İlahiyat (\bar{X} =52,87), Din Kültürü (\bar{X} =51,92), Psikoloji (\bar{X} =46,13) ve Felsefe (\bar{X} =50,26) olarak görülmektedir. Ayrıca öğrencilerin okuduğu bölüme göre ahlaki olgunluk puan ortalamalarına bakıldığında; İlahiyat (\bar{X} =258,95), Din Kültürü (\bar{X} =250,22), Psikoloji (\bar{X} =247,10) ve Felsefe (\bar{X} =249,30) olarak görülmektedir.

Öğrencilerin okuduğu bölüme göre, yapılan varyans analizi sonucunda İlahiyat öğrencilerinin dini inanç puan ortalamaları (\bar{X} =52,87) - Din Kültürü hariç- ve ahlaki olgunluk puan ortalamaları (\bar{X} =258,95) diğer bölüm öğrencilerinin puan ortalamalarından daha yüksek bulunmuştur. Dini inanç bakımından farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan çoklu karşılaştırma testi (Scheffe) sonuçlarına göre; İlahiyat-Psikoloji ($p<0,001$), İlahiyat-Felsefe ($p<0,05$), Din Kültürü-Psikoloji ($p<0,001$) ve Felsefe-Psikoloji ($p<0,001$) grupları arasında; ahlaki olgunluk düzeyi açısından ise, İlahiyat-Din Kültürü ($p<0,001$), İlahiyat-Psikoloji ($p<0,001$) ve İlahiyat-Felsefe ($p<0,01$) arasında önemli olduğu görülmüştür.

Bu sonuç, "İlahiyat bölümünde okuyan öğrencilerin, dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeyleri diğer bölümlerde okuyan öğrencilere göre daha yüksektir." şeklinde kurulan hipotezi doğrulamaktadır.

Sezen (2008) ve Aydın (2008) tarafından yapılan araştırmalarda, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini inanç düzeyleri diğer bölüm öğrencilerine göre daha yüksek bulunmuştur.²⁹ Bu sonuç, bizim araştırma bulgularımızla benzerlik göstermektedir. Ayrıca, Yıldız (2006) ve Kaya (1998) tarafından yapılan araştırmalarda, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dindarlık düzeyleri diğer fakülte öğrencilerinin dindarlık düzeylerine göre daha yüksek bulunmuştur.³⁰

Kaya (1993)'ün üniversite öğrencileri ve Acuner (2004)'ün ise lise öğrencileri üzerinde yaptıkları çalışmalarda, okul türü ile ahlaki yargı ara-

²⁹ Sezen, *a.g.t.*, ss. 177-178; Aydın, *a.g.t.*, s. 60.

³⁰ Yıldız, *a.g.e.*, s. 178; Kaya, *a.g.e.*, s. 119.

sında önemli bir ilişki görülmemiştir.³¹ Bununla birlikte, Şengün (2008)'ün lise öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinin diğer lise öğrencilerinininkine göre daha yüksek olduğu bulunmuştur.³² Ayrıca Tolunay (2001)'in araştırmasında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ahlaki yargı düzeyleri, diğer bölüm öğrencilerinininkilere göre daha yüksek bulunmuştur.³³

Bu çalışmanın dini inanç hususundaki sonuçları Sezen, Aydın, Yıldız ve Kaya'nın çalışmalarının sonuçlarıyla benzerdir. Bu çalışmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin hem dini inanç hem de ahlaki olgunluk düzeylerinin diğer bölüm öğrencilerinininkilere göre yüksek bulunması, aldıkları din eğitimi programlarıyla ilişkilendirilebilir. Ayrıca, bu öğrencilerin ailede ve İmam Hatip Lisesi'nde diğer bölüm öğrencilerine göre daha fazla din eğitimi almaları ve daha geleneksel bir yaşam tarzıyla yetişmiş olmaları da bu sonucun bir nedeni olabilir.

28

OMÜİFD

3. Öğrencilerin Okuduğu Sınıfa Göre Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri

Tablo 3: Sınıfa Göre Öğrencilerin Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Değişken	Sınıf	n	%	\bar{X}	S	Sonuç	Scheffe
Dini İnanç	1.Sınıf	181	29,9	51,82	7,07	F: 5,61 S.d. 3/602 p= 0,001 p<0,01 Önemli	1.Sin.-3.Sin. (p<0,01) 2.Sin.-3.Sin. (p<0,05)
	2.Sınıf	254	41,9	50,75	6,57		
	3.Sınıf	109	18,0	48,39	7,53		
	4.Sınıf	62	10,2	51,19	7,66		
	Toplam	606	100,0	50,69	7,10		
Ahlaki Olgunluk	1.Sınıf	181	29,9	258,69	17,84	F: 9,72 S.d. 3/602 p= 0,000 p<0,001 Önemli	1.Sin.-2.Sin. (p<0,001) 1.Sin.-4.Sin. (p<0,001)
	2.Sınıf	254	41,9	249,87	20,10		
	3.Sınıf	109	18,0	252,59	21,23		
	4.Sınıf	62	10,2	246,61	15,77		
	Toplam	606	100,0	252,66	19,67		

Tablo 3'e göre, tüm bölümlerde okuyan öğrencilerin % 29,9'u (n=181) 1.sınıf, % 41,9'u (n=254) 2.sınıf, % 18,0'ı (n=109) 3.sınıf, % 10,2'si (n=62) ise

³¹ Kaya, a.g.t., s. 142; Acuner, a.g.t., s. 83.

³² Şengün, a.g.t., s. 130.

³³ Advie Tolunay, *The Relationship Between Religiosity, Dogmatism, and Moral Reasoning*, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul 2001, s. 63.

4.sınıfta okumaktadır. Öğrencilerin okuduğu sınıfa göre dini inanç puan ortalamalarına bakıldığında; 1.Sınıf (\bar{X} =51,82), 2.sınıf (\bar{X} =50,75), 3.sınıf (\bar{X} =48,39) ve 4.sınıf (\bar{X} =51,19) olarak görülürken; ahlaki olgunluk düzeyi puan ortalamaları ise; 1.sınıf (\bar{X} =258,69), 2.sınıf (\bar{X} =249,87), 3.sınıf (\bar{X} =252,59) ve 4.sınıf (\bar{X} =246,61) olarak görülmektedir.

Yapılan varyans analizi sonucunda, sınıf düzeylerine göre öğrencilerin dini inanç ile ahlaki olgunluk puan ortalamaları arasında önemli bir fark görülmüştür. Dini inanç bakımından farklılığın hangi sınıf grupları arasında olduğunu tespit etmek için yapılan çoklu karşılaştırma testi (Scheffe) sonuçlarına göre; 1.sınıf-3.sınıf ($p<0,01$) ile 2.sınıf-3.sınıf ($p<0,05$) grupları arasında; ahlaki olgunluk düzeyi açısından ise, 1.sınıf-2.sınıf ($p<0,001$) ile 1.sınıf-4.sınıf ($p<0,001$) arasında olduğu görülmektedir.

Bu sonuç, "Sınıf düzeyi yükseldikçe öğrencilerin dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeyleri düşmektedir." şeklinde kurulan hipotezi büyük ölçüde doğrulamaktadır. Yani, 3.sınıf öğrencilerinin dini inanç puan ortalamaları, 1. ve 2.sınıf öğrencilerinininkine göre daha düşük bulunmuştur. Ahlaki olgunluk puan ortalaması ise 1. sınıf öğrencilerine göre 2. ve 4. sınıf öğrencilerinininki daha düşük olduğu görülmüştür.

Sezen (2008)'in çalışmasıyla bu çalışmanın sonuçları sınıf değişkeni bakımından oldukça benzerdir.³⁴ Konuyla ilgili olarak yapılan benzer çalışmalarda, öğrenim düzeyi (lise, yüksek okul ve üniversite) yükseldikçe dindarlıkta negatif yönde bir farklılığın meydana geldiği görülmüştür.³⁵

Kaya (1993)'nın araştırmasında, üst sınıf öğrencilerinin ahlaki yargı düzeyleri alt sınıflara göre daha yüksek bulunmuşken; Çırak (2006), Şen-

³⁴ Sezen, *a.g.t.*, s. 204.

³⁵ Veysel Uysal, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslami Araştırmalar*, 1995, c. VIII, sayı: 3-4, s. 270; Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi", *AIÜFD*, Ankara 1962, sayı: X, ss. 150-151.

gün (2008) ve Acuner (2004)'in araştırmalarında sınıflara göre ahlaki yaręı düzeyleri arasında önemli bir fark görülmemiştir.³⁶

Bu araştırma örneklemine giren her bölümün 1.sınıf öğrencilerinin üst sınıf öğrencilerine göre dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeylerinin daha yüksek olduğu gözlenmiştir. Bu çalışmanın sonuçlarına bakıldığında, 1.sınıf öğrencilerinin üst sınıflara göre, dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeylerinin daha yüksek bulunmasının nedeninin, üniversite eğitiminin üst sınıflardaki öğrencilerin hem dini hem de ahlaki düşünce ve inançları üzerindeki etkisinden kaynaklanmış olduğu söylenebilir.

4. Öğrencilerin Ailelerinin Ekonomik Durumuna Göre Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri

Tablo 4: Ailelerinin Ekonomik Durumuna Göre Öğrencilerin Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Değişken	Ekonomik Durum	n	%	\bar{X}	S	Sonuç
Dini İnanç	Alt	12	2,0	46,33	13,78	F: 1,92 S.d. 4/595 p= 0,10 p>0,05 Önemsiz
	Ortanın altı	50	8,3	50,44	8,38	
	Orta	464	77,3	50,97	6,80	
	Ortanın üstü	69	11,5	49,65	6,25	
	Üst	5	0,8	53,60	4,28	
	Toplam	600	100,0	50,70	7,08	
Ahlaki Olgunluk	Alt	12	2,0	257,83	19,78	F: 1,90 S.d. 4/595 p= 0,11 p>0,05 Önemsiz
	Ortanın altı	50	8,3	250,44	23,03	
	Orta	464	77,3	253,50	18,98	
	Ortanın üstü	69	11,5	247,49	20,28	
	Üst	5	0,8	246,40	33,98	
	Toplam	600	100,0	252,58	19,71	

Tablo 4'e göre, ekonomik durum olarak öğrencilerin % 2,0'ı (n=12) alt, % 8,3'ü (n=50) ortanın altı, % 77,3'ü (n=464) orta, % 11,5'i (n=69) ortanın üstü ve % 0,8'i (n=5) üst grupta yer almaktadır. Öğrencilerin ekonomik durumuna göre, dini inanç puan ortalamalarına bakıldığında; alt (\bar{X} =46,33), ortanın altı (\bar{X} =50,44), orta (\bar{X} =50,97), ortanın üstü (\bar{X} =49,65) ve üst (\bar{X} =53,60) olarak görülürken; ahlaki olgunluk puan ortalamaları ise,

³⁶ Kaya, a.g.e., ss. 92-93; Çırak, a.g.t. s. 108; Şengün, a.g.t. s. 134; Acuner, a.g.t. s. 92.

alt (\bar{X} =257,83), ortanın altı (\bar{X} =250,44), orta (\bar{X} =253,50), ortanın üstü (\bar{X} =247,49) ve üst (\bar{X} =246,40) olarak görülmektedir.

Ekonomik duruma göre öğrencilerin dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeyi arasındaki farkın önemli olup olmadığına varyans analizi ile bakılmış ve önemli bir fark görülmemiştir.

Bu sonuca göre; "Ailelerinin ekonomik düzeyi yükseldikçe öğrencilerin dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeyleri düşmektedir." şeklinde kurulan hipotez doğrulanmamıştır.

Sezen (2008) ve Aydın (2008)'in araştırmalarında ekonomik düzey bakımından, öğrencilerin dini inanç düzeyleri arasında bir fark görülmemiştir.³⁷ Benzer şekilde, Yıldız (2006) ve Kaya (1998) tarafından yapılan çalışmalarda ekonomik düzey ve dindarlık arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir.³⁸ Öte yandan, Arslan (2008) iki değişken arasında pozitif yönde bir ilişki bulmuşken; Köktaş (1993) ise negatif yönde bir ilişki bulmuştur.³⁹

31

OMÜİFD

Kaya (1993), yaptığı çalışmada elde ettiği bulgulara göre, ahlaki yargı puan ortalamaları bakımından, ekonomik düzey grupları arasında önemli derecede bir farklılık bulamamışken;⁴⁰ Şengün (2008) ise, ekonomik seviyesi yüksek olan öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeylerinin, alt grupta yer alan öğrencilerinkinden daha düşük olduğunu tespit etmiştir.⁴¹

Sonuç olarak, ekonomik düzey bakımından, öğrencilerin hem dini inanç hem de ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark görülmemiştir. Bu sonuçlara göre, ekonomik durumun dini inanç ve ahlaki olgunluğu etkileyen bir değişken olmadığı söylenebilir.

³⁷ Sezen, *a.g.t.*, s. 206; Aydın, *a.g.t.*, s. 68.

³⁸ Yıldız, *a.g.e.*, s. 177; Kaya, *a.g.e.*, s. 122.

³⁹ Arslan, *a.g.t.*, s. 140; M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993, s. 214.

⁴⁰ Kaya, *a.g.t.*, s. 160.

⁴¹ Şengün, *a.g.t.*, s. 165.

5. Öğrencilerin En Uzun Yaşadığı Yerleşim Yerine Göre Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri

Tablo 5: En Uzun Yaşadığı Yerleşim Yerine Göre Öğrencilerin Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Değişken	Yaşanılan Yer	n	%	\bar{X}	S	Sonuç
Dini İnanç	Köy	113	18,7	51,39	7,61	F: 0,89
	Kasaba	62	10,2	51,50	6,96	S.d. 3/601
	Şehir	304	50,2	50,35	6,64	p= 0,45
	Büyük Şehir	126	20,8	50,56	7,72	p>0,05
	Toplam	605	100,0	50,70	7,09	Önemsiz
Ahlaki Olgunluk	Köy	113	18,7	253,58	18,87	F: 0,33
	Kasaba	62	10,2	253,66	20,19	S.d. 3/601
	Şehir	304	50,2	251,89	20,14	p= 0,80
	Büyük Şehir	126	20,8	253,29	19,18	p>0,05
	Toplam	605	100,0	252,68	19,68	Önemsiz

Tablo 5'e göre, yaşanılan yer bakımından öğrencilerin % 18,7'si (n=113) köyde, % 10,2'si (n=62) kasabada, % 50,2'si (n=304) şehirde, % 20,8'i (n=126) büyük şehirde yaşamaktadır. Öğrencilerin yaşadığı yere göre, dini inanç puan ortalamalarına bakıldığında; köyde yaşayanları (\bar{X} =51,39), kasabada yaşayanları (\bar{X} =51,50), şehirde yaşayanları (\bar{X} =50,35) ve büyük şehirde yaşayanları (\bar{X} =50,56) olarak görülürken; ahlaki olgunluk puan ortalamalarına bakıldığında ise; köyde yaşayanları (\bar{X} =253,58), kasabada yaşayanları (\bar{X} =253,66), şehirde yaşayanları (\bar{X} =251,89) ve büyük şehirde yaşayanları (\bar{X} =253,29) olarak görülmektedir.

Yapılan varyans analizi sonucunda, *yaşanılan yer bakımından* öğrencilerin dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark olmadığı görülmüştür (p>0,05).

Bu sonuç; "Kırsal kesimde hayatının çoğunu geçiren öğrencilerin dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeyleri, şehirlerde hayatının çoğunu geçiren öğrencilerininkine göre daha yüksektir." şeklinde kurulan hipotezi doğrulamamaktadır.

Aydın (2008)'in yaptığı çalışmada, dini inanç ile yaşanan yer arasında anlamlı bir ilişki ($r=.048$, $p>.05$) bulunamamıştır.⁴² Benzer şekilde, Kaya (1998) tarafından yapılan çalışmada da, yaşanan yer ile dini tutum arasında önemli bir ilişki görülmemiştir.⁴³ Ancak, yaşanan yer ve dindarlık arasındaki ilişkiye bakan bazı çalışmalarda ise, bu iki değişken arasında bir ilişki görülmüştür.⁴⁴

Kaya (1993) ve Çırak (2006)'ın yaptığı çalışmalarda ahlaki yargı ile yaşanan yer arasında önemli bir ilişki bulunamamıştır.⁴⁵ Ancak Şengün (2008)'ün çalışmasında yerleşim yeri bakımından kasabalarda yaşayanların ahlaki olgunluk düzeyleri şehirlerde yaşayanlarınkine göre daha yüksek bulunmuştur.⁴⁶

Sonuç olarak, iletişim teknolojisinin ve eğitim imkânlarının kısıtlı olduğu dönemlerde, kırsal kesimde yaşayanların geleneklerine daha bağlı ve sosyal kontrolün daha fazla olması nedeniyle dini inanç ve ahlaki davranışlara bağlılıklarının daha yüksek olduğu söylenebilir. Ancak günümüzde iletişim teknolojilerinin hızla yaygınlaşmasının sonucu olarak, dindarlık ve ahlaklılık değişkenleri açısından kırsal kesim ile kent arasındaki farklılıkların azaldığı düşünülebilir. Bu nedenle çalışmada, yaşanan yer bakımından dini inanç ya da ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir farklılaşma görülmemiş olabilir.

⁴² Aydın, *a.g.t.*, s. 70.

⁴³ Kaya, *a.g.e.*, s. 120.

⁴⁴ Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2009, sayı:18 (2), s.17; Kayhan Mutlu, "Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyolojide Yöntem Üzerine Bir Tartışma)", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1989, c.3, sayı:4, s.197.

⁴⁵ Kaya, *a.g.t.*, s. 110; Çırak, *a.g.t.*, s. 119

⁴⁶ Şengün, *a.g.t.*, s. 140.

6. Öğrencilerin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişki

Tablo 6: Öğrencilerin Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Puanları Arasındaki İlişki ile İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Dini inanç düzeyi	N	%	\bar{X}	S	Sonuç	Scheffe
1. Düşük (12-43)	79	13,0	243,49	20,36	F: 16,63	Düşük - Orta (p<0,001)
2. Orta (44-56)	448	73,9	252,79	19,17	S.d. 2/603	Düşük - Yüksek
3. Yüksek (57-60)	79	13,0	261,08	17,99	p= 0,000	(p<0,001)
Toplam	606	100,0	252,66	19,67	p<0,001 Önemli	Orta - Yüksek (p<0,01)

Örnekleme giren 606 öğrencinin dini inanç puan ortalaması (\bar{X} =50,7), standart sapması (S=7,1) olarak bulunmuştur. Normal dağılım gösteren dini inanç puan ortalamasından bir standart sapma fazla ve eksik noktalar ($\bar{X} + 1 S$; 44-56 puan) arası orta dini inanç düzeyi, ortalamadan bir standart sapmanın (44 puan) altı düşük, bir standart sapmanın (56 puan) üstü ise yüksek dini inanç düzeyi olarak kabul edilmiştir.

34 Tablo 6'ya göre, dini inanç düzeyi bakımından öğrencilerin %13,0'ı
OMÜİFD (n=79) düşük, %73,9'u (n=448) orta ve %13,0'ının (n=79) ise yüksek dini inanç düzeyine sahip olduğu görülmüştür.

Dini inanç düzeyi düşük olanların ahlaki olgunluk puan ortalamaları (\bar{X} =243,49), dini inanç düzeyi orta olanların ahlaki olgunluk puan ortalamaları (\bar{X} =252,79) ve dini inanç düzeyi yüksek olanların ahlaki olgunluk puan ortalamaları ise (\bar{X} =261,08) olarak bulunmuştur. Aynı şekilde, dini inanç ile ahlaki olgunluk arasındaki ilişkiye korelasyon tekniği ile bakılmış ve ilişki katsayısı (r=0,21) olarak bulunmuştur. Bu ilişkinin (p<0,01) düzeyinde önemli olduğu görülmüştür.

Ayrıca, öğrencilerin ahlaki olgunluk puanları ile Dini İnanç Ölçeği madde puanları arasındaki ilişkiye bakılmış ve ölçekteki 1, 2, 4, 5, 7, 8, 10, 11 ve 12 numaralı madde puanlarıyla ahlaki olgunluk puanları arasındaki korelasyon katsayıları pozitif yönde önemli görülmüştür.

Elde edilen bu sonuçlara göre, dini inanç düzeyi yükseldikçe öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeylerinin de yükseldiği görülmektedir.

Yapılan varyans analizi sonucunda, dini inanç düzeyine göre öğrencilerin ahlaki olgunluk puan ortalamaları arasında önemli bir fark bulunmuştur. Scheffe testi sonucunda ise, düşük dini inanç düzeyinde olan öğrencilerin ahlaki olgunluk puan ortalamaları, orta ve yüksek dini inanç düzeyinde olanlara göre daha düşük olarak bulunmuştur. Dini inanç düzeyi orta olan öğrencilerin ahlaki olgunluk puan ortalamaları ise dini inanç düzeyi yüksek olanların ahlaki olgunluk puan ortalamalarından daha düşük görülmüştür.

Bu sonuç; "Öğrencilerin dini inanç düzeyleri ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında pozitif yönde önemli bir ilişki vardır." şeklinde kurulan hipotezi doğrulamaktadır.

Bu çalışmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinin diğer bölüm öğrencilerinininkilere göre daha yüksek bulunması (Tablo 2), ayrıca Şengün (2008)'ün araştırmasında İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinin diğer lise öğrencilerinininkilere göre yüksek bulunması⁴⁷ ile ilgili sonuçlar, yukarıda ifade edilen hipotezi destekler niteliktedir.

Süslü (2006)'nün yaptığı bir çalışmada örneklem grubuna giren deneklerin % 52,4'ü, dindarlık ile ahlaklı olma arasında bir ilişkinin olması gerektiğini belirtmiştir. Süslü (2006), bu araştırma verilerine dayanarak teorik anlamda dinin ahlak üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğuna dair güçlü bir kabulün bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre, araştırma alanında "bir insan veya bir toplum hayatında Tanrı inancı ne kadar güçlü ise ahlaki hayatta o ölçüde güçlüdür." yargısı teorik anlamda dinin ahlakla ilgili telkinleri ve onların kabul edilebilirliği açısından önem taşımaktadır.⁴⁸

Küçükalp (2006), ahlaki yargı ile dindarlık arasındaki ilişkiyi incelediği araştırmasında ahlaki yargı ile dindarlık arasında, yüksek derecede

⁴⁷ Şengün, *a.g.t.*, s. 130.

⁴⁸ Süslü, *a.g.t.*, s. 88, 96.

olmasa da, pozitif yönde önemli bir ilişki bulurken;⁴⁹ Tolunay (2001) ise, ahlaki yargı ile dindarlık arasında önemli bir ilişki bulamamıştır.⁵⁰

Sonuç olarak, bu konuda yapılan araştırmalara bakıldığında, temeli Kohlberg'in ahlak gelişimi teorisine dayanan ahlaki yargı ile dindarlık arasında bazı araştırmalarda pozitif, bazı araştırmalarda negatif ilişki görülürken, bazı araştırmalarda ise bu iki değişken arasında önemli bir ilişkinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak, bu araştırmada İslam dinin de öngördüğü ve onayladığı ahlaki davranışlardan oluşan ahlaki olgunluk ile dini inanç değişkenleri arasında pozitif yönde önemli bir ilişkinin olduğu görülmektedir.

Sonuç

Araştırmada bağımsız değişkenlere göre şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Cinsiyete göre, erkek öğrencilerin dini inanç puan ortalamaları, kız öğrencilerinkinden daha yüksek ancak erkek öğrencilerin ahlaki olgunluk puan ortalamaları kızlarınkine göre daha düşük bulunmuştur.
2. Öğrencilerin okuduğu bölüme göre bakıldığında, İlahiyat bölümünde okuyan öğrencilerin dini inanç puan ortalamaları (Din Kültürü hariç) ve ahlaki olgunluk puan ortalamalarının diğer bölümlerde okuyan öğrencilerinkine göre daha yüksek olduğu görülmüştür.
3. Öğrencilerin okuduğu sınıflar göz önüne alındığında, genel olarak 1.sınıf öğrencilerinin hem dini inanç puan ortalamaları hem de ahlaki olgunluk puan ortalamaları diğer sınıflarda okuyan öğrencilerinkine göre daha yüksek bulunmuştur.
4. Öğrencilerin ekonomik durumuna ve yaşadıkları yere göre bakıldığında, hem dini inanç hem de ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark görülmemiştir.

⁴⁹ Emine Küçükalkp, "Ahlaki Yargı Gelişimi ve Dindarlık Arasındaki İlişki", Hayati Hökelekli, ed. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, DEM Yayınları, İstanbul 2006, s. 476.

⁵⁰ Tolunay, *a.g.t.*, s. 57.

5. Elde edilen sonuçlara göre, dini inanç ile ahlaki olgunluk arasında önemli bir ilişki bulunmuştur.

Bu araştırma sonucunda, din eğitimi verilen yükseköğretim öğrencilerinin dini inanç ve ahlaki olgunluk düzeylerinin daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Yine, dini inanç ile ahlaki olgunluk arasında pozitif bir ilişki görülmektedir. Bu sonuçtan hareketle, din ve ahlak eğitiminin bireylerin ahlaki olgunluk düzeylerini arttırdığı düşünülebilir. İnanç ile ahlak arasındaki bu ilişkinin var olması dolayısıyla dini inancın bireylerin ahlakını olumlu yönde etkilediği söylenebilir. Bu yüzden, ailede ve okulda din ve ahlak eğitimine gereken önemin verilmesi, daha sağlıklı ve huzurlu bir toplumun oluşmasına yardımcı olabilir. Ayrıca bu alanda yapılacak aynı türden başka çalışmalar da konunun anlaşılıp pekişmesine katkıda bulunacaktır.

Kaynakça

- Acuner, Hacı Yusuf. *14–18 Yaş Arası Gençlerde Ahlakî Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2004.
- Altemeyer, Bob. & Hunsberger, Buruce. "A Revised Religious Fundamentalism Scale: The Short and Sweet of It", *The International Journal for the Psychology of Religion*. Sayı: 14 (1), Yıl: 2004, ss. 47–54.
- Arslan, Hasan. *Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum ve Davranışların Çift Yönlü Rolü*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2008.
- Aydın, Cüneyd. *Dinsel Fundamentalizm İle Yeni Çağ İnançlarına Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişkiler*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2008.
- Aydın, Mehmet S., *Tanrı Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- Çırak, Gönül Karakavak. *Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargı Yetenekleri ve Ahlakî Yargı Yetenekleri İle Kendini Gerçekleştirme Düzeylerinin Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006.
- Erdem, Hüsameddin. *Ahlak Felsefesi*. Hü-Er Yayınları, Konya 2003.

- Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, Simavi Yayınları, İstanbul 1992.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999.
- Helm, H. W., Berecz, J. M. & Nelson, E. A. "Religious Fundamentalism and Gender Differences", *Pastoral Psycholog*. Sayı: 50 (1), Yıl: 2001, ss. 25–37.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998.
- Kaya, Mevlüt. "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Konuların Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 23, Yıl: 2007, ss. 23–50.
- _____, Mevlüt. *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1993.
- _____, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Etüt Yayınları, Samsun 1998.
- Koç, Mustafa ve diğerleri. "Kohlberg'in Ahlaki Gelişim Kuramına Göre Üniversite Öğretim Elemanları ile Öğrenciler Arasındaki Etkileşimin Ahlaki Düzeyi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*. Cilt: 6, Sayı: 2, Yıl: 2009, ss. 757–771.
- Köktaş, M. Emin. *Türkiye'de Dini Hayat*. İşaret Yayınları, İstanbul 1993.
- Kurt, Abdurrahman "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Bursa 2009, Sayı: 18 (2), ss. 1–26.
- Küçükalp, Emine. "Ahlaki Yargı Gelişimi ve Dindarlık Arasındaki İlişki", Hayati Hökelekli, ed. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. DEM Yayınları, İstanbul 2006, ss. 447-489.
- Laythe, B., Finkel, D. G. & Kirkpatrick, L. A. "Predicting Prejudice from Religious Fundamentalism and Right-Wing Authoritarianism: A Multiple-Regression Approach", *JSSR*. Sayı: 40, Yıl: 2001, ss. 1–10.
- Lickona, Thomas E. *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, Bantam Books, New York 1991.
- Mehmedoğlu, A. Ulvi. *Kişilik ve Din*. Dem Yayınları, İstanbul 2004.
- Mutlu, Kayhan. "Bir Dindarlık Ölçeği: Sosyolojide Yöntem Üzerine Bir Tartışma", *İslami Araştırmalar Dergisi*. Cilt: 3, Sayı: 4, Ankara 1989, ss. 194–199.
- Pazarlı, Osman. *İslam'da Ahlak*. Remzi Kitapevi, İstanbul 1980.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Aksiseda Matbaası, Samsun 2000.
- Sapp, Gary L. & Jones, Logan. "Religious Orientation and Moral Judgment", *Journal for the Scientific Study of Religion*. Sayı: 25 (2), Yıl: 1986, ss. 208–214.

- Sezen, Abdülvahit. *Üniversite Öğrencileri Örneklerinde İman Gelişimi ve Dinsel Fundamentalizm Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Çalışma*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2008.
- Süslü, Harun. *Din Ve Ahlak İlişkisine Sosyolojik Bir Yaklaşım: İncesu Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006.
- Şengün, Mustafa. & Kaya, Mevlüt. "Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 24–25, Yıl: 2007, ss. 51–64.
- Şengün, Mustafa. *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2008.
- Şentürk, Habil. *İbadet Psikolojisi*. İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi", *AIÜFD*. Sayı: 10, Yıl: 1962, ss. 141–151.
- Tolunay, Advıye. *The Relationship Between Religiosity, Dogmatism, and Moral Reasoning*, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul 2001.
- Uysal, Veysel. "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslami Araştırmalar*. Cilt: VIII, Sayı 3–4, Yıl: 1995, ss. 263–271.
- Vergote, Antoine. *Din İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.
- Yıldız, Murat. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2006.



(EK-1)

AHLAKİ OLGUNLUK ÖLÇEĞİ	1.Fak. Yükü	Madde- T.puan Korela.
1. İnsanları severim.	0,40	0,40
2. Kötü davrandığımda vicdanım rahatsız olur.	0,43	0,41
3. Çevremdeki insanlar bana güvenirler.	0,38	0,38
4. Bana yapılan kötülüğün intikamını alırım.	0,35	0,38
5. Yardıma muhtaç insanlara yardım ederim.	0,39	0,37
6. Başkalarının mutlu olması için çaba gösteririm.	0,52	0,52
7. Başkalarıyla sık sık kavga ederim.	0,35	0,38
8. Başkalarının bana yaptığı iyilikleri önemserim.	0,49	0,47
9. Hatalı davrandığım zaman özür dilerim.	0,43	0,43
10. Başkalarının haklarına saygı gösteririm.	0,55	0,54
11. Eşyalarımı başkalarıyla paylaşıyorum.	0,40	0,39
12. Küçüklere sevgimi göstermekten çekinmem.	0,37	0,36
13. Sabırlı bir kişiyim.	0,39	0,40
14. Beni eleştirenlere karşı hoşgörülü davranırım.	0,42	0,43
15. Çevremdekilerle alay ederim.	0,32	0,36
16. Başkalarının saflığını, kendi çıkarlarım için kullanırım.	0,34	0,38
17. Çıkarlarımı korumak için doğru olmayan yolları da denerim.	0,40	0,43
18. Kötü davranışlarımı kontrol altında tutarım.	0,47	0,46
19. Bana karşı saygısızlık yapanlara aynı şekilde davranmam.	0,44	0,44
20. Duygularımı kontrol altında tutabilirim.	0,33	0,33
21. Başkalarının hislerine karşı duyarlıyım.	0,52	0,50
22. Tanıdığım birinin acı çektiğini duyduğumda ben de üzülürüm.	0,48	0,47
23. Çevreyi temiz tutarım.	0,36	0,37
24. Başkalarının inançlarına saygı gösteririm.	0,34	0,36
25. Doğaya zarar vermem.	0,30	0,33
26. İnsanların gizli konuşmalarını merak eder, kulak kabartırım.	0,37	0,40
27. Söz verdiğimde, sözümde dururum.	0,42	0,41
28. Borçlarımı zamanında öderim.	0,40	0,39
29. İnsanları incitmekten çekinirim.	0,46	0,45
30. Kendi çıkarlarımı ön planda tutarım.	0,38	0,41
31. Büyüklere saygılı davranırım.	0,47	0,46
32. Doğruluk ve adaletten asla taviz vermem, adil bir kişiyim.	0,52	0,50
33. Kibir ve gururdan sakınırım.	0,42	0,43
34. Cahil insanları aşağılarım.	0,31	0,34
35. Alçak gönüllü birisiyim.	0,42	0,42
36. Başkalarıyla olan problemlerime uzlaşma ve barış çerçevesinde çözüm ararım.	0,54	0,51

40

OMÜİFD

37. Çevremdeki iyi insanları kendime örnek alırım.	0,46	0,45
38. İsraftan kaçınırım.	0,35	,034
39. Sorumluluklarımı yerine getirmeye dikkat ederim.	0,48	0,47
40. İnanmışım değerleri yaşamaya çalışırım.	0,41	0,40
41. Anne-babama karşı gelirim.	0,40	0,42
42. Kendimi, başkalarının yerine koyarak onları anlamaya çalışırım.	0,49	0,47
43. Büyüklerimin öğütlerini uygulamaya çalışırım.	0,56	0,54
44. Kalp kırmamaya dikkat ederim.	0,53	0,51
45. Kötülük yapanlara engel olmaya çalışırım.	0,43	0,41
46. Küskünleri barıştırmaya çalışırım.	0,51	0,49
47. Zayıf ve güçsüzlere merhamet ederim.	0,53	0,51
48. Aşırı arzu ve isteklerime engel olmaya çalışırım.	0,48	0,47
49. Davranışlarımda tutarlı ve dengeli olmaya çalışırım.	0,49	0,47
50. Çevremdekilere anlayışlı ve hoşgörülü davranırım.	0,57	0,54
51. Kimseye hakaret etmem.	0,33	0,35
52. Davranışlarım hakkında düşünürüm ve yanlış davranışlarımı düzeltmeye çalışırım.	0,55	0,54
53. İyiye araştırmadan ve anlamadan karar vermem.	0,44	0,42
54. Kesin ve doğru bilgilerle hareket ederim.	0,45	0,43
55. Çevremdekilere ikramlarda bulunurum.	0,40	0,38
56. Komşularım ile iyi geçinirim.	0,49	0,47
57. İnsanların zayıflıklarından faydalanırım.	0,30	0,31
58. Kendim için istediğim bir şeyi, başkası için de isterim.	0,46	0,47
59. Çevremdekilere kötü adlar takarım.	0,39	0,41
60. Şımarık birisiyim.	0,33	0,37

(EK-2)

DİNİ İNANÇ ÖLÇEĞİ		1.Fak. Yükü	2.Fak. Yükü	Madde- T.puan Korela.
42 OMÜİFD	1. Allah, insanlığın mutluluk ve kurtuluşu için her zaman ve her yerde kesinlikle uyulması gereken, mükemmel ve kusursuz bir rehber kitap göndermiştir.	0,69		0,63
	2. Yaşamın özüne dair değişmez hakikatleri dile getiren yegâne bir dinsel öğretiler kitabı yoktur.	0,68		0,59
	3. Allah'a karşı düşüncesizce hareket eden şeytan, geçmişte olduğu gibi bugün de bu dünyadaki kötülüklerin temel nedendir.		0,61	0,50
	4. İyi bir insan olmak, Allah'a ve hak dine inanmaktan daha önemlidir.	0,62		0,63
	5. Bu dünyada Allah'ın insanlığa gönderdiği öyle mutlak ilahi mesajlar vardır ki, başka türlü düşünmek imkânsızdır.	0,57		0,68
	6. Bakıldığında bu dünyada, bir kısmı Allah tarafından mükâfatlandırılacak cennetlik, bir kısmı da cezalandırılacak cehennemlik olan iki grup insan vardır.		0,58	0,54
	7. Kutsal metinler genel hakikatleri bildirirler, ancak bu metinler baştan sona tümüyle bir gerçeklik olarak kesinlikle düşünülmemelidir.	0,63		0,58
	8. Kişi, en iyi ve en anlamlı bir yaşam sürdürmek istiyorsa, kökeni hakikate dayanan bir hak dine mensup olmalıdır.	0,55		0,60
	9. Şeytan, insanların kendi kötü arzularına (içdürtülerine-nefsine) yükledikleri sadece bir isimdir. Gerçekte, insanları yoldan çıkaran şeytanî bir varlık mevcut değildir.	0,49		0,55
	10. Bilim ve kutsal metin arasında bir çelişki ortaya çıktığında, muhtemelen bilim doğrudur.	0,68		0,61
	11. İlahi dinin temel esasları, beşeri inançlarla asla karıştırılmamalı ve uzlaştırılmaya çalışılmamalıdır.		0,67	0,25
	12. Dünyada kusursuz ve mükemmel hiçbir din yoktur.	0,70		0,64

GELENEKSEL HARF SEMBOLİZMİNİN BİR YORUMU OLARAK NÛN HARFİ

SONER GÜNDÜZÖZ*

As The Interpretation of Traditional Letter Symbolism: The Letter Nun

Abstract: The nun is the 14th letter of Arabic alphabet. It is a fact that there are some letters which have different meaning as in Arabic tradition. Also the letter nun is from Abbreviated Letters, Muqatta'at in The Holly Qur'an. The particular letters are found prefixed to surahs. This particular abbreviated letter nun occurs only at the beginning of surah 68 as single letter. Islamic scholars agree that Abbreviated Letters have different means in The Holly Qur'an. The letter nun has a lot of meanings in different traditions but in the Islamic tradition mostly is considered principally as representing El-Hut, the whale. Some other commentators of The Holly Qur'an have given to the letter nun different meanings. Much has been written about the meaning of these letters, but most of it is pure conjecture. Some commentators are content to recognize them as some mystic symbols of which it is unprofitable to discuss the meaning by more verbal logic. This article gathers different interpretations about the letter nun in the tradition and says tahat these interpretations haven't relied on strong religious foundations but these are subjective comments.

* Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı ABD [gunduzoz@hotmail.com].

Key Words: The letter nun, Abbreviated Letters, mystic symbols, language tradition.



Özet: Nun harfi Arap alfabesinin 14. Harfidir. Bu harfin Arap dil geleneğinde pek çok anlamı vardır. Nun, aynı zamanda Kur'an'da bazı surelerin başında bulunan mukattaa harflerinden biridir. Mukattaa harfi olarak nun sadece 68. Sure olan Kalem suresinin başında terkibe girmemiş bir halde tek olarak bulunur.

İslam âlimlerinin her biri hurûfu mukataanın Kur'an-ı Kerîm'de farklı anlamlara geldiğini söylemektedirler. Aslında nun harfinin farklı geleneklerde de değişik anlamları olup İslâmî gelenekte ise daha çok onun balık anlamında olduğu kabul edilmektedir. Diğer bazı Kur'an müfessirleri ise nun harfine daha farklı anlamlar yüklemiştir. Hurûfu mukattaa hakkında çok değişik fikirler serdedilmiş olsa da bu görüşlerin, çoğu defa bir varsayımın ötesine geçmediği görülmektedir. Hatta bazı müfessirlere göre zaten hurûfu mukataa, sözel mantık ile tartışılmayacak mistik sembollerdir. Bu makale nun harfi ile ilgili görüşleri bir araya getirmeye çalışmakta ve gelenekte ileri sürülmüş olan görüşlerin, aslında çok sağlam nassî referansları olmadığını ve bunların daha çok âlimlerin sübjektif değerlendirmelerinden ibaret olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.



Giriş

Çok Boyutlu Bir Anlam Atlası Olarak Harf Bilimi

Geleneksel filoloji araştırmalarının ve Kur'an çalışmalarının bir parçası olarak harf konusu Arap filolojisinde farklı yaklaşım ve değerlendirmelere konu olmuştur. Meseleye ibdâl-kalb ve benzeri yönlerden daha çok ses merkezli yaklaşanlar olduğu gibi, bunu gramer bakımından ele alanlar da vardır. Kuşkusuz ikinci yaklaşıma sahip olanlar daha çok, harflerin heca harfi olarak değil, meani harfi olarak bir değeri olduğunu düşünmüşlerdir. Zeccâcî ve İbn Hişâm gibi dilciler, meani harfleri konusunda müstakil eserler kaleme almışlardır¹.

¹ İbn Hişâm Ebû Muhammed 'Abdullah b. Yûsuf, *Muğnî'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Beyrut-Kahire, ts.; Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk, *Kitâbu'l-lâmât (Lamlar Kitabı)*, Haz. Ahmet Yüksel, Samsun, 2001.

Filologlardan harf konusunu heca harfleri ve ses düzleminde ele alanların başında Sibeveyh gelmektedir. Ne var ki gerek Sibeveyh'in, gerek kendisinden sonra bu konuda imali fikir eden pek çok dilbilimcinin harf ve ses ayırımına gitmediği görülmektedir. Örneğin Arapçada harf sayısının kırk iki olduğunu söyleyen Sibeveyh, bununla harfleri değil ses tonlarını ve fonemleri kastetmektedir². İbn Cinnî de ses ve harf ayırımındaki muğlâklık bakımından Sibeveyh'ten farklı değildir. Ne var ki İbn Cinnî bütün kapalı noktalarına rağmen ortaya attığı³ büyük iştikâk kuramıyla Arapçada lafız mana bağlantısına çok yeni ve iddialı bir kapı aralamış, kendisinden sonraki dilcilerin dikkatini bu noktaya çekmeyi başarmıştır.

İbn Cinnî'nin kuramına göre kelimedeki harflerin sırasının değiştirilmesi ile yeni kelimeler türetilmektedir⁴. İbdâle ilişkin görüşler ve İbn Cinnî'nin kuramından esinlenen çağdaş Arap dilcileri, sünâiyye 'biliteralism' kuramı adı altında harf ve ses merkezli bir kuram daha geliştirmişlerdir⁵. Bu kuramın geliştirilmesinde Lübnan merkezli dil çalışmalarının ağırlıkta olduğu ve bu çevrenin batı filolojisi ile kuvvetli teması hatırdan çıkarılmamalıdır. Dolayısıyla biliteralizmin temel lengüistik ilkelerinin Arap dil düşüncesinden kaynaklanmış olduğu söylenebilir de asıl felsefesini Darwin'in doğal seleksiyon görüşü⁶ ve F. Bopp'un dilin ilk başta tek

² Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Bulak, 1316/1898, II, 404. Sibeveyh, otuz beşten sonraki harfleri Arapçayı kusursuz kullananlar kullanmaz, diyerek yine harflerin seslerindeki tonlamaları kastetmektedir.

³ Bkz. Huseyn Vâlî, "Sebîlu'l-iştikâk beyne's-semâ' ve'l-kıyâs", *Mecelletu mecma'i'l-lugati'l-'arabiyye el-melekî*, c.II, Kahire, Mayıs-1935, s. 200.

⁴ Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire, 1952-56, I, 44, 46. İbn Cinnî bu kuramı iştikâk-ı ekber diye anmış, sonraki dilciler buna iştikâk-ı kebîr demişlerdir.

⁵ Bkz. A. Yüksel-Soner Gündüzöz, Arap Filolojisindeki İştikâk-ı Ekber-Sünâiyye Kuramları ve Müselleşât Olgusuna Courtenay'ın Fonem Kuramı Çerçevesinde Yeni Bir Yaklaşım Denemesi, *Ekev*, sayı: 22, Kış-2005; Özcan Başkan, *Lengüistik Metodu*, Multilingual, İstanbul, 2003, s. 94

⁶ Bkz. İbrâhîm Enîs, "Tatavvuru'l-bünye fi'l-kelimâti'l-'arabiyye", *MMLA*, sayı: 11, Kahire, 1959, s. 166; Atakan Altmörs, *Dil Felsefesine Giriş*, (Charles Darwin, İnsanın Türeyişi, çev. Ö. Ünalın, 1980'den alıntılanmış metin), İstanbul, 2003, s. 31.

heceli kelimelerden oluştuğu ve giderek ikili ve üçlü hâle geldiği düşüncesinden aldığı anlaşılmaktadır⁷.

Arapçadaki harflerin ses değerleri ile anlamları arasında güçlü bir bağlantı olduğu düşüncesi bugün de Arap dünyasında birtakım çalışmalarda yön verici bir düşünce olarak varlığını sürdürmektedir. Örneğin bu düşüncüyü benimsemiş bir kişi olarak Hasen Abbâs Arap harfleri ve bunların seslerinin ruhta bıraktığı hissiyatı da bir duyu olmak üzere dikkate alarak “altı duyu” dediği duyular arasında güçlü bir bağlantı olduğunu iddia etmektedir. Abbâs, kök masterlar esas alındığında her harfin alfabetik (hîcâî), sembolik (îmâî-temsîlî) ve çağrışımsal (îhâî) değerlere sahip olduğunu düşünmektedir. Abbâs Arapçada 19 harfin kök masterlarda son harf olarak bulunduğunu ifade etmekte, altı harfin ise kelime ortasında olduğunu belirtmektedir. Ona göre her harfin özelliği kelimedeki bulunduğu konuma göre değişmektedir. Harf, masterların ilk harfinde baskılı, masterların sonunda bulunduğu ise baskısız ve tonsuz söylenmektedir. Ortada ise harfin ses tonu baş ve sona göre orta bir düzeyde oluşmaktadır. Böylece aynı harf, farklı konumlarda ve dolayısıyla farklı baskı ve ses tonlamalarında değişik anlamlar kazanmaktadır.

Abbâs el-Mu‘cemü'l-Vasît adlı sözlükte nûn harfi ile başlayan 2931 kelime ve türev tespit ettiğini, bunlardan 368 kökü özel olarak incelediğinde bu köklerin aynı duyusal anlam dairesinde öbeklendiğini, çok azının ikincil düzeyde soyut anlamlar kazandığını söylemektedir. Abbâs konuyu daha da uç bir noktaya götürerek bu anlamlar arasında ortak bir payda bulmaya çalışmaktadır. O, Arapçadaki 9767 kök masterın on binlerce manasının olduğunu, fakat bunlardan 3523'ünün Arapça harflerin ses özelliklerine uygun şekilde aynı anlam dairesinde öbeklendiğini iddia etmekte, ses ve anlam uygunluğunun araştırma materyalinde şaşırtıcı bir biçimde %50 ila %91 oranında tam bir uygunluk arz ettiğini söylemektedir⁸.

⁷ Enîs, a.g.m., s. 166; Hâmid Abdulkâdir, “Sunâiyetu'l-usûl li'l-lugaviyye” *MMLA*, sayı: 11, Kahire, 1959, s. 123.

⁸ Hasen Abbâs, *Hasâ'isu'l-hurûfi'l-'arabiyye ve me'ânihâ*, Dimeşk 1998, s. 6, 7, 8.

Gaye ve metotları birbirinden farklılık gösterse de ses, dilbilgisi ve dilin türeyişine ilişkin bütün bu çalışmaların ortak noktası, sınırları ve kapsamı tam olarak belirlenmemiş ve dilciler tarafından ilke ve kuralları kesin şekilde ortaya konulmamış ilmü'l-hurûf alanının parçası olmasıdır.

A. Harf Biliminin Gizemli Yanı ve Kur'anî Sesler:

İlmü'l-hurûfun, Kur'an'ın i'câzı fikri çerçevesinde gelenekte, özellikle müfessirler ve mutasavvıflar tarafından ezoterik yorumlarla farklı bir boyut kazandığı da görülmektedir. İster, Kur'an'ın dil malzemesi ve üslup özellikleri bakından benzerinin yazılabileceği, fakat bunun ilahi bir güç ile imkânsız kılındığını söyleyen Nazzâm'ın sarfe nazariyesi doğrultusunda çalışma yapılsın⁹, -ki İbn Sinân el-Hafâcî'nin Sirru'l-Fesâha'sında bu nazariye temel referanstır¹⁰-, ister bu i'câzın Kur'an'ın zatından ve kendi üslup özelliklerinden kaynaklandığını söyleyen Cahız'ın görüşü -ki Bakillânî'nin İ'câzul-Kur'an'ı da bunun üzerine inşa edilmiştir.- esas alınarak çalışma yürütülsün sonuçta Kur'an'ın eşsizliğinin bir parçası olarak görülen harfler ve özelde hurûfu'l-mukattaa i'câz açısından önemli bir tartışma konusu hâlini almıştır.

Bu tartışma Nazzam, Cahız, Bakillânî ve Cüveynî'nin söylediklerinin çok ötesinde ve çok boyutlu bir düşünüşün izlerini taşımaktadır. Artık İbn Cinnî'nin lafız mana denklemi, yerini zahir batın denklemine bırakmıştır. Bu denklemin bir tarafında mistik değerlendirmeler, bir tarafında aşırı Bâtını ve Hurufi yorumlar, diğer bir tarafında eskiden beri Arap aklında yer edinmiş ebced (cümel) ve cifr hesapları bulunmaktadır.

⁹ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Mektebetü'l-İslâmi'l-âlemiyye, Kahire, ts., I, 64. Nazzâm, Kuran'ın i'câzını 'Kuran'ın geçmiş ve gelecek olayları haber vermesiyle' de ilişkilendirerek i'câzı başka boyuta taşımış ve tek boyutlu ve lengüistik temele dayanan bir i'câz anlayışı düşüncesini benimsemediğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla, 'sarfe nazariyesi' Kuran'ın lengüistik ve retorik (belagate ait) üstünlük fikrinin, teolojik temelde yapılandırılmaya çalışıldığı, hatta etkisiz kılındığı bir girişimden ibarettir.

¹⁰ Bâkallânî'nin Kuran'ın i'câzına yönelik projesi, Kuran'ın şiiirlerden ve diğer edebî metinlerden çok farklı bir dile sahip olduğu düşüncesi üzerine bina edilmiştir; fakat Bakillânî, Kuran'ı bir mucizeye dönüştüren nazım ve te'lîf özelliklerinin ne olduğunu açık bir şekilde ortaya koyamamaktadır. Bakillânî i'câz meselesini bilinçsiz biçimde acziyete bağlamıştır. Daha sonraki ulema tarafından acziyet görüşü kullanılmıştır.

Daha çok bu alandaki yorumların ise hurufu mukattaa adındaki harfler konusunda yoğunluk kazandığı görülmektedir. Aslında Kur'an-ı Kerîm'de sure başlangıçlarında (fevâtihu's-süver) sadece söz konusu harfler bulunmaz. Kur'an'ın kendine özgü üslubu içerisinde, sure başlarında övgü ve medih¹¹ tesbîh ve ululama¹², nida¹³, kasem¹⁴ şart¹⁵, emir¹⁶, istifhâm¹⁷, dua¹⁸, ta'lîl¹⁹, haber cümlesi²⁰ gibi başka başlangıç ifadeleri de vardır. Buna mukabil bunlar arasında araştırmalara en fazla konu olan mu'cem harfleri veya hurûfu mukattaa diye anılan harflerdir.

Bu harfler Kur'an-ı Kerîm'de 29 sûrenin başında yer alır. Bunlar bazı yerlerde tek, bazı yerlerde terkip hâlinde bulunur. Hurufu mukattaa tek harf olarak Sâd, Kâf, Kalem surelerinin başında bulunur. Terkip hâlinde iki harf olarak Taha, Neml, Yasin, Gâfir, Fussilet, Zuhruf, Duhan, Câsiye, Ahkâf; üç harf olarak Bakara, Âli İmrân, Ankebût, Rûm, Lokman, Secde, Yunus, Hûd, Yusuf, İbrahim, Hicr, Şuara, Kasas; dört harf olarak A'râf, Ra'd; beş harf olarak Meryem, Şûrâ surelerinin başında yer alır.

48

OMÜİFD

Kur'an'da yirmi sekiz surede hurûfu mukattaa vardır ve bunlar Mushaf'ta ilk elli sure arasında yer alır. Nüzul sırasına göre başında hurûfu mukattaa bulunan surelerden ilk nazil olan sure Nûn harfi ile başlayan Kalem suresidir. Kalem suresinden sonra, Mekke döneminde sırasıyla sâd, elif-lâm-mîm-sâd, yâ-sîn, kâf-hâ-yâ-ayn-sâd tâ-hâ, tâ-sîn-mîm ve tâ-sîn hurûfu mukataalarını içeren sureler nazil olmuştur. Bakara ve Âl-i İmrân ise Medine'de indirilmiştir. Ra'd suresinin Mekkî mi, Medenî mi olduğu ihtilafli olmakla beraber tercih edilen görüşe göre Mekkîdir. Hurûfu mukattaa arasında en çok kullanılmış olan, elif sonra lâm sonra sırayla mim,

¹¹ Fatiha, En'âm, Kehf, Sebe, Fâtır.

¹² Furkân, Mülk, İsrâ.

¹³ Hac.

¹⁴ Zâriyât, Tûr, Necm, Kiyâmet, Mürselât, Burûc, Târık, Fecir, Beled, Şems, Leyl, Duhâ, Tîn, Âdiyât, Asr.

¹⁵ Vâkıa, Münâfikun, Tekvîr, İnfîtâr, İnşikâk, Zilzâl, Nasr.

¹⁶ Alak, Cin, Kâfirûn, İhlâs.

¹⁷ İnsân, Nebe, Gâşiye, İnşirah, Fil, Maun.

¹⁸ Mutaffifûn, Hümeze, Tebbet.

¹⁹ Kureyş.

²⁰ Enbiyâ, Enfâl, Mü'minûn, Nûh.

kalın ha, râ, sîn, tâ, sâd, hâ, yâ, ayn, kâf harfleridir. Kef ve nûn ise en az kullanılmış harflerdir²¹.

Mükerrerleri dikkate alınmadığında hurûfu mukattaa'nın on dört değişik harf olduğu görülür. Müteşabihâtın bir parçası olması bu harfler hakkında ileri sürülen görüşlerin daha çok sübjektif ve bazen de aşırı yorumlar şeklinde olmasına neden olmuştur. Örneğin hurûfu mukattaa'nın Arap alfabesindeki yirmi sekiz harfin tam yarısına tekabül ettiği söylenerek, bunların ahrufu'n-nûr "nurun harfleri olduğu, diğer alfabe harflerinin ise ahrufu'z-zulmet "karanlığın harfleri" olduğu şeklinde bir harf düalizmi geliştirilmiştir. Bu taksimin ayın yirmi sekiz menziline paralel bir ontolojinin tezahürü olduğu da söylenmiştir²². Gelenek içindeki söz konusu harflerle ilgili bu yorumlardan birine göre elif-lâm-mîm'deki elif Allah'ın nime-tini, lâm, lutfunu, mim mecd ve mülkünü ifade eder. Diğer bir görüşe göre elif "Allah'tan", lâm "Cebrail'den", mim, "Muhammed'ten anlamına gelmektedir²³. Gelenekte olduğu gibi günümüzde de bazısı geleneğe istinat eden, bazısı yeni farklı yorumların yapıldığı görülmektedir²⁴.

B. Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi

Bu makalede örnek olarak ele alınan harf Kâf suresinin başındaki nûn harfidir. Bu harf bir yerde, Kalem suresinin başında tek olarak kullanılmıştır. Nûn, sâd ve kâf gibi tek harf yapısındaki hurûfu mukattaadandır. Kur'ân-ı Kerim'de 29. sûre olan Kalem suresinin başında bulunur. Fakat o, sâd ve kâf'ın Kur'ân'da terkip halindeki haruf-ı mukattaalar içinde de bulunması bakımından bu ikisinden ayrılır.

²¹ Diğer bazı özellikler için bkz. Muhammed Ahmed İbrâhîm Ebû Ferrâh, *Hurûfu'l-mu'cem fi fevâtihî's-süver ve reddu't-te'vilâti'l-bâtile*, Kuveyt, 1413/1992, s. 42.43.

²² Rıdvân Saîd Fakîh, *el-Keşf fi'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve ilmi'l-hurûf*, Beyrut, 2002, s. 70.

²³ Bu ve benzer görüşlerin bir özeti mahiyetinde bkz. Yakup Kansızoğlu, Şifreci Yanılgı: *Hurufilik Tasavvuru/Harf Gizemliliği ve Kur'an Yorumuna Olan Etkileri*, İstanbul, 2004, s. 139-158.

²⁴ Örneğin Orhan Kurtman, *Kur'an-ı Kerim'in Özet Açıklaması ve Huruf-i Mukattaa ile Bazı Ayetlerin Bilimsel Yorumu*, Ankara, 1997.

Orta şiddette bir cehir harfi olan nûn'un²⁵ Süryanicedeki biçimi yıldızı andırır. Anlamı ise kılıcın keskin tarafı (şefretü's-seyf), balık (el-hût) ve hokka (ed-devât)'dır. Arap alfabesindeki nûn'un şekline bu nesnelere birisinin kaynaklık etmiş olabileceği söylenir²⁶. Bu şekli durumu bir mukattaa harfi olarak ne anlama geldiğine ilişkin görüşlere de etki etmiştir.

Nûn hakkındaki temel görüşlerin başında onun alfabe harflerinden biri olmakla beraber Kalem suresinin adı olduğu görüşü gelir²⁷. Ebûs-Suûd da hurûfu mukataanın surelerin adı olduğu konusunda çoğunluğun icma halinde olduğunu belirtmekte ve bu görüşü Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh gibi ilk dilcilere kadar götürmektedir²⁸.

Hurûfu mukataanın Arapça kelime kalıplarında olduğu gibi bir, iki, üç, dört ve beş harf olması, nûn harfine balık ve diğer bazı anlamların yüklenmesi gibi gerekçelere bağlı olarak nûn'un bir harf değil, bağımsız bir isim olabileceği de söylenmiştir²⁹. Fakat Şevkânî gibi bazı müfessirler, mukattaa harflerinin irâba tabi olmaması³⁰, Hz. Peygamber'den bu harflerin anlamlarına dair net haberlerin bulunmaması gibi hususları dikkate alarak bunların yalnızca birer harf olarak düşünülmesi gerektiğini belirtirler. Mukattaa harflerinin yalnızca birer harf olduğunu ifade eden Buhari, Tirmizî ve Hâkim'in İbn Mes'ûd'a dayandığı elif-lâm-mîm'in birer harf olduklarını belirten bazı hadisler de bunu teyit eder³¹. Buna rağmen, ilk dönem tefsirlerinde hâkim olan anlayış nûn'un balık ve hokka anlamlarında olduğudur³². Zemaşerî ise Arap dilinde nûn'un hokka anlamında bir kullanı-

²⁵ Bkz. İsmail Durmuş-S. Gündüzöz, Nûn, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2007, XXXIII, 242-243.

²⁶ Abbâs, *a.g.e.*, s. 160.

²⁷ M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Hakim (Tefsîrü'l-Menâr)*, 1354/1935, Beyrut, Dârü'l-ma'rife, t.s. I, 122.

²⁸ Ebû's-Su'ûd Muhammed b. Hamd el-Imâdî, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru'l-Mushaf, Kahire, ts.I, 36; IX, 11.

²⁹ Ebû Ferrâh, *a.g.e.*, s. 41.

³⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, Matba'atu's-Seâdet, Kahire, 1328, VIII, 309.

³¹ Tirmizî 11/34; *Fethu'l-kadîr*, I, 32; ed-Dârimî, II, 521; Ebû's-Suûd, *a.g.e.* I, 34

³² Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, Kahire, 1378/1967, XVIII, 223.

mının olmadığını söyleyerek bu görüşü benimsemez³³. İbn 'Atiyye nûn'un bazı Arapların lügatinde bu anlama gelebileceği ya da bunun Acem-Arap dilinde ortak bir kelime olabileceği şeklindeki gerekçelerle Zemahşerî'ye katılmaz³⁴.

Gerek hokka, gerek balık anlamları yüklenen nûn hakkında kaynaklarda ontolojik yorumlara gidilir. İbn Abbâs'a dayandırılan bir haberde Allah'ın yarattığı ilk şeyin (kader) kalem(i) olduğu söylenir. Aynı habere göre Allah nûn'u yaratır, Yeryüzünü onun üzerinde yayar, nûn kımlıdır, Yeryüzü hareket eder³⁵. Bir başka hadiste "Allah'ın ilk yarattığı kalemdir. Sonra nûn'u yaratır. -ki o hokkadır- ayette 'nûn ve'l-kalemî' denmesinin sebebi budur. Sonra kaleme, yaz denmiş ve Kıyamete kadar, bütün amel, ecel ve rızıkları yazmıştır." denir. Bu görüş Katade, Hasan el-Basrî ve ed-Dahhâk'ın da tercihidir.³⁶

Nûn'un hokka değil de, doğrudan kâinâtın yaratıldığı gün yaratılmış olan ve Kıyamete kadar olacakları yazan nurdan bir kalem olduğu da söylenmiştir³⁷. Mukâtil, Mürre el-Hemedânî, Atâ el-Horâsânî, es-Süddî ve el-Kelbî'ye göre ise nûn yedi arzı üzerinde taşıyan bir balık³⁸ ya da yedi kat yerin altında bir balıktır³⁹. Bazı tefsirler bu balığa Hût-i A'zam ve Yehmût demişlerdir. Bazı müfessirler Kur'an-ı Kerim'deki sâhibu'l-hût⁴⁰ ve zü'n-

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., IV, 140.

³⁴ Âlûsî, Şihâbuddîn, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Dâru İhyâi Turâsî'l-'Arabî, ts., XXIX, 23. İsmail Cerrahoğlu da hurûfu mukattâ hakkındaki görüşlerde kesin bir neticeye ulaşmanın mümkün olmadığını, bunların isimlere irca edilmesi durumunda pek çok terkip ve tertip ihtimalinin karşımıza çıktığını söylemektedir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Bazı Surelerin Başlangıç Harfleri III", *Diyanet Dergisi*, c. 10, sayı: 108-109, s. 167.

³⁵ Hakim, *el-Müstedrek*, II, 498; Kurtubî, *a.g.e.*, VI, 233

³⁶ İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, nşr. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Beyrut, 1398/1978, s. 477.

³⁷ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, ts., IV, 401.

³⁸ Kurtubî, *a.g.e.*, XVIII, 223; İbn Kesîr, *a.g.e.*, IV, 400; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, İstanbul 1389, X, 100-101; Taberî Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1388/1968, XXIX, 14.

³⁹ İbn Kesîr, *a.yer.*

⁴⁰ Kalem 68/28.

nûn⁴¹ (yani nûn'un sahibi) olan Hz. Yunus ile ilişki kurmuşlar, 'kınanmış bir halde ilken balık (el-hût) onu yutmuştu'⁴² ayetine dayanarak Kalem suresindeki nûn'un karanlıkları içinde Hz. Yunus'un hapsedildiği balık olduğu sonucuna varmışlardır⁴³. Bazı mistikler ise balığın Kâinat Yuvarlağını temsil eden bir sembol olduğunu ve çemberi ifade ettiğini belirtir. Balık sembolizmi Hindu geleneğinin Matsya-avatâra'sı yahut ilk Hıristiyanların Ichthus'u ile de bağlantılıdır⁴⁴.

Nûn harfi yaratılış olayı ile bir başka açıdan da ilişkilendirilir. Nûn hurûf-ı tekvîn olarak adlandırılan Kur'ân'daki *kun fe yekûn* harfleri⁴⁵ içerisinde bulunur. Allah'ın buyruğunun kâf ile nûn harflerinin arasında olduğu kabul edilir. Böylece nûn, kâf ile beraber yaratılışın özünü teşkil eder.

Bazı mutasavvıflar ise varlık âleminde harfleri nuranî ve ilâhî hakikatlerin kalıpları olarak görmüşlerdir. Buna göre Yeryüzünde semavi risâletin hecâ harfleriyle başladığı düşünülür. Bu doğrultuda Âdem'e inen ilk vahyin alfabe olduğu yönünde hadisler rivayet edilmiştir. Alfabeye atfedilen bu kutsal değer Hz. Peygamber'e isnat edilen bazı dualarda alfabeye, ism-i azam bağlantısı içinde bir değer yüklenmesi ile belirginleşmektedir. Bunlardan birinde nun harfi 'nûnu'n-nûr' olarak ifade edilir ⁴⁶ Tabâtabâi, hurûf-ı mukataa'nın doğru telifi (kompozisyonu) sayesinde Allah'ın ism-i a'zamına ulaşmanın mümkün olduğunu, elif lâm râ, hâ mîm ve nûn harflerini birleştiren er-Rahmân adını elde ettiğini, fakat kendisinin yine de ism-i a'zamı tespitte muktedir olmadığını söyler⁴⁷. İsmail Hakkı Bursevî de

⁴¹ Enbiyâ 21/87.

⁴² Saffât, 37/142.

⁴³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (Feza), İstanbul ts., VIII, 257-258.

⁴⁴ René Guénon, "The Mysteries of the Letter Nûn", *Studies In Comparative Religion*, England 1980, XIV/1-2,, s. 97; a.mlf., *el-Hurûfu'l-mukatta'a fi evâ'ili's-süver dirâsetün nakdiye li't-te'vîlâti'l-'adediyye ve't-tefsîrâti'l-işâriyye*, nşr. Dârü'l-Menhel, Cidde, ts. , s. 58. a.mlf., "Nûn Harfinin Esrarı", (trc. Sadık Kılıç), (Kılıç, *Benliğin İnşası*, İnsan Yay., İstanbul, 2000) s. 237-250.

⁴⁵ Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82; Gâfir 40/68.

⁴⁶ Rıdvân Sa'îd Fakîh, *el-Küşûf fi'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve 'İlmi'l-hurûf*, nşr. Darü'l-Mahacceti'l-Beydâ-Dârü'r-Resûli'l-Ekrem, Beyrut 1422/2002, s. 21.

⁴⁷ Tabâtabâi (Muhammed Hüseyin), *el-Mîzân fi tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Müessesetü'l-A'lemi Li'l-Matbu, Beyrut 1973, XVIII, 6-7.

bu anlamda Hicr, Ahkâf ve Kalem surelerinin ilk harfleri birleştğinde er-Rahmân kelimesinin oluştuğu görüşündedir⁴⁸.

Nûn'un nuru sembolize ettiği de söylenir. Fakat Bâkılânî gibi remiz görüşüne karşı olanlar nûn'un neden yalnızca nuru ifade edip nâsır ve diğer bazı kelimeleri sembolize etmediğini sormuşlar, remiz görüşünün keyfi olduğu sonucuna varmışlardır⁴⁹. Gerçi harfe nâsır ve nasîr anlamlarını verenler de olmuştur⁵⁰ ya da bu harfle Allah'ın nasr ve nusretine yemin ettiği ifade edilmiştir⁵¹. Ebcede dayalı Şîa yorumlarında ise nûn Hz. Peygamber, kalem Hz. Ali'dir⁵²

Taberî'nin rivayet ettiği bir haberde "Hiçbir harf yoktur ki bir kavmin müddetini ve ecelini ifade ediyor olmasın"⁵³ görüşü dile getirilmektedir. Buna göre nûn da bir kavmin ömrünü ifade ediyor olmalıdır. Fakat bu görüş "ebced ve yıldızlarla hesap yapanları knayan bazı hadislerle çürütülür"⁵⁴.

Nûn'un nurdan bir levha⁵⁵, Cennet'te bir ırmak⁵⁶, Allah'a ya da Peygamber'e ait bir ad⁵⁷, Kur'ân'da tehdid ve yemin amacıyla kullanılmış bir harf⁵⁸ ya da *elâ* ve *emâ* gibi bir tenbih harfi⁵⁹ olabileceği de söylenmiştir.

el-Alâyilî ve diğer bazı dilcileri referans veren Hasen Abbâs Arapça kelimelerdeki nûn harfinin çağrışımsal olarak bir nesnenin içinden çıkma, zuhur etme ve ortaya çıkma gibi soyut veya somut anlamlar taşıdığını id-

⁴⁸ Bursevî, *a.g.e.*, IV, 428.

⁴⁹ Ebu Ferrâh, *Hurûfu'l-mu'cem*, s. 223.

⁵⁰ Kurtubî, *a.g.e.*, XVIII, 224; Bursevî, *a.g.e.*, X, 100.

⁵¹ Kurtubî, a.yer; Bursevî, a.yer.

⁵² Rıdvân, *a.g.e.*, s. 80; Şerefüddîn el-Hüseynî, *Te'vîlü'l-âyâtî'z-zâhire*, nşr. Müessesetü'l-İslâmî, Kum ty., s. 685.

⁵³ Taberî, *a.g.e.*, I, 208.

⁵⁴ Abdurrezzâk, *Musannef*, XI, 26; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Dairtü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1354, VIII, 139; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1987, II, 14.

⁵⁵ Kurtubî, *a.g.e.*, XVIII, 223.

⁵⁶ Kurtubî, a.yer; İbnu'l-Muneyyir, *el-İntisâf*, (Keşşâf'ın kenarında basılmıştır), Beyrut, ts., IV, 140; İbn Kesîr, IV, 401; Alûsî, *a.g.e.*, XXIX, 23.

⁵⁷ Bursevî, *a.g.e.*, X, 100.

⁵⁸ Taberî, *a.g.e.*, XXIX, 16.

⁵⁹ Merâgî Ahmed Mustafâ, *Tefsîrü'l-Merâgî*, Kahire 1385/1966 XXIX, 28.

dia etmektedir. Nûn'un bu anlam dairesi içinde bulunması psikolojik bir hâlin yansıması olup insanın acı ve üzüntüler karşısında gayri ihtiyari olarak bu sesi çıkarmasındandır. Abbâs'ın daha önce ana hatlarıyla temas ettiğimiz ses haritası projesine göre, nûn sesini ince ve tonsuz okumak zarafet, alçakgönüllülük ve inceliğin bir anlatımı, tonlu ve baskılı okumak ise bir nesnenin içinden patlarcasına bir şeyin çıktığı hissini uyandırmaktadır. Dolayısıyla harfin ses tonu ve baskısındaki farklılığa göre çağrışımı ya dıştan içe, ya da içten dışa doğru bir hareketi hatıra getirmektedir⁶⁰.

Sonuç

Gelenekte ileri sürülmüş olan görüşlerin, aslında çok sağlam nassî referansları olmadığı ve bunların, daha çok âlimlerin harflere yükledikleri subjektif anlamlar ve yakıştırmalar olduğu görülmektedir.

Gelenekteki görüşlerin birbirinden çok farklı olması da hurûfu mukattaa konusundaki yorumların subjektif ve indî görüşlerden ibaret olduğunu biraz daha perçinlemektedir.

Âlimler, bu harflerin ve özelde nûn harfinin anlamı konusundaki görüşlerinde, imla, ses çağrışımı gibi farklı hususların etkisinde kalmış görünmektedirler. Bu noktada belirleyici olan faktörlerden biri de mezhebî eğilimlerdir. Ebcedde dayalı Şîa yorumlarında nûnun Hz. Peygamber, kalemin Hz. Ali olduğuna dair görüş böyle bir görüştür.

Hurûfu mukattaa harfi olarak nûnun, Arapçada /n/ sesine yüklenmiş anlamlardan bağımsız düşünülemediği ve bazı görüş sahiplerinin Arapçadaki /n/ sesinin bu gibi çağrışımsal anlamlarından etkilenmiş olabileceği ihtimali inkâr edilemez. Nûn harfinin diğer başka muhtemel faktörlerle

⁶⁰ Nûnun inleme, çınlama, titreme, huşu, gizlenme, içe nüfuz etme, patlama, ortaya çıkma, zuhur etme, iç ve dış kusurlardan arınma, incelme, güzelleşme, yerleşme, kuşatma gibi anlamlarda yoğunlaştığı görülmektedir. Nûnun mastarlarda ilk harf olarak patlama, ortaya çıkma, nüfuz etme anlamlarına gelme oranı % 61 iken son harf olarak bu oran % 4'tür. Son harf olarak yerleşme, gizlenme ve kuşatma anlamı sadece %1'den azken, bu oran son harf olarak % 15'i bulmaktadır. Nûn, zayıf olma, zarif olma ve güzel olma anlamlarını ilk harf olarak % 18, son harf olarak % 25 oranında yüklenir. Titreme, patlama, ortaya çıkma ve nüfuz etme anlamlarının ilk harf olarak mastarlarda baskın anlam olduğu, incelme, yerleşme, gizlenme ve kadınsı tüm eylemlerin son harfteki nûnda baskın anlam olduğu görülmektedir. Abbâs, *a.g.e.*, s. 166, 167, 168, 169.

birlikte, kâinat yuvarlağı, yaratılış, kader kalemi gibi anlamlara geldiğini söyleyen görüşün psikolojik temelini, Arapçada /n/ sesinin ortaya çıkma, zuhur etme ve patlama anlamlarında yoğun bir anlam öbeğine sahip olması gerçeğinden aldığını söylemek mümkündür. Öte yandan nûnun Yunus Peygamberin tüm karanlığıyla içinde kaldığı balığı temsil ettiği görüşü de /n/ sesinin gizlenme anlamı taşınmasıyla, buna mukabil nûnun nur ve ilâhi ışık anlamına geldiği görüşü ise, /n/ sesinin ortaya çıkma ve patlama anlamlarıyla psikolojik bağlantı içinde gibi gözükmektedir. Çok farklı yorumlara konu olmuş bu harflerin anlamı hakkında kesin bir tavır takınmak yerine bunların Kur'an'ın etkileyici üslûbu içinde bir anlam ifade ettiğini kabul ederek, konuyla ilgili her görüşün aslında kendi tarihsel şartları içinde üretildiğini ve biraz da gaybı taşlamaktan ibaret olduğunu söylemek gerekir.

Kaynakça ve Seçilmiş Literatür

- Abdülhamîd Salih Hamdân, *‘İlmu’l-hurûf ve aktâbuhu*, Kahire 1410/1990. (Mektebetu Medbûlî), s. 16, 17, 20, 21, 22.
- Abdülvehhâb Hammûde “Re’yun fî evâ’ili fevâtihî’s-süver”, *Risâletü’l-İslâm*, XII/1, Kahire 1960, s. 74-78.
- Âişe ‘Abdurrahmân bintu’ş-Şâtî’ el-Î’câzu’l-beyânû li’l-Kur’ân ve mesâ’ilü İbni’l-Ezrak dirâsetün Kur’âniyye lügaviyye ve beyâniyye, Kahire ty. (Dârü’l-Maârif) s. 141, 116, 118.
- Ali Akpınar, *Kur’ân’da Hece Harfleri (Hurûf-i Mukattaa) ve Kuşeyrî’nin Hece Harfleri Yorumu*, Tasavvuf, sy: 11, Ankara, 2003, s. 55-73.
- Allan Jones, *The Mystical of The Qur’ân*, St.I, XVI, (1962), s. 5-11.
- Alûsî (Ebü’l-Fadl Şihâbüddîn), *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kurâni’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesâmî*, (Beyrut), XXIX, 23.
- Ammâr et-Tâlibî, *Âsâr İbn Bâdîs*, (Dârü’l-Garbi’l-İslâmî), Beyrut, 1983, I, 52-53.
- Arthur Jeffery, *The Mystic Letters of The Koran*, MW 14, (1924), s. 247-260.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Bazı Surelerin Başlangıç Harfleri I, II, III”, *Diyanet Dergisi*, c. 10, sayı: 104-105, 106-107, 108-109.
- D. E. Kouloughli, “Sur Le Statut Linguistique Du Tanwîn Contribution à L’étude du Système Déterminatif de L’arabe”, *Arabica*, XLVIII/1, Leiden 2001, s. 50.
- Dârimî (Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl), *Sünenü’l-Dârimî* (nşr. Fevvez Ahmed Zümerli-Halid es-Sebi’ Alemi), Beyrut 1987, II, 521.

- Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkani, *Fethü'l-kadîr: el-câmi' beyne femmeji'r-rivâye ve'd-dirâye*, (Mustafa el-Babi el-Halebî), Kahire 1964, I, 32.
- Ebû Bekr Abdürrezzak b. Hemmam es-San'ani, *el-Musannef*, (nşr. Habiburrahman A'zami), Beyrut 1983, XI, 26
- Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye), Haydarabad, 1354, VIII, 139.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, Riyad, ty., VIII, 309.
- Ebû-Suûd (Muhammed b. Muhammed el-'Amâdî), *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'ânî'l-kerîm*, (Dârü'l-Mushaf), Kahire, ty., I, 36; IX, 11.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (Feza), İstanbul ty., VIII, 257-258.
- Eltâf 'Alî Kureyşî, "Kur'ân-ı Mecîd key hurûf-ı mukattaât", *Fikr u Nazar*, XXII/1, İslâmâbâd 1984, s. 91-105.
- Emîl Bedî' Ya'kûb, *Mevsû'âtü'l-hurûf fi'l-lugati'l-'Arabiyye*, (Dâru'l-Cîl), Beyrut 1408/1988, s. 473-481.
- Fehd b. 'Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, "Vucûhu't-tehaddî fi'l-ahrufi'l-mukatta'a fi evâ'ili's-süver", *Mecelletu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, sayı: 50, Zulka-de-Zulhicce 1417, s. 147, 148, 149, 155, 156, 158, 161, 165, 166, 168.
- G., Ayoub, "La Nominalite Du Nom ou La question du tanwîn", *Arabica Revue D'études Arabes*, Paris, s. 151-213.
- Hakîm, *el-Müstedrek*, II, 498.
- Hasen Abbâs, *Hasâ'isu'l-hurûfi'l-'Arabiyye ve Me'ânihâ*, (Menşûrâtu İttihâdi'l-Kuttâbi'l-Arab), Dimeşk 1998, s. 160.
- Hashim Amir Ali, "The Mysterious Letters of the Qur'ân a Plausible Solution to a Thirteen Hundred Years Old Problem", *Islamic Culture*, XXXVI/1 (1962), s. iii-iv.
- Hidâyet Reşîdî, Tenâsüb-i mezâmîn-i sûre hâ bâ-i hurûf-ı mukattaa der Kur'ân-ı Kerîm, *Vakf-ı Miras-ı Cavidân*, VI/1, Tahran 1377/1998, s. 8-11.
- Iyâde b. Eyyûb el-Kubeysî, "İm'ânü'n-nazar fi fevâtihî's-süver", *ed-Dirâsâtu'l-İslâmiyye*, *Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye*, XXV/2, İslâmâbâd 1410-1990, s. 7, 29, 31,
- İbn Bâbeveyh el-Kummî (Ebû Cafer Muhammed b. Alî b. el-Huseyn), *Me'ânü'l-ahbâr*, (nşr. Alî Ekber el-Gıfârî), Beyrut 1410/1990, s. 22-28.
- İbn Kesîr (Ebü'l-Fidâ' İsmâ'îl), *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, (Mektebetü Dâri't-Türâs), Kahire ty., IV, 400-401.
- İbn Kuteybe (Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim), *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, (nşr. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr) Beyrut, 1398/1978, s. 477.

- İbn Sînâ, (Ebû 'Alî el-Hüseyin b. Abdillâh), *er-Risâletü'n-nûrûziyye*, (*Resâ'il fi'l-hikmeti ve't-tabî'iyât içinde*), (Cevâib Matbaası), İstanbul 1298, s.96.
- İbnü'l-Müneyyir (Ebû'l-Abbas Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed), *el-İntisaf fima tedammenehü'l-Keşşaf mine'l-i'tizal [el-İntisaf mine'l-Keşşaf]* (*el-Keşşâf içinde*) (Beyrut), IV, 140
- İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, (Eser), İstanbul 1389, IV, 428; X, 100-101.
- İsmail, Cerrahoğlu, "Bazı Sürelerin Başlangıç Harfleri", *Diyanet Dergisi*, X/104-105, Ankara 1971; X/106-107 (1971), s. 76-81; X/108-109 (1971), s. 165-168.
- J.-P. Guillaume, Tanwîn, *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), X/165-166, Leiden 1998, s. 193.
- Kurtubî (Ebû 'Abdüllâh Muhammed b. Ahmed), *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî), Kahire, 1378/1967, VI, 233; XVIII, 223-224.
- L. Massignon Tâhâ, *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), Leiden 1998, X/163-164, 1.
- M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ, Hurûf-ı Mukattaa, *DîA*, XVIII, 401.
- Massey Keith, Mysterious Letters, *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden 2003, III, 471-477.
- Merâgî (Ahmed Mustafâ), *Tefsîrû'l-Merâgî*, (Mustafa el-Bâbî el-Halebî), Kahire 1385/1966, XXIX, 28.
- Muhammed Abdullâh Cebr, en-Nûn beyne 'ilmi't-tecvîd ve 'ilmi't-teşkîli's-savtî (el-fûnûlûciyâ), *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, XXXVIII/1, Kahire 1990, s. 9-10.
- Muhammed Ahmed İbrâhîm Ebû Ferrâh, *Hurûfu'l-mu'cem fi fevâtihi's-süver ve reddu't-te'vilâti'l-bâtîle*, (Şirketu Mektebeti'l-Buhârî), Kuveyt 1413/1992, s. 39, 41, 42, 52, 55, 58, 103, 124, 190, 192, 193, 194, 195, 201, 211, 214, 223.
- Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali el-Meclisî, *Bihârü'l-envari'l-câmi'a li-düreri ahhâri'l-eimmeti'l-ethâr: el-kitab ve'l-müellif* (Müessesetü'l-Vefa), Beyrut 1403/1983, XIII (Mûsâ'nun Münâcâtı).
- Muhammed Mehdî Ca'ferî, Havâmîm, *Dâiretü'l-Ma'ârif-i Teşeyyü'*, Tahran, 1376, VI/ 527.
- Muhammed Muhammed Ebû Ferrâh, *el-Hurûfu'l-mukatta'a fi evâ'ili's-süver dirâsetün nakdiye li't-te'vilâti'l-adediyye ve't-tefsîrâti'l-işâriyye*, (Dâru'l-Menhel), Cidde, ty. , s. 42, 44, 56, 57, 60, 61, 64, 65, 229.
- Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, Beyrut, ty, (Dâru'l-Ma'rife), I, 122.
- Nuruddîn Ebû'l-Bakâ' Alî b. 'Osmân b. Muhammed el-'Uzrî İbnü'l-Kâsîh, "Nüzhetü'l-müştegilîn fi ahkâmî'n-nûni's-sâkine ve't-tenvîn", (thk. Sâlih Mehdî 'Abbâs el-Hudayrî), *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabîyye*, Bağdat Şevval-1423/Disember-2002, s. 259-285.

Orhan Kuntman, *Elmalılı ve Diğer Müfessirlerin Işığında, Kur'ân-ı Kerîm'in Özet Açıklaması ve Hurûf-i Mukattaa ile Bazı Ayetlerin Bilimsel Yorumu*, Ankara 1997, s. 662-692.

Ra'ûf Cemâlüddîn, *el-Menhel fi beyâni kavâ'id-i 'ilmi'l-hurûf*, Kum 1405, s. 33, 36, 37, 44, 57, 76.

René Guénon, "The Mysteries of the Letter Nûn", *Studies In Comparative Religion*, England 1980, XIV/1-2, s. 97-100; a.mlf., "Esrâru Harfî'n-Nûn", (trc. Fâtıma 'Isâm Sabrî) *et-Turâsu'l-'Arabî*, sy: 44, Dimeşk Muharrem-1412/Temmuz-1991, s. 58-62; a.mlf., "Nûn Harfinin Esrarı", (trc. Sadık Kılıç), (Kılıç, *Benliğin İnşası*, İnsan Yay., İstanbul, 2000) s. 237-250; a.mlf. "Esrâru harfî'n-nûn" (trc. Fatıma 'Isâm Sabrî), *Etudes Traditionnels*, 1938, s.58-63.

Rıdvân Sa'îd Fakîh, *el-Küşûf fi'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve 'ilmi'l-hurûf*, (Darü'l-Mahacceti'l-Beydâ-Dârü'r-Resûli'l-Ekrem), Beyrut 1422/2002, s. 20, 28, 58, 59, 67, 69, 70, 72, 80, 82, 84, 85, 369.

Salah Kenawy, "A Linguistic Reading In the Disjointed Letters", *The Islamic Quarterly*, XLII/4, London 1419/1998, s. 243-256.

58 Seyyid Muhammed Bâkır Hucetî, "Kâvişî der mefâd âye-i âl-i hâ mîm", *Makalât ve Berresiha*, Tahran 1371-1372/1413/1992-1993, s. 25-56.

OMÜİFD

Seyyid Muhammed Bâkır Hucetî, "Tahkîk der bâre-i fevâtih-i süver ve hurûf-i mukattaa-i Kur'ân", *Makalât ve Berresiha*, sy: 28-29, Tahran 1397/1977, s. 47-84.

Subhî Abdülhamîd Muhammed Abdülkerîm, *en-Nûn ve ahvâluhâ fi lügati'l-'Arab*, (Matbaatü'l-Emâne), Kahire 1406/1986, s. 7-10.

Süyûtî (Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr), *el-İtkan fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim) Kahire 1985 II, 14.

Şerefüddîn el-Hüseynî, *Te'vîlü'l-Âyâti'z-Zâhire*, (Müessesetü'l-İslâmî), Kum ty., s. 685.

Şevkî el-Maarrî, *Mu'cemu mesâ'ili'n-nahv ve's-sarf fi tâci'l-'arûs*, (Mektebetü Lübnân), Beyrut 1996, s.197.

Tabâtabâî (Muhammed Hüseyin), *el-Mîzân fi tefsiri'l-Kur'ân*, (Müessesetü'l-A'lemi Li'l-Matbu), Beyrut 1973, XVIII, 6-7.

Taberî (Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Mustafa el-Bâbî el-Halebî), Kahire,1388/1968, I, 208; XXIX, 14, 16.

Yakup Kansızoğlu, *Şifreci Yanılgı: Hurufilik Tasavvuru/Harf Gizemciliği ve Kuran Yorumuna Olan Etkileri*, (Rağbet Yay.), İstanbul 2003, s. 139-158.

Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (Beyrut) IV, 140.



ARAPÇADA BAZI TELAFFUZ PROBLEMLERİ VE ÇÖZÜM YOLLARI: SİKAL, TEAZZUR VE İCTİMÂU'S-SÂKİNEYN ÖRNEKLERİ

AHMET YÜKSEL*

Some Pronunciation Problems and Their Solutions in Arabic:
The Case of difficulty of speaking, Impossibility
and Coming together of two Consonants

Abstract: This article deals with three basic topics that cause some changes in pronunciations in Arabic. These topics are the difficulty of speaking, impossibility and coming together of two consonant letters.

Key Words: Difficulty of speaking, impossibility and coming together of two consonant letters.



Özet: Bu makalede söyleyiş zorluğu veya imkansızlığı nedeniyle, Arapça bazı kelimelerin telaffuzunda değişikliklere neden olan üç konu üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Bunlar sikal, teazzur ve ictimau's-sâkineyn konularıdır.

Anahtar Kelimeler: Sikal, teazzur, ictimau's-sâkineyn.



* Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı ABD [ayuksel@omu.edu.tr].

Giriş

Arap Dili, cümledeki öğeleri kelime sonlarındaki irab hareketleri veya harfleriyle gösteren bir dildir. Ancak Araplar kelimelerin telaffuzlarında, zorluk ve kolaylık durumunu da dikkate alarak telaffuzunda zorluk bulunan yerlerde bu hareke veya işaretlerden ferağat ederler. Söz edilen telaffuz problemleri dilde sikal, teazzur ve ictimau's-sâkineyn adı verilen durumlarda ortaya çıkar. Şimdi sırasıyla bunları ele alalım.

I- Sikal

Sikal kelime anlamı olarak “ağır olmak, ağır gelmek, ağırlaşmak” anlamlarına gelen **سِقَالٌ** fiilinden masdar olup¹ istilâhî olarak; herhangi bir kelimenin (isim veya fiil) sonunda bulunan vâv veya yâ harfi üzerinde harekeyi telaffuz etmenin zorluğuna denir ki bu nedenle kelimeye hareke verilmez, takdirî olarak hareke var sayılır. Bazı durumlarda ise illetli harf düşer.²

Ancak buradaki zorluk ref, cer ve cezm hallerinde söz konusudur. Fetha, hareketlerin en hafifi olduğu için nasb halinde fetha ile hareketlemede bir zorluk görülmemiştir.

Sikal nedeniyle harekeyi telaffuz etmenin zorluğu sonu yâ ile biten mankûs isimler ile sonu vâv veya yâ'lı (nâkis ve lefif) fiillerin muzârilerinde söz konusudur.

a- Mankûs isimler³: Bunlar öncesi kesralı bir yâ harfi ile biten isimler olup ref ve cer hallerindeki hareketleri son harf üzerinde takdir edilir.⁴

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, tkd. Abdullah el-Alâyînî, Dâru Lisâni'l-Arab, trs. I, 365; İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yay. İstanbul, 1986, s. 98; Mevlüt Sarı, *Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar yayınları, İstanbul, 1982, s. 178; Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Mektep Yayınları, İstanbul, 2010, s. 130.

² Bkz. İmîl Bedî' Ya'kûb, *Mevsû'atü'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-İ'râb*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, Lübnân, 1988, I. Baskı, s. 259; İmîl Bedî' Ya'kûb- Mîşel 'Âsî, *el-Mu'cemü'l-Mufassal fi'l-Lügati ve'l-İ'râb*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, I, 478; Ferid el-Beydak, www.alfaseeh.com.

³ Burada mankus kaydının getiriliş nedeni, benzer bazı harflerden ayırmaktır. Şöyleki; Arapçada yâ harfi ile biten bazı kelimeler açık hareke ile cerredilir veya refedilir. Nispet

بِرْمُون	<	بِرْمُون	<	بِرْمُون
تَرْمِين	<	تَرْمِين	<	تَرْمِين
بِدْنُون	<	بِدْنُون	<	بِدْنُون
تَدْنُون	<	تَدْنُون	<	تَدْنُون
بِسْعُون	<	بِسْعُون	<	بِسْعُون
تَسْعِين	<	تَسْعِين	<	تَسْعِين

Ecvef fiillerin ismi mef'ullerindeki illet harfleri de yine ağırlık nedeni ile düşürülür. Örneğin

قَالَ	<	يَقُولُ	<	مَقُولٌ	<	مَقُولٌ
بَاغٌ	<	يَبِيعُ	<	مَبِيعٌ	<	مَبِيعٌ

II- Teazzur

62

OMÜİFD

Teazzur kelimesi عَذَّرَ fiilinden türemiş olup tefe'ul bâbından masdardır. Kelime anlamı olarak "bir şeyin çok zor veya imkânsız, yapılamaz olması" anlamına gelir.⁵ Istılâhî olarak teazzur: herhangi bir kelimenin sonundaki harekeyi telaffuz etmenin imkânsız olması durumuna denir ki bu imkânsızlık sadece uzatma (med) olarak kullanılan elife mahsustur.⁶ Zîra med elifine hareke verilecek olursa, hemzeye dönüşür. Bu nedenle dilciler burada med elifine hareke verilemeyişini "teazzur" kavramıyla ifade etmişlerdir.

Teazzur nedeniyle hareke verilemeyip elifin med olarak kullanılışı maksûr isimlerle nâkis ve lefif fiillerin mâzisinde ve muzârisinin ref ve nasb halinde gerçekleşir.

a- Maksûr isimler: Bunlar sonu med elifi ile biten ve sondan bir önceki harfin harekesi fethalı olan isimlerdir. Bu isimlerin ref, nasb ve cer

⁵ İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 589-590; Mevlüt Sarı, *Arapça-Türkçe Lügat*, s. 981-982; Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 766.

⁶ Bkz. İmîl Bedî' Ya'kûb, *Mevsû'atu'n-Nahv*, 259; İmîl Bedî' Ya'kûb- Mîşel 'Âsî, *el-Mu'cemu'l-Mufassal*, I, 433; Ferid el-Beydak, www.alfaseeh.com.

hallerinin hepsinde de son harfin harekesini telaffuz etmek imkansız olduğu için irabı takdîridir.⁷

Örneğin حضر مُوسَى : Mûsâ geldi, رأيتُ مُوسَى : Mûsâ'yı gördüm ve مررتُ بِ مُوسَى : Mûsâ'ya uğradım' cümlelerindeki مُوسَى kelimesi her üç halde de aynı şekilde telaffuz edilir.

b- Sonu med elifi ile biten nâkıs ve lefif fiillerin mâzi sîğaları ile muzarilerinin ref ve nasb halleri:

Örneğin نَهَى - يَنْهَى - لَمْ يَنْهَى - سَعَى - يَسْعَى - لَمْ يَسْعَى fiilleri bunun gibidir.

III- İctimâu's-sâkineyn

İki sâkin harfin yan yana gelmesi demek olan ictimâu's-sâkineyn, kelimelerin yapısında, telaffuzunda ve irabında bir takım değişikliklere neden olur. Bu konu hakkında geçerli olan kural şudur: İki sâkin harf yan yana geldiğinde öncelikle birinci sâkin harften kurtulma yoluna gidilir. Bu kurtuluş ise illetli harflerde hazf; sahih harflerde ise harekeleme şeklinde olur.⁸ Normalde tek bir kelime içinde iki sâkin harf yan yana gelmez. Fakat kelimenin başına bazı âmillerin gelmesi veya başka bir kelimeyle birleşmesi nedeniyle iki sâkin harf yan yana gelebilir.

Örneğin قَامَ 'kalktı' fiilinin emrinde قَوْمٌ yerine قُمْ 'kalk', meczûm muzârisinde ise لَمْ يَقُمْ yerine لَمْ يَقُمْ 'kalkmadı' ifadelerinde olduğu gibi.

1. İki sâkin harfin yan yana geldiği yerler

Burada öncelikli olarak şu kuralı hatırlatmamız gerekir: Arapçada sâkin harfle söze başlanmaz, harekeli harf üzerinde de durulmaz.⁹ Ancak bazı fiil çekimlerinde kelimenin baş tarafında sükun ortaya çıkabilir. Araplar

⁷ İ. Ya'kûb - M. Âsî, *el-Mu'cemu'l-Mufassal*, II, 1188.

⁸ Halîl Mahmûd es-Sammâdî, *İltikâu's-sâkineyn fi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, 23 Teşrînu'l-evvel, 2007, www, diwanalarab.com.

⁹ Mehmed Zihni, *el-Muntehab fi Ta'lîmi Luğati'l-'Arab*, İstanbul, trs., s. 20. "Harekeli harf üzerinde durulmaz" ifadesi aslında her zaman uygulanan kesin bir kural da değildir. Zira tecvid âlimleri bu konuları ayrıntılı olarak ele almış ve revm, işmâm ve sekte hâ'sı gibi şekillerle harekeli harf üzerinde durmaya cevaz vermişlerdir. es-Sammâdî, aynı yer.

bundan kurtulmak için vasl hemzesi getirirler. Bu durum genel olarak sülâsî, humâsî ve sūdâsî fiillerin emir çekimlerinde görülür.

دَهَبَ < يَدَّهَبُ < إِذْهَبُ
 اسْتَعَانَ < يَسْتَعِينُ < اسْتَعِنُ
 اجْتَهَدَ < يَجْتَهِدُ < اجْتَهَدُ

Bu konudaki kural şöyledir: Emir fiili muzâri'den türetilir. Önce muzâraat harfi atılır. Fiilin kalan ilk harfi sâkin olduğu ve sâkin harfle söze başlamak da imkansız olduğu için öncelikle harekeli bir harf getirmek gerekir. İşte bu noktada Araplar vasl hemzesini getirmişlerdir. Bu hemze her ne kadar yazılsa da geçiş (vasl) hâlinde telaffuzdan düşer. Yani yazılır ama okunmaz.¹⁰

قَالَ لَهُ : إِذْهَبْ < قَالَ لَهُ دَهَبَ < اتَّقُوا اللَّهَ < وَتَقُوا اللَّهَ

2. İki sâkin harfin tek bir kelimedede yan yana gelmesi:

64

OMÜİFD

Arapçada iki sâkin harf, aynı kelimedede yazılıştta yan yana gelmez, ancak söyleyiş ânındaki durmalarda (vakf) yan yana gelebilir.¹¹ Bu durum, kelimenin baş tarafında değil, ortasında veya sonunda olur. Ortada yan yana gelişi med'den sonra şedde geldiği zamandır. Örneğin: (الْحَاقَّةُ)¹² ve (الصَّاحَّةُ)¹³ v.b. kelimelerde olduğu gibi.

Kelime sonunda yan yana gelişi ise med (uzatma) harfinden sonra arızî sükûn geldiğinde veya birincisi aslen sâkin, ikincisi ise vakıf için (arızî) sâkin olan iki sahih harfte olur. Birinciye örnek: رَجِيمٌ ، عَلِيمٌ kelimeleri, ikinciye örnek olarak ise وَعَلِيٍّ عَشْرٌ ، وَلَيْلٍ عَشْرٌ ، وَالْفَجْرُ ، “Fecre ve on geceye and olsun ki”¹⁴ âyetlerindeki sâkin harflerin yan yana gelmesidir.

Birinci tür ictimâî sâkineynden tabii medle kurtulunur. İki sâhîh harfin yan yana geldiği ikinci tür ictimâî sâkineynin vakıf halindeki telaffuzu

¹⁰ İ. Ya'kûb- M. 'Âsî, *el-Mu'cemü'l-Mufassal*, s. 15-17.

¹¹ www.mazameer.com.

¹² Hâkka, 69/1.

¹³ Abese, 80/33.

¹⁴ Fecr, 89/1,2.

zordur. Çünkü sahih-sâkin bir harften sonra gelen ikinci sahih-sâkin bir harfin telaffuzu dile ağır gelir.¹⁵

Suyûtî der ki: “Araplar bir kelime veya bir beyitte iki sâkin harfi asla yan yana getirmezler. Aynı şekilde dört harften müteşekkil bir kelimeye dört harekeyi ard arda kullanmazlar. Çünkü onlar iki sâkin harfin yan yana gelişini dile ağır bulurken; harekeli harflerin çokluğunu da hızlı bulurlar. İki sâkin harfin yan yana gelişini en çok kelimeler arası geçişte görülür. Örneğin قَالَتْ الْأَعْرَابُ أَمَّنَا “Araplar: Biz iman ettik’ dediler”¹⁶ âyetinde sâkin haldeki tâ’ya arızî bir kesre ile hareke verilir: قَالَتْ الْأَعْرَابُ أَمَّنَا Bu-nun benzeri durumlar Kur’ân-ı Kerîm’de ve Arap kelimelerinde oldukça fazladır.”¹⁷

Şu durumda Arapçada iki sâkin harf, ancak kelime sonunda yan yana gelebilir. Mâzi fiillerin müfred müennes sîgalarından sonra kamerî harfle başlayan *el* takılı kelimeler bunun gibidir. Bu durumda fiilin sonundaki sâkin harf kesre ile harekelenir. Yukarıdaki قَالَتْ الْأَعْرَابُ örneği bunun gibidir.

Bazen kelime sonunda üç sâkin harfin bile yan yana geldiği olur. Bu ise bir med harfinden sonra gelen şeddeli kelimelerde olur. Örneğin (تَتَّبِعَانَّ)¹⁸, (حَاجَّ)¹⁹, (جَانَّ)²⁰ ve (صَوَّافَتْ)²¹ kelimelerinde olduğu gibi.

3. İki sâkin harfin yan yana gelmesinden kurtulma yolları:

İki sâkin harfin yan yana gelmesinden kurtulmak için Araplar çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır.²² Bunları şu başlıklar altında toplayabiliriz.

¹⁵ Buna tecvid ilminde “revm” adı verilir.

¹⁶ Hucurât, 49/14.

¹⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi’n-Naho*, thk. ‘Abdü’l-Îlâh Nebhân, Matbûâtî Mecma’ı’l-Luğati’l-Arabîyye, Dimaşk, 1985, I, 172.

¹⁸ Yûnus, 10/89

¹⁹ Tevbe, 9/19.

²⁰ Rahmân, 55/74.

²¹ Hacc, 22/36.

²² www.mazameer.com.

3.1. YazılıŖta ve söyleyiŖte sâkin harfin atılması (hazf):

a- Ecvef fiillerin müfred müzekker sîgalarının cezm halî ile emir çekiminde son harf sâkin ise ortadaki illet harfi atılır.

قَالَ	<	يَقُولُ	<	لَمْ يَقُولْ	<	لَمْ يَقُلْ
خَافَ	<	يَخَافُ	<	لَمْ يَخَافْ	<	لَمْ يَخَفْ
سَارَ	<	يَسِيرُ	<	لَمْ يَسِيرْ	<	لَمْ يَسِرْ
قَالَ	<	يَقُولُ	<	قَوْلٌ	<	قُلٌّ
خَافَ	<	يَخَافُ	<	خَافٌ	<	خَفٌ
سَارَ	<	يَسِيرُ	<	سِيرٌ	<	سِرٌ

Ancak fiilin son harfine hareke verildiğinde atılan illet harfi geri döner. Çünkü son harf harekelenmiş ve ictimâî sâkineyn durumu ortadan

66 kalkmıştır.

OMÜİFD

لَمْ يَقُلْ	<	لَمْ يَقُولَا	<	لَمْ يَقُولُوا
لَمْ يَخَفْ	<	لَمْ يَخَافَا	<	لَمْ يَخَافُوا
لَمْ يَسِرْ	<	لَمْ يَسِيرَا	<	لَمْ يَسِيرُوا
قُلٌّ	<	قُولَا	<	قُولُوا
خَفٌ	<	خَافَا	<	خَافُوا
سِرٌ	<	سِيرَا	<	سِيرُوا

Ecvef fiillere müteharrik ref zamirleri bitiŖtiği zaman fiilin ortasındaki illet harfinin düşmesi de bunun gibidir.

قَوْلْتُ	<	قَالْتُ	<	قُلْتُ
بِيعْتُ	<	بَاعْتُ	<	بِعْتُ
سَيْرْتُ	<	سَارْتُ	<	سِرْتُ

b- Elifi maksûre ile biten kelimeler tenvin aldığı anda, sondaki elif yazılıştaki bulunmasına rağmen okunuştaki düşer. Bu durum ref, nasb ve cer hallerinin her üçünde de geçerlidir. Çünkü tenvin zaten sâkindir ve sâkin halde bulunan illet harfinden (eliften) sonra gelmiştir. İctimâî sâki-neyn' den kurtulmak için bu elif düşürülür.

عَصَا فَتَى مَسْتَشْفَى

c- Sonu illet harfi ile biten (nâkis ve leffif) fiillere, çoğul vâvı veya müenneslik tâ'sı bitiştiğinde fiilin sonundaki illet harfi düşer. Bu düşme sikâlden dolaydır. Sâkin haldeki çoğul vâv'ından sonra yine sâkin bir harf gelirse, çoğul vâvı damme ile harekelenir. Böylece vâv'ın sükûnundan damme ile kurtulunur.

دَعَوُ < دَعُوْا اللهُ < اِشْتَرَوْا < اِشْتَرُوا الصَّلَاةَ

Bu durum kendisinden sonra yine sâkin harf gelmesi yâni ictimâî sâki-neynden dolaydır. Eğer illetli fiilin 3. harfi vâv ise bu vâv hafzedilir ve vâv'dan önceki harf çoğul vâv'ıyla uygunluk arz etmesi için damme ile harekelenir.

سَرُّوا < سَرُّوا < سَرُّوا < سَرُّوا

Burada fiilin 3. harfi önce damme ile harekelenmiş, ancak vâv'ın üzerinde damme ağır geldiği için hafzedilmiş, sonra iki sâkin harfin yan yana gelmesinden kurtulmak için de vâv harfi hafzedilmiştir.

d- Ef'âli hamse'nin sonuna te'kit nûnu geldiğinde (يَكْتُبُونَ) olur. Fakat (يَكْتُبْنَ) denir. Burada kelimenin aslı (يَكْتُبُونَ نَ) dir.²³

e- Emir fiillerinin sonuna şeddeli veya şeddesiz tekit nûnu bitişince fiilin sonu fetha ile harekelenir.²⁴

²³ Yani burada üç nûn vardır. Ref nûnu, idğam edilmiş 1. sâkin nûn ve fethalı şeddeli son nûn. Sonra aynı harfin ardarda gelişi (tevâlî'l-emsâl)'den dolayı ref nûnu hafzedilir. Sâkin haldeki cemaat vâvı ile birinci sâkin nûn yan yana gelir. (يَكْتُبُونَ نَ) İki sâkin harfin yan yana gelmesinden kurtulmak için 1. sâkin olan çoğul vâv'ı hafzedilir, hafzedilen bu harfe işaret olması için fiilin 3. harfinin üzerindeki damme bırakılır. (يَكْتُبْنَ) Bu gruptaki diğer örneklerin durumu da bunun gibidir.

أَكْتُبُ < أَكْتُبُ + نُنْ / نُنْ : أَكْتُبُ / أَكْتُبُ

3.2. Sâkin harfin yazıldığı halde okunmayışı

Sâkin harfin yazıldığı halde okunmadığı yerler oldukça fazladır. Bunların başlıcalarını şöylece sıralayabiliriz:

a- Sonu illet harfi ile biten fiillerden sonra el takılı bir kelime gelmesi halinde fiilin sonundaki illet harfi yazılışta bulunmasına rağmen telaffuzda düşer, yani yazılır ama okunmaz.²⁵ Sibeveyh, bu duruma örnek olarak *رَمَى الرَّجُلُ* 'Adam attı' ve *يَرْمِي الرَّجُلُ* 'Adam atıyor' cümlelerini verir.²⁶

b- Elifi maksûre ile biten kelimeler: Bu kelimeler ref, nasb ve cer hallerinin hangisinde olursa olsun, eğer tenvin alırlarsa, sondaki elif yazılır ama okunmaz. Çünkü tenvin sâkindir. Kendisinden önce de sâkin bir harf olan illet harfi (elifi maksûre) gelmiştir. Bu durumda ictimâi sâkinen'n'den kurtulmak için elif yazılır ama okunmaz. *هُدَى* ve *فُرَى* örneklerinde olduğu gibi.

c- Müsennâ elifi yazılır ama okunmaz, fakat vakıf halinde okunur. Örneğin *كتب الواجب* 'O, ödevi yazdı' cümlesi ile *كتبوا الواجب* 'O ikisi, ödevi yazdı' cümlesi arasında telaffuz farkı yoktur. Ancak burada *كتبوا*'daki elifin hafzedildiğine işaret olması için *الواجب* kelimesindeki lâm'da nebir (vurgu) yapılır.²⁷

²⁴ Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc fi'l-Kavâidi ve'l-Îrâb*, Tebliğ Yay., Beyazıt, İstanbul, s. 335; M. Muhyiddîn Abdülhamîd, *Durûsü't-tasrîf*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990, s. 193-195. İrabı ise tekit nûnu ile bittiğinden dolayı fetha üzere mebnî, fakat mahallen meczûm olur. Bunun nedeni; nûn sâkindir, fiil de sâkindir. Birinci sükundan kurtulmak için fiile fetha ile hareke verilir.

²⁵ Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber (ö. 180/796), *el-Kitâb*, nşr. 'Abdüsselâm Hârûn, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1385/1966, IV, 156; M. Zihni, *a.g.e.*, s. 22.

²⁶ Sibeveyh, *a.g.e.*, 4, 156.

²⁷ Nebir, konuşma anında sesi yükselterek bir kelimenin belirli bir hecesini ya da bir cümlenin belirli bir kelimesini baskılı bir şekilde söylemektir. Bak. Kadri Yıldırım, *Arap Dilinde Nebr (Vurgu)*, D.E.Ü. İlh. Fak. Derg. Sayı, XVII, İzmir, 2003, s. 163. Burada nebir'den maksat, harfi biraz daha yüksek sesle ve vurgulu olarak telaffuz etmektir. Bu telaffuz anında harfin sesi biraz daha baskın çıkar. Nebir aynı zamanda kendisinden sonra

وقالا الحمد “O ikisi, dedi ki ...”²⁸ âyeti bunun gibidir. Burada وقالا’daki elif telaffuzda düşer ve bu düşmeye işareten (الحمد) kelimesindeki *el* takısında nebîr yapılır. Bu durum وقال الحمد ‘o dedi ki’ ile (وقالا الحمد) ‘o ikisi dedi ki’ nin karışmaması içindir. فلما ذاقا الشجرة “Ağacın meyvasını tattıklarında”²⁹ ve فاستبقا الباب “O ikisi kapıya koştular”³⁰ âyetleri de bunun gibidir.

d- Vasl halinde cemi vâvı hazfedilir fakat yazıda kalır. Vakıf durumunda kalır. وامتازوا اليوم أيها المجرمون “Ey suçlular! Bugün şöyle ayrılın.”³¹

Aynı şekilde muzâf olarak gelen cemi müzekkeri sâlimlerin sonundaki vâv veya yâ harfi yazılır ama okunmaz. حاضري المسجد الحرام “Mescidi Harâm’a gelenler”³²

Ancak bu kelimeler üzerinde vakf yapıldığında bu vâv veya yâ’nın okunması gerekir. وامتازوا ‘ayrılın’, فاستبقا ‘koştular’, حاضري ‘gelenler’ kelimeleri gibi.

e- Kendisinden sonra sâkin bir harf gelen illet harfleri de aynı şekilde yazılır ama okunmaz. Örneğin وفى السماء ‘gökte’³³ ifadesinde üç harfin hazfedildiği görülür. Bunlar sırasıyla yâ (ى), vasl hemzesi ve el takısındaki lâm’dır. Sonra bunun yerine sîn şeddelenmiştir. على الأرض ‘yeryüzünde’³⁴ örneğinde ise iki harf hazfedilir. Bunlar (على)’deki elif ve الأرض kelimesindeki vasl elifidir. Arapçada bunun örnekleri çoktur.

(امرؤ), (امرؤ), (امرؤ) ve (امرؤ) gibi vasl hemzesi ile başlayan kelimeler sâkin bir harften sonra geldiklerinde bunların başındaki hemze düşer. Örneğin وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَات “Meryem oğlu İsa’ya apaçık delilleri verdik.”³⁵, وَإِن مَّرْءٌ هَلَكَ “Onun üzerine Allah’ın adını anın.”³⁶

sâkin bir harf geldiği zaman illetli harfin hazfedildiğine bir işaret olarak kabul edilir. Es-Sammâdî, aynı yer.

²⁸ Neml, 27/15.

²⁹ A’râf, 7/22.

³⁰ Yusuf, 12/25.

³¹ Yâsîn, 36/59.

³² Bakara, 2/196.

³³ En’âm, 6/125.

³⁴ Nûh, 71/26.

³⁵ Bakara, 2/87.

“Eğer kişi ölürse...”³⁷ ve قَالَتْ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ “Mısır azizinin hanımı dedi ki”³⁸ âyetlerindeki vasl hemzeleri bunun gibidir.

İf’âl bâbı dışındaki mezid fiillerin³⁹ mâzi, emri hâzır ve masdarlarının başındaki hemzeleri ile sâkin bir harften sonra gelen el takısındaki hemzeler de vasl hemzesi olduğu için geçiş halinde hafzedilir. Bunlarla ilgili örnekler de oldukça fazladır. Örneğin (وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ)⁴⁰ âyetindeki (اتَّخَذَ) kelimesinde yer alan vasl elifi bunun gibidir. Benzeri örnekler çoğaltılabilir.

3.3. Tenvin ve Nûn’un Atılması

Kendisinden sonra sıfat olarak اِبْنُ / ibn kelimesi gelen özel isimlerin sonundaki tenvin atılır. Örneğin مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ gibi. Bu örnekte مُحَمَّدٌ kelimesi tenvinle bitmektedir. Tenvinin sonu sakindir. Ondan sonra ise اِبْنُ kelimesindeki sâkin bâ harfi gelmektedir. Yani iki sâkin harf yanyana gelmiştir. Bu durumdan kurtulmak için مُحَمَّدٌ kelimesindeki tenvin düşer.

OMÜİFD

Ancak özel isimlerden sonra gelen اِبْنُ / ibn kelimesi cümlede sıfat değil de haber olarak geldiğinde tenvini düşürülmez. Örneğin مَنْ مُحَمَّدٌ؟ ‘Muhammed kimdir?’ sorusuna cevap olarak gelen (مُحَمَّدٌ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ) ‘Muhammed, Abdullah’ın oğludur’ cümlesinde مُحَمَّدٌ kelimesinin tenvini bunun gibidir. Buradaki اِبْنُ / ibn kelimesi مُحَمَّدٌ ‘in sıfatı değil, haberi olduğu için, Muhammed’in tenvini ve İbn kelimesindeki hemze’nin okunması gerekir. Hatta burada mübtedâ ile haberin ayırt edilmesi için birinci özel isimden sonra durmak (vakf) gerekir.

Tevbe sûresindeki وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ “Yahûdiler: ‘Üzeyir (a.s.), Allah’ın oğludur’ dediler”⁴¹ âyetindeki عُزَيْرٌ ve اِبْنُ kelimeleri de bunun gi-

³⁶ Mâide, 5/4.

³⁷ Nisâ, 4/178.

³⁸ Yûsuf, 12/51.

³⁹ Bunlar infiâl, iftiâl, if’lâl, istif’âl, if’îl, if’ivvâl, if’lâl bablarıdır. Bk. Muhammed Hayr Hulvânî, *el-Mugni’l-Cedid fi İlmi’s-Sarf*, Dârü’ş-Şark el-Arabî, Beyrut, Lübnân; M. Meral Çörtü, *Sarf*, s. 58.

⁴⁰ Bakara, 2/115.

⁴¹ Tevbe, 9/30.

bidir. Buradaki *عَزِيرٌ* kelimesi mübtedâ *إِنَّ* kelimesi ise haber olarak yer aldığı için *عَزِيرٌ* şeklinde tenvinle okunur.⁴²

3.4. İki Sâkinden Birinin Harekelenmesi

İctimâi sâkineyn'den bazen de hareketlerle kurtulma yoluna gidilir. Bu ise, sâkin harfi fetha, damme veya kesra ile harekelemekle gerçekleşir. En çok kullanılan hareke kesra olduğu için sıralamada önce kesraya yer verilecektir.

3.4.1. Kesra ile harekelenmesi

Bu konudaki kural şudur: Sâkin bir harften sonra yine sâkin ve sahih bir harf gelirse birinci sâkin harf kesra ile harekelenir.⁴³ *“أرأب قال الأعراب “Araplar dedi ki”⁴⁴, قل الله “De ki: Allah”⁴⁵ ve لا تُهْمَلِ الْوَجِبَ ‘Görevi ihmal etme’ örneklerinde olduğu gibi.*

Şart edatlarından *إِنْ* ve *مَنْ*, harfi cerlerden *عَنْ*, atıf harflerinden *أَوْ* ve *أَمْ*’den sonra sâkin bir harf geldiği zaman bu edat ve harfler kesre ile harekelenir.⁴⁶ Örneğin *إِنْ ارْتَبْتُمْ < إِنْ رَتَبْتُمْ ‘eğer şüphe ederseniz’,* *أَوْ أخرجوا < أَوْ خُرجوا ‘veya çıkın’⁴⁷ ve أَوْ أنقص < أَوْ أنقص ‘veya eksilt’⁴⁸ cümlelerinde olduğu gibi.*

(*إِنْ*) kelimesine tenvin verildiği zaman kesra ile harekelenir. Bu kelime aslında sükun üzere mebnî bir zaman zarfıdır. Ancak bazen bir cümleden ıvaz olarak tenvin aldığı zaman kesra ile harekelenir. (*يومئذٍ*) (*حينئذٍ*) (*عندئذٍ*) örneklerinde olduğu gibi.⁴⁹

⁴² Ferrâ buradaki *ibn* kelimesinin hem tenvinli hem de tenvinsiz okunabileceğini, ancak doğrusunun tenvinli okuyuş olduğunu belirtir. Çünkü *ibn* kelimesi Üzeyir’in haberidir. Bk. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 431.

⁴³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 154; Ayrıca bkz. Ahmed Nâcih, www.ruowaa.com.

⁴⁴ Hucurât, 49/14.

⁴⁵ Nisâ, 4/127.

⁴⁶ Zihni, *a.g.e.*, s. 22.

⁴⁷ Nisâ, 4/66.

⁴⁸ Müzzemmil, 73/3.

⁴⁹ Ebu’l-bekâ Abdullah b. el-Huseyn b. Abdullah el-Ukberî, *İmlâu mâ mene bihi’r-rahmân min vucûhi’l-i’râbi ve’l-kirââtî fi cemî’i’l-Kur’ân*, Baskı, 1380/1961, thk. İbrâhim ‘Utuvve ‘Avd, II, 13.

Tenvinden sonra vasl hemzesi gelmesi halinde tenvinin sonundaki (yazılmayıp okunan) sâkin nûn harfi de kesra ile harekelenir.⁵⁰

قل هو الله أحد (ن) الله الصمد “De ki: Allah birdir, Allah sameddir.”⁵¹ ve رهبانية (ن) ابتدعوها “İcadettikleri ruhbanlığı”⁵² örneklerinde olduğu gibi.

3.4.2. Fetha ile harekelenmesi

a- Muzaaf fiillerin meczum muzârilerinde bazı sîgalar fetha ile harekelenir. (لم يشد) gibi. Bunun aslı (يَشُدُّ لَمْ) 'dir. İki sâkin yan yana gelmiş ve ikinci sâkin fetha ile harekelenmiştir. Burada fetha tercih edilmesi fet-ha'nın en hafif hareke olmasından dolayıdır. Kesra tercih edilirse; o da bu konuda kesra asıl olduğu içindir. Fiilin ikinci harfi dammeli olursa, ikinci harfe uygun olması için damme ile harekelemek de caizdir. Şu durumda üç şekilde de okunabilir

- i- En hafif hareke olduğu için fetha ile (يُعَدُّ لَمْ),
- ii- Bu konuda asıl olduğu için kesra ile (يُعَدُّ لَمْ),
- iii- İkinci harfe uygun olması için damme ile (يُعَدُّ لَمْ)

b- Mazi fiillerin müfred-müennes-gaib sîgalarında fiile müsennâ elifi bitiştiğinde sâkin haldeki fiilin sonuna fetha ile hareke verilir. 'حانتأهما 'o ikisine ihanet ettiler'⁵³ 'كانتا 'o ikisi idi'⁵⁴ örneklerinde olduğu gibi. Burada tenis tâ'sı sükûn üzere mebnîdir. Ona tesniye elifi bitişmiştir. O da sâkin-dir. İki sâkin yan yana geldiği için tâ'ya hareke verilir. Eliften önce harekenin ise fetha olması gerekir.

c- Sonu sahih harfle biten bütün emir fiilleri de sükun üzere mebnîdir. (اركب) – (انطلق) gibi. Bunlardan sonra tesniye elifi geldiğinde iki sâkin yan yana gelmiş olur ve bu durumdan yine birinci sâkin harfe fetha verilerek kurtulur. (اركباً) – (انطلقاً) gibi.

⁵⁰ M. Çörtü, *Sarf*, s. 20.

⁵¹ İhlâs, 112/1-2.

⁵² Hadîd, 57/27.

⁵³ Tahrîm, 66/10.

⁵⁴ Enbiyâ, 21/30.

d- (نَلِكُمْ) ve (نَلِكُمْ) 'deki mîm de sükûn üzere mebnîdir. Bunlara tesniye elifi bitiştiğinde iki sâkin yan yana gelmiş olur ve bu durumdan mîm'e fetha hareke verilerek kurtulunur. (نَلِكُمْ)⁵⁵ ve أَلْم أَنِهَكْمَا عَنْ تَلِكُمْ⁵⁶ (أَلْم أَنِهَكْمَا عَنْ تَلِكُمْ) (الشَّجَرَةَ 'Sizi bu ağaçtan menetmedim mi?'⁵⁶ örnekleri bunun gibidir.

e- (مِنْ) harfi cerrinden sonra el takısı geldiği zaman da yine ictimâi sâkineyn oluşur ve nûn'a fetha ile hareke verilir. Çünkü مِنْ harfi sükûn üzere mebnîdir. Kendisinden sonra harekeli bir harf gelirse, min'in sonu sâkin kalır. مِنْ قَبَلِكَ Ancak kendisinden sonra el takılı bir kelime gelirse, مِنْ'in nûnu fetha ile harekelenir.⁵⁷ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ "İnsanlardan bazıları da der ki"⁵⁸ âyeti ve benzeri örneklerde olduğu gibi.

3.4.3. Damme ile harekelenmesi

a- Sâkin halde bulunan çoğul mîminden sonra yine sâkin bir harf gelirse çoğul mîmi damme ile harekelenir. Ancak harekeli bir harf gelirse sâkin olarak kalır.⁵⁹

Örneğin (فَأَخَذْتُمْ الصَّاعَةَ)⁶⁰, (لَا تَهْوَى أَنْفُسَكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ)⁶¹ ve (وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ)⁶² ve (وَفِيهِمُ السَّيِّئَاتُ)⁶³ âyetlerindeki çoğul mîmleri kendilerinden sonra sâkin bir harf geldiği için damme ile harekelenmiştir.

Ancak (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ)⁶⁴ âyetinde çoğul mîmlerinden sonra harekeli harf geldiği için sâkin olarak kalmıştır.

⁵⁵ Yûsuf, 12/37.

⁵⁶ Araf, 7/22.

⁵⁷ Ahmed b. Abdi'n-nûr el-Mâlekî, *Rasfu'l-Mebânî fi Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dârul-Kalem, Beyrut, 1405/1985, s. 388-391; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb'*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, trs., I, 318-327.

⁵⁸ Bakara, 2/8.

⁵⁹ Sibeveyh, *a.g.e.*, IV, s. 155.

⁶⁰ Bakara, 2/55.

⁶¹ Bakara, 2/78.

⁶² Bakara, 2/166.

⁶³ Gâfir, /9.

⁶⁴ Bakara, 2/6.

b- Öncesi fethalı kendisi sâkin halde bulunan çoğul vâv'ı da kendisinden sonra sâkin bir harf geldiğinde damme ile harekelenir. Örneğin (وَعَصُوا الرَّسُولَ)⁶⁵ ve (فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ)⁶⁶ âyetlerinde olduğu gibi.

Ancak harekeli bir harf gelirse sâkin olarak kalır. Örneğin (وَأَخْشَوْا)⁶⁷ ve (لَبِغُوا فِي الْأَرْضِ)⁶⁸ âyetinde damme ile geçiş yapmayı gerektiren bir sebep olmadığı için, vâv harfleri sâkin olarak kalmıştır.

Ancak bazı durumlarda ictimâi sâkineynden kurtulma yoluna gidilmez.⁶⁹ Bunlar:

a- Üzerinde vakıf yapılan kelimelerde: قَالَ 'dedi', تَوْبٌ 'elbise'

b- Harflerin söylenişi esnasında: مَيْمٌ ، حَيْمٌ

c- Fethalı vasıl hemzesinden önce soru hemzesi gelirse, sorunun haberle karışmaması için hazif yapılmaz. Bu durumda elife kalbetmek veya hemze ve elif arası teshil ile okumak gerekir.

Arapça dil yapısı sikâl, teazzur ve ictimâu's-sâkineyn durumlarından hoşlanmamakta ve bunlardan bir şekilde kurtulmak istemektedir. Bu kurtuluş ise verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi illetli harfleri uzatma (med) olarak kullanmak veya hafzetmek, iki sahih harften birine hareke vermek veya nebir gibi yöntemler uygulamak şeklinde gerçekleşmektedir. Çünkü özellikle de kelime ortasında iki sâkin harfin yan yana gelmesi dilde bir zaaf olarak kabul edilmektedir. Arapça güçlü bir dil yapısına sahip olduğu için harekeliden harekeliye veya harekeliden sâkine sonra tekrar harekeliye geçmektedir. Bu hareke uyumu ve telaffuz kolaylığı, Arapça'ya dilde zevki selim sahiplerinin farkına varabildiği bir güzellik ve akıcılık kazandırmaktadır.

⁶⁵ Nisâ, 4/43.

⁶⁶ Bakara, 2/94.

⁶⁷ Lokmân, 31/33.

⁶⁸ Şûrâ, 42/27.

⁶⁹ İ. Ya'kûb – M. 'Âsî, *el-Mu'cemu'l-Mufassal*, I, 208, 209.

Kaynakça

- Abdülhamîd, M. Muhyiddîn, *Durûsü't-tasrîf*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990.
- el-Antâkî, Muhammed, *el-Minhâc fi'l-Kavâidi ve'l-Î'râb*, Tebliğ Yay., Beyazıt, İstanbul.
- el-Beydak, Ferid, www.alfaseeh.com.
- Ebu'l-bekâ Abdullah b. el-Huseyn b. Abdullah el-Ukberî, *İmlâu mâ mene bihi'r-rahmân min vucûhi'l-i'râbi ve'l-kırââti fi cem'i'l-Kur'ân*, Baskı, 1380/1961, thk. İbrâhim 'Utuvve 'Avd, II.
- Güneş, Kadir, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Mektep Yayınları, İstanbul, 2010.
- Hulvânî, Muhammed Hayr, *el-Mugni'l-Cedîd fi İlmi's-Sarf*, Dâru's-Şark el-Arabî, Beyrut, Lübnân.
- İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb'*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, trs., I.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, tkd. Abdullah el-Alâyinî, Dâru Lisâni'l-Arab, trs. I, 365.
- Mustafa, İbrahim vd., *Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yay. İstanbul, 1986.
- el-Mâlekî, Ahmed b. Abdî'n-nûr, *Rasfu'l-Mebânî fi Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1405/1985.
- Nâcih, Ahmed, www.ruowaa.com.
- es-Sammâdî, Halîl Mahmûd, *İltikâu's-sâkineyn fi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, 23 Teşrînu'l-evvel, 2007, www.diwanalArab.com.
- Sarı, Mevlüt, *Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar yayınları, İstanbul, 1982.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber (ö. 180/796), *el-Kitâb*, nşr. 'Abdüsselâm Hârûn, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1385/1966, IV.
- Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, thk. 'Abdü'l-İlâh Nebhân, Matbûati Mecma'ı'l-Luğati'l-Arabiyye, Dimaşk, 1985, I.
- www.mazameer.com.
- Ya'kûb, İmîl Bedî' - Mişel 'Âsî, *el-Mu'cemü'l-Mufassal fi'l-Lüğati ve'l-Î'râb*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.
- Ya'kûb, İmîl Bedî', *Mevsû'atü'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-Î'râb*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, Lübnân, 1988, I. Baskı.
- Zihni, Mehmed, *el-Muntehab fi Ta'lîmi Luğati'l-'Arab*, İstanbul, trs.



ABU BAKR AL-RAZI (RHAZES) AND MEDICAL ETHICS

HÜSEYİN KARAMAN*

Ebu Bekir er-Razi ve Tıp Etiği İlkeleri

Abstract: Abu Bakr al-Razi (d. 313 H./925 A.D.), who lived in 10th century, is a Muslim Turkish philosopher. He contributed to the science of physic in several aspects and in this field he wrote many works, most of which were translated to many European languages such as Latin, Greek, English, German and French, and considered as lecture study texts in the European Universities up to the 18th century. He also was regarded as the greatest physician of the Muslim World and called as the ‘Galen of Arabs’ because of his authority on the medicine.

Al-Razi divided the science of physic into two divisions; one as ‘corporeal physic’ which deals with physical and physiological diseases and the other as ‘the spiritual physic’ dealing with the moral diseases, and he set up some strong relations between the body health and the spirit health. According to him, the troubles of the spirit can be understood and explained by the clear evident of the physiological symptoms in body just because of the fact that temperament of the body belongs to both the ethical rules of the spirit and the self. As a result of these strong relations, the physician must be a well-informed doctor of both body and spirit. Therefore, al-Razi has granted the concept; namely al-Tibb al-Ruhani, and the consideration into the Islamic thought to be modeled the periods afterwards.

* Doç. Dr. Rize Üniv. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi ABD [huseyinkaraman@hotmail.com].

One of Abu Bakr al-Razi's most important opinion, which must be examined carefully, is his setting up the relationship between the physic and the ethics. Al-Razi was regarding of the fact that there was an interwoven correlation between the physic and the ethics and especially in order to set out his ideas dealing with the medical ethics, about which he had written a special book named Ahlaq al-Tabeeb. By the help of this book, Razi perhaps became one of the authors who had written the first medical ethics. In the same time, he mentioned about the medical ethics in another book named Mihnat al-Tabeeb. In this book, he cited some rules that both physicians and the patient had to take into consideration. There are very important similarities between his ideas on that and those of Hippocrates and Galen.

In this article, we have tried to put forward the ideas of al-Razi, the great Muslim philosopher and physician, about the medical ethics and to relate them with the ideas of Hippocrates and Galen as well as the contemporary approaches in this field.

Key Words: Abu Bakr al-Razi (Rhazes), ahlaq al-tabeeb, medical ethics, medical deontology.



78 Özet: Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925), X. yüzyılda yaşamış Türk asıllı bir İslâm filozofudur. Tıp bilimine çeşitli katkılar sağlamış ve bu alanda birçok eserler yazmış olan Râzî'nin eserlerinin çoğu, başta Latince olmak üzere Grekçe, İngilizce, Almanca, Fransızca gibi çeşitli batı dillerine çevrilerek XVIII. yüzyıla kadar Avrupa'daki üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Tıp sahasındaki otoritesinden dolayı tartışmasız bir şekilde İslâm dünyasının en büyük hekimlerinden biri kabul edilen filozof, "Arapların Galen'i" diye isimlendirilmiştir.

OMÜİFD

Râzî, Platon'dan hareketle tıp bilimini, fizikî ve fizyolojik hastalıkları konu edinen bedenî tıp (et-tıbbu'l-cesedanî) ve ahlâki hastalıkları konu edinen ruhî tıp (et-tıbbu'r-rûhânî) olmak üzere iki kısma ayırmış, beden sağlığı ile ruh sağlığı arasında ilişki kurmuştur. Ona göre bedeninin mizacı, ruh ve nefsin ahlâkına bağlı olduğu için ruhun çektiği elemeler, bedende ortaya çıkacak olan fizyolojik belirtilerle anlaşılıp açıklanabilir. Bu ilişkiden dolayı bir tabibin, hem beden hem de ruh tabibi olması gerekir. Böylece Râzî, İslâm düşüncesine, sonraki dönemde etkili olan, "ubbu'r-rûhânî" kavramını ve bilimini kazandırmıştır.

Ebû Bekir er-Râzî'nin üzerinde durulması gereken en önemli yönlerinden biri, tıp ile ahlâk arasında kurmuş olduğu ilişkidir. Tıp sahasında ahlâkın önemli olduğu ve tıp ile ahlâkın birbirlerinden ayrılmayacakları düşüncesinde olan Râzî, tıp etiği ile ilgili görüşlerini Ahlâku't-tabip (Hekimlik Ahlâkı) isimli eserinde ele almıştır. Râzî, bu eseriyle İslâm dünyasında ilk tıp etiği kitabı yazanlardan biri, belki de ilki olmuştur. Aynı zamanda o, Mihnetü't-tabip (Doktorun İmtihanı) isimli eserinde de tıp etiği ilkelerinden bahsetmektedir. Her iki eserde de hekim ve hastaların uymaları gereken bir birtakım prensiplerden söz etmektedir. Bu noktadaki görüşleri ile Hipokrat

ve Galen'in ortaya koyduğu tıp etiği ilkeleri arasında önemli benzerlikler vardır.

Bu makalede, İslâm dünyasının önemli bir tabip-filozofu olan Ebû Bekir er-Râzî'nin tıp etiği ile ilgili düşünceleri, Hipokrat ile Galen'in görüşlerine ilaveten günümüz yaklaşımlarıyla da ilişkilendirilerek ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Bekir er-Râzî, ahlaku't-tabip.



I. Introduction

Abu Bakr Al-Razi, who lived between 865-925, is an Islamic philosopher of Turkish origin as most of the documented sources indicate.¹ Razi, scholarly educated in language, literature, medicine, philosophy, mathematics, and astronomy as most of his contemporaries did, studied Greek, Hindu, Persian, and Islamic medicine, and became a pioneering figure after Galen (130-200). He worked as the chief surgeon in many hospitals in the cities of Rey and Baghdad, and he became an advisor to caliphs and rulers of the time. He earned the title of "Galen of Arabs" thanks to his authority and leading achievements in medicine.² Razi, who kept a position both as a physician and a philosopher, was credited as a physician rather than a philosopher by his contemporaries and the future generation due to his relative achievements in medicine.³

Razi distinguished meditation, which involves physical and physiological illnesses, and medication, which studies the weaknesses of morality, from each other. He traced the idea that medication and meditation

¹ Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev.: Servet Sezgin, Bedir Yayınevi, İstanbul 1972, s. 163; Hüseyin Karaman, "Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c. III, sy. 6, s. 104.

² İbn Nedim, *el-Fihrist*, Daru'l-maarif, Beyrut 1994, s. 360; İbn Cülcül, *Tabakatu'l-etibba ve'l-hukema*, thk. Fuad Seyyid, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1985, s. 77; İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba fi Tabakati'l-etibba*, Daru Mektebetü'l-hayat, Beyrut, ts., s. 415; Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 164; Mehmet Bayraktar, "The Spiritual Medicine of Early Muslims", *The Islamic Quarterly*, vol. 29, 1985, sayı: 1, s. 8.

³ Edward G. Browne, *Arabian Medicine*, Cambridge 1921; Amir Neccar, *fi Tarihi't-tıp fi't-devleti'l-İslamiyye*, Daru'l-maarif, Kahire 1994, s. 83.

are two different concepts dating back to Plato (427-347 B.C.).⁴ Studied the both divisions of medicine, Razi wrote *Kitâbu'l-hâvî*, *Kitâbu'l-mansûrî*, *el-Cuderi ve'l-hasbe* on medication and *et-Tıbbu'r-rûhânî* on meditation. Because, when compared to body, the self has got the upper hand; therefore, it is of crucial focus for the body. To put it differently, in the body-self comparison the self is of greater importance for the body because the nature of the body depends upon the virtue of the self. All the psychological stimuli and the ups and downs in mood appear as the physiognomic indications on the body. Thus, the interdisciplinary growth of meditation and medication flourished the idea that the physician of the body is also the physician of the spirit.⁵

Although this progressive tradition, which dates back to Plato, can be traced to Ebû Yusuf Yakup b. İshak el-Kindî (d. 866), the first Islamic philosopher in Islamic philosophy, Kindî did not use a separate concept for it.⁶ Therefore, it is Abu Bakr Al-Razi, who conceptualized this approach. This concept became widespread in subsequent decades and took place in his work *et-Tıbbu'r-rûhânî*, which elaborates on the weaknesses of the self, their causes and treatment. In this sense, enriching the tradition of handling medicine and morality together, he developed a distinctive concept of medicine different from that of Plato. Thus, Razi contributed to the Islamic Moral Philosophy with the ideas he compiled in his work *et-*

⁴ Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tıbbu'r-rûhânî", *Resailu felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, nşr. Paul Kraus, Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 29. Platon'un bu konudaki görüşü için bk. Platon, *Timaios*, çev.: Erol Güneş ve Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul 1997, ss. 86b-88a; amlf., *Kharmides*, çev. N. Şazi Kösemihal, MEB Yayınları, İstanbul 1998, s. 170a-172a; Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1990, s. 44.

⁵ İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 420; Tjitze De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, Great Britain, London 1961, s. 78.

⁶ Krş. Bayraktar, "The Spiritual Medicine of Early Muslims", s. 1. Bazı kaynakların, Kindî'nin "et-Tıbbu'r-rûhânî" isimli bir eserinden bahsetmelerine rağmen, bu eser günümüze kadar gelmemiştir. Bk. Richard Walzer, "Akhlak" md. *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), E. J. Brill, Leiden 1960, c. I, s. 328; Mehmet Aydın, "Ahlâk-İslâm Felsefesi", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 10.

Tıbbu'r-rûhânî.⁷ It is the first book on philosophic morality in the History of Islamic Philosophy.

II. The Principls of Medical Ethics

Medical ethics which are some of the ways to articulate the universal values involve ethical treatment of attitudes, behaviors and applications. In crude terms, it involves a phenomenon embracing all the institutions and staff and problems of values.

Medical ethics gives place to the principles of medical ethics in which morality is important in medicine; medicine and morality are indispensable and physician's profession should be defined by physician's ethics as well as his/her professional skills.

Al-Razi, cited some rules that both physicians and the patient had to take into consideration in the *Ahlaq Al-Tabeeb* (Medical Ethics)⁸. Moreover, in the *Mihnat Al-Tabeeb*, too, he mentions both the theoretical and practical applications in medical ethics.⁹

This paper will shed light on the present interpretations of the most prominent physician's ideas on medical ethics along with those of Hippocrates and Galen's.

⁷ Bu eser Hüseyin Karaman tarafından *Ruh Sağlığı* (İz Yayıncılık, İstanbul 2004) ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

⁸ Mahmud Necmabâdî, *Şerhu Hallü ve Makâm-ı Muhammed Zekerîya Râzî*, Tahran 1318, s. 239. Bu risaleyi Abdullatif Muhammed el-Abd "Sittu Resail Mine't-turasi'l-Arabî el-İslâmî" isimli kitap içinde neşretmiştir. Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, "Ahlâku't-tabîp", Risaletü li Ebî Bekir Muhammed İbn Zekerîya er-Râzî ila Ba'zı Telamizetihî" nşr. Abdullatif Muhammed el-Abd, Sittu Resail Mine't-turasi'l-Arabî el-İslâmî (içinde), Mektebetü'n-nahzati'l-Mısıriyye, Kahire 1981, s. 124-149. Risale Mahmut Kaya tarafından "Hekimlik Ahlâkı" ismiyle Türkçe'ye tercüme edilerek bir girişle birlikte yayınlanmıştır. Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, "Hekimlik Ahlâkı", çev. Mahmut Kaya, Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Risalesi (içinde), Felsefe Arkivi, sy. 26'dan ayrı basım, İÜEF Basımevi, İstanbul 1987, s. 232-246.

⁹ Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, "Mihnetü't-tabîp", thk. Albert Z. İskender, "er-Râzî ve Mihnetü't-tabîp" (içinde), el-Meşnık, sy. 54/4-5, Beyrut 1960, s. 494-513.

The philosopher's ideas on medical ethics will be enumerated under three items: a physician must recognize responsibility to patients and to self as well as the patients' responsibility to physicians.

a. Responsibilities of the Physician to Self

According to Razi, the first thing to bear in mind is that a physician should continue studying, advancing scientific knowledge, and maintaining a commitment to medical education. In this respect, a physician should know about philosophy, reasoning, and natural sciences because the one who is obsessively indulging in mundane activities by disregarding all these branches may not be favored.¹⁰

Abu Bakr Al-Razi mentions a couple of responsibilities physicians should practically shoulder. In this manner, he recommends that physicians be virtuous and refrain from conceit because, according to the philosopher, the most important point in treatment is the dedication of physician's himself to his patients and to love them. Since showing arrogance is considered to be a weakness, not treating the patients is regarded as better than the treatment after which physician's arrogance appears.¹¹

Also according to the philosopher, physicians should avoid indulging in pleasure, especially alcohol addiction. Because these kind of addictions may prevent the physician from improving in his field as well as causing irremedial flaws in his profession.¹²

In addition to this, physicians should pay attention to their appearances. His clothes and hair should be neat and clean. Razi, with this view, states that it is not enough for a physician to have only the theoretical knowledge in his field in order to practice the art of medicine humanistically.¹³

¹⁰ Râzî, "Mihnetü't-tabîp", s. 493, 505.

¹¹ Râzî, "Ahlâku't-tabîp", s. 132, 133.

¹² Râzî, "Ahlâku't-tabîp", s. 136.

¹³ Râzî, "Mihnetü't-tabîp", s. 503.

b. Responsibilities of the Physician to the Patients

The first of these duties is to treat the patients kindly. According to Abu Bakr Al-Razi, it is what physicians should have first after acquiring professional knowledge. Physicians should not be rude, strict or aggressive but soft spoken, compassionate, and behave modestly. It is because in medicine modesty is treasure and moral beauty.¹⁴

Razi stresses that the second duty is to keep the secret they have learnt during the treatment process of their patients. Because some people should reveal their secrets, which they have not revealed even to their parents or showed every effort lest nobody has learnt, to physician because of their diseases.¹⁵ This principle, put forward by Razi, takes place in both Hippocratic Oath¹⁶ and in the 9th item of 'The Ethics of Profession of Medicine' defined by Turkish Medical Association¹⁷ and in The Medical Deontology Regulations.¹⁸

Another duty is to encourage the patient psychologically. He should encourage the patients even who have no hope of recovering from their diseases and instill this hope in them. They must not evince the patients have no hope because the self has dominance over the body and the nature of body is subject to self's essence.¹⁹ To inculcate positive ideas into patients is an important method in modern psychology science. This has been stressed in the 14th item of The Medical Deontology Regulations.²⁰

To Abu Bakr Al-Razi, another duty of the physician to his patients is to treat the patient equally regardless of their wealth and he should treat the poor as he does to the rich and the eminent. The aim of the physician should not be the money he will get after treatment but the cure. Physi-

¹⁴ Râzî, "Ahlâku't-tabîp", s. 133; amlf., "Mihnetü't-tabîp", s. 503-504.

¹⁵ Râzî, "Ahlâku't-tabîp", s. 130; amlf., "Mihnetü't-tabîp", s. 503.

¹⁶ Bkz. Zeki Başar, *Tarihte-Tıp Tarihinde Yemin*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1973, s. 80; Esin Kahya, "Hipokrat" md., *DİA*, İstanbul 1989, XVIII, 120.

¹⁷ *Hekimlik Meslek Etiği Kuralları*, TTB Yayınları, Ankara 2002, s. 8.

¹⁸ Aydın, *Tıp Etiğine Giriş*, s. 228.

¹⁹ İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 420.

²⁰ Aydın, *Tıp Etiğine Giriş*, s. 231.

cians should be even more eager to cure the poor and homeless than curing the rich.²¹ This principle has been indicated in the 7th item of 'The Rules of the Ethics of Profession of Medicine'²² and 8th item of Medical Deontology Regulations.²³

Razi also recommends that physicians be more careful while treating women. Physicians should only look at where they have to do because of the diseases. He quotes one of Galen's sentence: '*Physician must adhere to God sincerely; he should only look at where he has to while curing beautiful and attractive women, and strictly avoid from looking at other parts.*'²⁴ Razi accepts Galen's idea as it is.

c. Responsibilities of the Patient to the Physician

As the physicians have some ethical duties and responsibilities in physician-patient relationship, the patients also have some responsibilities they have to fulfill. According to Razi, the first thing for a patient to fulfill is to treat the physician kindly and to talk gently. Philosopher, in this point, supports Hippocrates by quoting his words. 'Find your physician and prepare him before you need him'.²⁵

Razi also recommends that patients establish a direct dialogue with their physicians. According to the philosopher, secrecy from physician's point of view and explicitness from patient's point of view are vital. The patient should tell everything without leaving any detail out as if he/she was speaking to his/her best friend. Physician and patient should be close enough to talk about every secret and there should be no room for a mediator.²⁶

Abu Bakr Al-Razi, specifying this issue further, gives some advices and warnings also to those who have private physicians. He/she, who has

²¹ Bkz. Râzî, "Ahlâku't-tabip", s. 132.

²² *Hekimlik Meslek Etiği Kuralları*, s. 8.

²³ Aydın, *Tıp Etiğine Giriş*, s. 229.

²⁴ Râzî, "Ahlâku't-tabip", s. 130.

²⁵ Râzî, "Ahlâku't-tabip", s. 132.

²⁶ Râzî, "Ahlâku't-tabip", s. 135, 137.

private physician, should pay more attention to him than others, put him before everyone because while others are serving for his body, his physician serves for his soul, too. Moreover, the most merciful one among others should be the physician because while others are waiting for his death in order to share his heritage, the physician should try to preserve his health without such expectations.²⁷

III. Conclusion

As a result, Abu Bakr Al-Razi who presented the first example of Islamic medicine ethics, believes that it is not alone enough for a physician to be competent at his occupation and know his field, because the activity of medicine should be determined by medical ethics as well as the art of medicine. A physician should be a "role model" in every respect and should treat his patients according to this. For that reason, Razi was not contented with defining only the behaviours and attitudes of the doctors inside vocational medicine and aimed at forming all their behaviours and attitudes inside the society. So much so that, he even defined the physical appearance of the doctor by saying that his clothes and hair should be proper and clean.

When we examine the opinions Abu Bakr Al-Razi put forward about medical ethics, we can state that he was to a great extent impressed by Hippocrates and Galen on this subject. Moreover, the fact that the philosopher in his works on medical ethics often mentioned the names of these two thinkers and made quotations from their works displays this reality. Besides, that Razi gives Galen's opinion on the subject before putting forward any of his ideas on the subject in his work called "*The Ethics of Medicine*" also indicates this impression.

At this point I have to state that problems of medical ethics has exhibited differences from a nation to another nation with time due to scientific developments, technological progress, growth level of medicine, philosophical thoughts, etc. Related to this today medical ethics includes

²⁷ Râzî, "Ahlâku't-tabîp", s. 131.

a wide range reaching from ill rights to the fact of abortion, from assisted reproductive techniques to sharing limited sources in medicine, from transplantation to genetics and to ethics of research and press.

Therefore it can be thought that Abu Bakr Al-Razi's principles and applications of medical ethics which we have mentioned here, when considered from the point reached today, do not mean much sense since they will not go beyond repeating what is known. However, I believe that these opinions were stated nearly a thousand and a hundred years ago is quite significant. Also, the philosopher's ideas today still maintain their validities and take place in some certain ethical codes in the field of medicine. In addition to these, Razi's opinions which we have mentioned, together with some certain new thoughts and understandings it brought in Islamic world, carry separate importance in terms of being one of the pioneers of the works made in this field in Islamic thought.

86

OMÜİFD

Bibliography

- Aydın, Mehmet, "Ahlâk-İslâm Felsefesi", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 10.
- Başar, Zeki, *Tarihte-Tıp Tarihinde Yemin*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1973.
- Bayraktar, Mehmet, "The Spiritual Medecine of Early Muslims", *The Islamic Quarterly*, vol. 29, 1985, sayı: 1, s. 8.
- Browne, Edward G. *Arabian Medicine*, Cambridge 1921.
- De Boer, Tjitze, *The History of Philosophy in Islam*, Great Britain, London 1961.
- Ebû Bekir er-Râzî, ""Ahlâku't-tabîp", *Risaletü li Ebû Bekir Muhammed İbn Zekerîya er-Râzî ila Ba'zı Telamizetihi* nşr. Abdullatif Muhammed el-Abd, Sittu Resail Mine't-türasi'l-Arabî el-İslâmî (içinde), Mektebetü'n-nahzati'l-Mısriyye, Kahire 1981.
- _____, "et-Tibbu'r-rûhânî", *Resailu felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, nşr. Paul Kraus, Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982.
- _____, "Hekimlik Ahlâkı", çev. Mahmut Kaya, *Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Risalesi* (içinde), Felsefe Arkivi, sy. 26'dan ayrı basım, İÜEF Basımevi, İstanbul 1987, s. 232-246.
- _____, "Mihnetü't-tabîp", thk. Albert Z. İskender, "er-Râzî ve Mihnetü't-tabîp" (içinde), *el-Meşrik*, sy. 54/4-5, Beyrut 1960, s. 494-513.

- Hekimlik Meslek Etiği Kuralları*, TTB Yayınları, Ankara 2002.
- Hunke, Sigrid, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev.: Servet Sezgin, Bedir Yayınevi, İstanbul 1972.
- İbn Cülcül, *Tabakatu'l etibba ve'l-hukema*, thk. Fuad Seyyid, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1985.
- İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba fi Tabakati'l-etibba*, Daru Mektebetü'l-hayat, Beyrut, ts.
- İbn Nedim, *el-Fihrist*, Daru'l-maarif, Beyrut 1994.
- Kahya, Esin, "Hipokrat" md., *DİA*, İstanbul 1989, XVIII, 120.
- Karaman, Hüseyin, "Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c. III, sy. 6, s. 104.
- Mahmud Necmabâdî, *Şerhu Hallü ve Makâm-ı Muhammed Zekeriya Râzî*, Tahran 1318.
- Neccar, Amir, *fi Tarihi't-ı tıp fi't-devleti'l-İslamiyye*, Daru'l-maarif, Kahire 1994.
- Olguner, Fahrettin, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1990.
- Platon, *Kharmides*, çev. N. Şazi Kösemihal, MEB Yayınları, İstanbul 1998.
- Platon, *Timaios*, çev.: Erol Güney ve Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul 1997.
- Walzer, Richard, "Akhlak" md. *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), E. J. Brill, Leiden 1960, c. I, s. 328.



İMAM-I AZAM EBÛ HANİFE’NİN BEŞ ESERİNDE İMANLA İLİŞKİLİ TEMEL KAVRAMLAR

HASAN KURT*

Essential Words related to “İman” in the Five Works of Al-İmam al-A'zam Ebû Hanife

Abstract: In this essay titled as “Essential Words related to “İman” in the Five Works of Al-İmam al-A'zam Ebû Hanife”, the thoughts regarding to the definition of iman, escalation and deescalation of iman, certitude of iman, iman-deed relations and iman-kufr relations are reviewed. Ebû Hanife’s thoughts regarding to these subjects from his five books titled as the Al-Fıkhul-Akbar, Al-Fıkhul-Ebsat, Ar-Risale, Al-Âlim ve'l-Muteallim and Al-Vasiyye, which are survived until today, are gathered systematically and scrutinized. In this way, Ebû Hanife’s thoughts about the iman and the concepts related to the iman are presented more accurately and clearly. In this work, it is also aimed to contribute to the introducing Ebû Hanife’s theological (kelam) aspects, who is known rather as a notable fiqh (Islamic jurisprudence) scholar.

Key Words: iman(faith), kufr(blasphemy), sin, deed, Abu Hanifa.



Özet: “İmam-ı Azam Ebû Hanife’nin Beş Eserinde İmanla ilişkili Temel Kavramlar” adını taşıyan bu makalede, Ebû Hanife’nin; imanın tanımı, imanın artması ve eksilmesi, imanda istisna, iman-amel ilişkisi, iman-küfür ilişkisi ve iman-günah ilişkisi konularıyla ilgili görüşleri değerlendirilmiştir. Ebû Hanife’nin

* Doç. Dr. Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi İDKAB Bölümü [hakurt71@hotmail.com].

günümüze kadar ulaşan el-Fıkhü'l-ekber, el-Fıkhü'l-ebzat, er-Risale, el-Âlim ve'l-Müteallim ve el-Vasıyye adlı beş eserinde dağınık ve düzensiz bir halde bulunan konuyla ilgili görüşleri sistemli bir hale getirilerek incelenmiştir. Böylece Ebû Hanife'nin iman ve imanla ilişkili temel kavramlar hakkındaki görüşlerinin daha doğru ve kolay bir şekilde anlaşılması sağlanmıştır. Araştırmada, daha ziyade önemli bir fıkıh alimi olarak tanınan Ebû Hanife'nin kelamcılık yönüyle tanınmasına katkıda bulunmak da amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İman, küfür, günah, amel, Ebû Hanife



Giriş

İtikadî mezheplerin oluşmaya başladığı ilk dönemlerde İmam-ı Azam Ebû Hanife akaide dair yazdığı beş eseriyle Ehl-i sünnet itikadının oluşmasına zemin hazırlayan önemli kelimelerden biridir. Aynı zamanda fıkıh ilmiyle de meşgul olan Ebû Hanife'nin fıkıhcılık yönüyle ilgili pek çok çalışma yapılmışken,¹ onun itikadi görüşlerini düzenli olarak değerlendiren çalışmalar oldukça az ve yetersizdir.² Ebû Hanife'nin zamanımıza kadar ulaşan el-Fıkhü'l-ekber, el-Fıkhü'l-ebzat, er-Risale, el-Âlim ve'l-Müteallim ve el-Vasıyye adlı beş eserinde imanla ilgili konular büyük ölçüde ele alınmasına rağmen bu risalelerde belli bir düzen ve

¹ Bazıları için bkz. Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim, İhtilâfü Ebî Hanife ve İbn Ebî Leylâ, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire 1938; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, Menâkıbü Ebî Hanife ve Sahibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. Hasan, Kahire 1366; Abdülhalim el-Cündî, Ebû Hanife Batalü'l-Hürriyye ve't-Tesâmüh fi'l-İslâm, Kahire 1966; Vehbî Süleyman Gâvecî, Ebû Hanife en-Numan İmâmü'l-Eimmeti'l-Fukaha, Dumaşk ts.; el-Bağdâdî, Ebu Muhammed b. Gânim, Mecmaü'd-Damânât fi Mezhebi'l-İmami'l-A'zam Ebi Hanife en-Nu'mân, Beyrut 1987; Ebû Zehra, Muhammed, Ebû Hanife Hayâtühü ve Asruhü-Ârâ'ühü ve Fıkıhuh, Kahire 1947; Uzunpostalcı, Mustafa, Ebû Hanife'nin Hayatı ve İslâm Fıkıhındaki Yeri Konya 1986 (doktora tezi, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Bardakoğlu, Ali, "Ebû Hanife", DİA, İstanbul 1994, X, 143-145.

² Osmanlı kazaskerlerinden Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Ebû Hanife'nin beş eserini önce el-Uşûlü'l-Münife adlı eserinde düzenleyip bir araya getirmiş, daha sonrada İşârâtü'l-Meram adlı kitabıyla bunları şerh etmiştir. Eserin mukaddimeden sonraki birinci bölümünde marifetullah ve icmalî iman, ikinci bölümünde zati sıfatlar, üçüncü bölümde fiili sıfatlar ve bunlarla ilgili konular hatimede ise kıyamet alametleri ele alınmıştır. Bkz. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, el-Uşûlü'l-Münife li' İmâm Ebî Hanife, Ebû Hanife'nin İtikadî Görüşleri, nşr. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-Meram min İbârâtü'l-İmâm, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Kahire 1949. Diğer bir çalışma için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Hanife", DİA, İstanbul 1994, X, 138-143.

tertibin olmaması O'nun görüşlerinin bir bütün olarak anlaşılmasını güçleştirmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanife'nin eserlerindeki iman konusuyla ilgili bu dağınık bilgilerin sistemli bir şekilde değerlendirilmesi kelim ilmi açısından faydalı olacaktır.

İşte bu makalede İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin beş eserinde düzensiz bir şekilde yer alan iman ve imanla ilgili temel kavramlar üzerinde çalışılmıştır. Böylece fıkıhçılık yönüyle temayüz etmiş olan Ebû Hanife'nin itikadi görüşleri sistemli bir halde incelenerek kelamcılık yönünün daha fazla tanınmasına katkıda bulunulacaktır. Aynı zamanda böyle bir çalışmayla günümüzde yazılan kitapların imanla ilgili bölümlerinde Ebû Hanife'ye ait görüşlerinin ne ölçüde etkili olduğu da anlaşılmış olacaktır.

Araştırmada öncelikli olarak asıl konuya zemin teşkil eden Ebû Hanife'nin hayatı ve akaid alanıyla ilgili eserlerine kısa bir bakış yapılacaktır. İmam-ı Azam Ebû Hanife ile ilgili geniş bilgiler veren çalışmalarda dipnotlarda referans olarak belirtilecektir.

İmam-ı Azam Ebû Hanife ve Akaid Risaleleri

İslam aleminde İmam-ı Azam lakabıyla bilinen Ebû Hanife'nin asıl adı Numan b. Sabit'tir. Hangi kavme mensup olduğu kesin olarak belirlenemeyen Ebû Hanife 80/699 tarihinde Kûfe'de doğmuş, 150/767 yılında yine Kûfe'de vefat etmiştir. Küçük yaşlarda Kuran-ı Kerim-i hıfzeden Numan b. Sabit, Kufe, Basra ve Irak'ın önemli hocalarından, kıraat, sarf, nahiv, edebiyat, şiir, hadis, cedel, kelam ve fıkıh gibi temel dersleri almıştır. Uzun zaman Irak'ın meşhur fakihî Hammâd b. Ebu Süleyman'ın (ö.119/738) derslerine katılan Ebû Hanife hocası Hammâd'ın vefatından sonra onun kürsüsüne geçerek ders vermeye başlamıştır. Binlerce öğrenci yetiştiren Ebû Hanife'nin müctehid mertebesine ulaşmış kırk kadar talebelerinden bazıları şunlardır: Ebû Yusuf (ö.182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö.189/804), Dâvûd et-Tâî (ö.165/781), Es'ad b. Amr

(ö.190/805), Hasan b. Ziyâd (ö.204/819), Kasım b. Maan (ö.175/791) ve Zufer b. el-Huzeyl el-Anbarî vs. dir (ö.158/774).³

Takva sahibi, zeki, konulara hâkim, güler yüzlü, az konuşan bir müctehid olan Ebû Hanîfe'nin ömrünün 52 yılını Emevîler, 18 yılı Abbâsîler döneminde geçmiştir. Emevî halifelerinden Abdülmelik b.Mervân (685–705) ile son halife II. Mervan zamanına (744-750) kadar yaşanan bütün olaylara, hilafetin Emevîler'den Abbasiler'e geçişine ve Abbasi halifelerinden Ebü'l-Abbas es-Seffah (750-754) ile Ebu Ca'fer el-Mansur (754-775) zamanına kadar geçen bütün hadiselerle şahit olmuştur. Böylece Ebû Hanîfe Havaric, Cehmiyye, Kaderiyye, Mûtezile, Müşebbihe ve Mürcie gibi itikadî mezheplerin teşekkül ettiği ve kelami konuların tartışılmaya başlandığı ilk dönemlere şahit olup, itikadî konulardaki görüşleri ile Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁴

92

Akaid konusunda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserler şunlardır:

OMÜİFD

1-*el-Fıkhu'l-Ekber*: Hammâd b. Ebî Hanîfe (öl.170/785) rivayet etmiştir. Akaide dair olup Ehl-i sünnet'in görüşlerini özetlemiştir.

2-*el-Fıkhu'l-Ebsat*: Akaidle ilgili olup oğlu Hammad ile öğrencileri Ebu Yusuf ve Ebu Muti b. Abdillâh el-Belhi tarafından rivayet edilmiştir.

3-*el-'Alim ve'l-Müte'allim*: Öğrencisi Ebu Mukatil'in soruları üzerine soru cevap tarzında kaleme alınmış akaide dair bir risaledir.

4-*er-Risale*: Ebû Hanîfe, Basralı alim Ebu Osman el-Betti'ye hitaben yazdığı bu eserinde kendisine yöneltilen bazı iddialara cevap vermektedir.

³ Bkz. İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak et-Fihrist, nşr. Rıza Teceddüt, Tahran ts., s. 255-256; el-Hârizmî, Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s. 51-59; Bezzâzî, Muhammed b. Şihâb, Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s.136-139; Vehbî Süleyman Gâvecî, Ebû Hanife en-Numan, s. 45-64. Şibay, Halim Sabit, "Ebû Hanife", İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1940, IV, 20-28.

⁴ İbn Sa'd, Muhammed, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1968, s. VI, 368-369; Hatib el-Bağdâdi, Tarihu Bağdâd, Beyrut ts. XII, 324-330; İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed, el-Kâmil fi't-Târih, Beyrut 1979, X, 325-326; Zehebi, Muhammed b. Ahmed, Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ, Beyrut 1985, VI 394-400; İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân, nşr İhsan Abbas, Beyrut 1968, II,163-164.

5-*el-Vasiyye*: Akaid konularını kısaca ele alınmaktadır.⁵

Şu halde İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin bu beş eserinde iman terimi ile ilişkili kavramlar belirlenerek bunların değerlendirilmesi yapılacaktır. Öncelikle imanın tanımı yapıldıktan sonra imanın artması ve eksilmesi, iman amel ilişkisi, iman küfür ilişkisi ve son olarak da iman günah ilişkisi üzerinde durulacaktır.

1.1. İmanın Tanımı

Ebû Hanife'ye göre iman: Allah'tan başka ilâh olmadığına, O'nun bir olup ortağı olmadığına, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, cennetine, cehennemine, kıyamete, hayır ve şerrine, hiçbir kimseye kendi amelini yaratma gücünün verilmediğine⁶ insanların kendisi için yaratıldıkları sonuca ve ilâhi takdirin cereyan ettiği şeye yöneleceklerine şahitlik etmektir.⁷

Ebû Hanife'ye göre iman; dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. Sadece ikrar ya da sadece tasdik iman olmaz. Çünkü sadece ikrar iman olsaydı, bütün münafıklar mümin olurdu. Eğer sadece tasdik iman olsaydı, o zaman bütün kitap ehlin mümin olurdu. Oysaki Yüce Allah Kuran'da "Allah, ikiyüzlülerin yalancı olduklarını da bilir"⁸ ve "Kendilerine Kitap verdiklerimiz, onu (peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanurlar,"⁹ buyurmaktadır.¹⁰ Başka bir ifadeyle iman; tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve İslâm'dır. Zira insanlar tasdik bakımından üç halde olurlar. Bir kısmı Allah'ı ve Allah'tan gelen şeyleri kalb ve dil ile tasdik eder. Bir kısmı da

⁵ Brockelman, C., GAL, (Ar), Târihu'l-Edebi'l-Arabî, Kahire 1983, III, 235-245; Sezgin, Fuat, GAS (Ar.) Târihu't-Turâsi'l-Arabî, Riyad 1403, I/3 s. 31-50; J.Schacht, "Abu Hanife al-Numân", The Encyclopadia of İslam, Leiden 1954, I, 123-124; Uzunpostalcı, Mustafa "Ebû Hanife", DİA, İstanbul 1994, X, 131-138.

⁶ Ebû Hanife, el-Fikhü'l-Ebsat, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, s. 46.

⁷ Ebû Hanife, el-Fikhü'l-Ebsat, s. 47.

⁸ Münaâfikûn 63/1.

⁹ Bakara 2/146.

¹⁰ Ebû Hanife, el-Vasiyye, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, s. 87; Ebû Hanife, el-Fikhü'l-Ekber, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, s.74.

kalp ile tasdik ederken dil ile yalanlar. Allah'ı ve Allah katından gelen şeyleri kalb ile tasdik ve dil ile ikrar eden kimse hem Allah katında hem de insanlar nazarında mümindir. Diliyle tasdik edip kalbiyle bunu yalayan kimse, Allah katında kâfir, insanlara göre ise mümin olur. İkrar ve şahitliği sebebiyle onu mümin diye isimlendirmeleri gereken insanlar onun kalbinde olanı bilmezler. Dili ile inkâr edip kalplerindeki imanını gizleyen bazıları da, Allah katında mümin iken insanlara göre kâfir olur. Allah nezdinde mümin olsa da imanını gizlemek için böyle yaptığını bilmeyen kimse, ona kâfir diyebilir.¹¹ Bununla birlikte Ebû Hanife'ye göre imanın asıl yeri kalptir, fer'i yeri ise cesettir, mesela parmaktır, parmak kesilirse iman kalbe gider.¹²

Bu tanımda imanla eş anlamlı kullanılan İslam terimi Ebû Hanife'ye göre Allah'ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. Her ne kadar sözlüklerde iman ve İslâm'ın arasında fark olduğu belirtilse de 94 İslâmsız iman, imansız da İslâm olmaz. Bunların ikisi bir şeyin dışı ve içi OMÜİFD gibidirler. Bu durumda din ise iman, İslâm ve şeriatların tümüne birden verilen addır.¹³ Esasında tasdik, marifet, ikrar, İslâm ve yakın birbirlerinden farklı olsa da bunların hepsi iman manasında kullanılabilen kavramlardır. Yüce Allah'ın Rab olduğunun tasdik ile ikrar edilmesi, kesin inancı ve bilgisidir. Birisine ey insan, ey adam ya da ey falanca denmesi gibi bütün bunlar, farklı lafızlar olmasına rağmen manaları aynıdır. Söyleyen kimse, bu kelimelerle aynı manayı kastettiği halde farklı isimlerle seslenmiş olmaktadır.¹⁴

Ebû Hanife burada imanı öncelikle Cibril hadisinde ifadesini bulan altı esas olarak yani Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kaza ve kadere inanma şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca bu tanıma, muhtemelen Mutezile'nin kul fiilinin hâlikıdır görüşüne tepki olarak, hiç kimsenin kendi amelini yaratamayacağına şahitlik etmeyi de

¹¹ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, s. 18.

¹² Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 64.

¹³ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s.75.

¹⁴ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 19.

ilave etmiştir. Ebû Hanife imanın tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve İslâm terimleriyle ile eş anlamlı olduğunu söylemekle birlikte asıl yerinin kalp olduğunu da belirtmektedir. Buna göre kalp ile tasdik dil ile ikrar kişinin hem Allah katında hem de insanlar nezdinde mümin olarak kabul edilmesi bakımından önem arz etmektedir.

1.2. İmanın Artması ve Eksilmesi

Ebû Hanife'ye göre iman artmaz ve eksilmez. Zira imanın artması küfrün azalmasını; eksilmesi de küfrün artması anlamına gelir. Bir şahsın aynı anda hem mümin ve hem de kâfir olması mümkün olmaz. Mümin gerçekten iman eden, kâfir de gerçekten inkâr eden kimsedir. Yüce Allah "İşte gerçekten inanmış olanlar bunlardır"¹⁵ ve "İşte onlar gerçekten kafir olanlardır,"¹⁶ buyurduğu için imanda şüphe olmaz. Asi de olsa Hz. Muhammed'in ümmeti olan kimseler gerçekten mümin olup, kâfir değildir.¹⁷

Gökte ve yerde olanların imanı, iman edilmesi gereken şeyler bakımından artmaz ve eksilmez,¹⁸ ancak yakın ve tasdik yönünden artar ve eksilir. İnananlar, iman ve tevhit konusunda birbirlerine eşittirler. Ancak amel bakımından birbirlerinden farklıdır.¹⁹ Daha geniş bir ifadeyle bütün müminler; marifet, yakın, tevekkül, muhabbet, rıza, korku, ümit ve iman konularında birbirlerine eşittirler. Ancak imanın dışındaki hususlarda birbirlerinden farklı olabilirler.²⁰ Mesela bizim imanımızla meleklerin imanları aynıdır. Çünkü biz, Allah'ın birliğini, Rab olduğunu, kudretini ve ilâhî katından gelen her şeyi, meleklerin ikrar ettikleri,²¹ peygamberlerin de tasdik ettikleri gibi tasdik ettik. Bundan dolayıdır ki, bizim imanımız, meleklerin imanı gibidir. Çünkü biz, meleklerin görüp inan-

¹⁵ Enfâl 8/4.

¹⁶ Nisâ 4/151.

¹⁷ Ebû Hanîfe, el-Vasiyye, s. 87.

¹⁸ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 74.

¹⁹ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s.75.

²⁰ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s.75.

²¹ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 19.

dıkları, Allah'ın akıllara hayret veren ayetlerinin hepsine görmediğimiz halde tamamen iman etmiş bulunuyoruz.²²

Ebû Hanife'ye göre iman, inanılması gereken hususlar açısından artmaz ve eksilmez ama yakın ve tasdik yönünden artıp ve eksilebilir. İnanan herkes iman ve tevhit bakımından eşit olsa da amel bakımından farklı olabilir.

1.3. İmanda İstisna

Ebû Hanife'ye göre inanan bir kimsenin ben gerçekten müminim demesi gerekir. Çünkü mümin imanından şüphe etmez. Bu durumda onun imanı meleklerin imanı gibi olur. Amelde kusur etmiş olsa da gerçekten mümindir.²³ Eğer bir kimse, ben inşallah müminim derse, ona "Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamberi överler: Ey inananlar! Siz de onu övün, ona salat ve selam getirin."²⁴ âyeti gereğince, eğer müminsen ona salâvat getir, değilsen getirme, denir. Yine Yüce Allah şöyle buyurur: "Ey inananlar! Cuma günü namaz için ezan okunduğu zaman Allah'ı anmaya koşun; alım satımı bırakın; bilerseniz, bu sizin için daha iyidir."²⁵

Sahabeden Hz. Muaz (r.a) da, kişinin Allah hakkında şüphesi, onun bütün iyiliklerini boşa çıkarır, demiştir.²⁶ Kendisine sen Müslüman mısın? diye sorulan kişi, bilmiyorum, derse, ona bilmiyorum sözünün doğru mu, yanlış mı olduğu sorulur. Eğer doğru derse şöyle denir: Dünyada doğru olan ahirette doğru değil midir? Eğer buna evet derse ona kabir azabına, suale, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanıyor musun?" diye sorulur. Buna da evet derse ona sen mümin misin?" diye soru-

²² Ebû Hanife, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 20.

²³ Ebû Hanife buna yine Hz. Haris'in hadisesini delil gösterir. Hz. Peygamber nasıl sabahladın deyince Haris gerçek bir mümin olarak sabahladığını söyler. Resûlullah imanının hakikati nedir deyince Haris, gündüz susuz gece uykusuz kalarak dünyadan vazgeçtiğini sanki Allah'ın arşını, cennetlik ve cehennemlikleri gördüğünü söyler. Hz. Peygamber de ona doğru yaptığını Allah'ın kalbini nurlandırdığını ifade eder. Bkz. Buhari, "Zekat", 1; Müslim, "İman", 15. bkz. Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 52.

²⁴ Ahzab 33/56.

²⁵ Cuma 62/9.

²⁶ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 62.

lur. Eğer hala bilmiyorum derse, o zaman da ona bilemeyesin, anlayamayasın, kurtuluşa eremeyesin, denilir.²⁷ Eğer kendisine, sen mümin misin, diye sorulan kimse, Allah daha iyi bilir derse verirse, o kimsenin imanında şüphe vardır. Bununla birlikte imanında böyle şüphe olan kimseye münafık denemez.²⁸

Şüphenin zıddı olan yakın ifadesi ise bir şeyi kesin olarak, şek ve şüphe etmeden bilmek demektir. Bundan dolayı kelime-i şahadeti söyleyen bir Müslüman herhangi bir günah işlemiş de olsa Allah, kitaplar ve peygamberler hakkında şüpheye düşmez. Bir musibet anında bazen sürçme ve feryat olabilir ya da düşmandan korkabiliriz. Bu durumda iken Allah ve Allah katından gelen şeyler hakkında bizde herhangi bir şek ve şüphe olmaz. Bize göre, kendi halimiz ne ise, başkalarının durumu da öyledir.²⁹

Netice itibariyle İmam-ı Azam Ebû Hanife'ye göre imanda istisna olmaz. Bir kimse ben gerçekten müminin demeli, iman konusunda inşallah müminim, Allah daha iyi bilir gibi şüphe ima eden ifadelerden kaçınmalıdır.

1.4. İman-Amel İlişkisi

Ebû Hanife'ye göre iman ve amel birbirinden ayrı şeylerdir. Müminin çoğu zaman bazı amellerden sorumlu tutulmaması buna delil gösterilir ki bu durumda müminden iman gitti denemez. Mesela adet gören bir kadın, namaz kılmakla sorumlu olmadığı halde ondan imanın muaf olduğu veya ona imanı terk etmesi gerektiği söylenemez. Allah'ın, oruç tutmayı

²⁷ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s.63.

²⁸ Ebû Hanife burada Hz. Muaz ile Haris'in hadisesini nakleder: Özetle Muaz vefat edince onun tavsiyesi üzerine Haris Kufe'de İbn Mesud'un yanına gelir. Namaza başlamadan önce kendisine sen mümin misin diye sorulunca Haris evet diye cevap verir. İbn Mesud ise bu durumun kendisinin cennetlik olduğunu söylemek olduğunu belirtir. Haris ona Hz. Peygamber döneminde insanların mümin, kafir ve münafık olmak üzere üç grup olduğunu İbn Mesud'un bunlardan hangisinde olduğunu sorar. Oda gizli ve açık her durumda mümin olduğunu söyleyince Haris o halde niçin şüphesiz müminim dediğinden dolayı kendisini kınandığını sorar. İbn Mesud'da bu benim sürçmemdir der, bkz. Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s.51-52.

²⁹ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 20.

bırakıp daha sonra kaza etmesini emrettiği kişiye imanı bırak, sonra onu kaza et denilmesi ise caiz değildir. Aynı şekilde fakirin zekât vermesi gerekmez demek caizken fakirin iman etmesi gerekmez demek ise caiz değildir.³⁰

Din; aslı itibariyle değişim ve dönüşüme uğramazken dinî hükümler ise zamanla değişebilir. Allah bazı insanlar için helâl kıldığı şeyleri bazılarına haram edebilir, bazılarını yapılmasını emrettiği şeyleri başkaları için yasaklayabilir. Şariatlar, farz kılınan şeyler olduğu için çok ve çeşitlidir. Eğer din Allah'ın bütün emrettiklerini yapıp yasaklarından kaçınmak olursa bu durumda Allah'ın emirlerinden birini terk eden veya yasakladığı şeylerden birini yapan kimse, Allah'ın dininden çıkıp kâfir olmuş olur. Böylece kâfir olan kişi ile Müslümanlarla arasında gerçekleşen nikâhlanma, miras, cenazesinin ardından gitme, kestiklerini yeme gibi işler ortadan kalkmış olur. Oysaki Allah, müminlere iman ve dini kabulden sonra farz ve haram olan şeyleri emretmiştir: "İnanan kullarıma söyle, namazı kılınlar";³¹ "Ey inananlar, size kısas farz kılındı...";³² "Ey inananlar, Allah'ı çok anın...";³³ ayetleri bu konuyu açıklamaktadır. Eğer farz kılınan şeyler iman olsaydı, bu amelleri işleyinceye kadar Allah kullarını mümin olarak görmezdi

Allah, iman ile ameli ayırmıştır, "İnanıp yararlı iş işleyenler";³⁴ "Hayır, kim iyilik yaparak imanı ile bütün varlığını Allah'a teslim ederse...";³⁵ "Kim de mümin olarak ahireti diler ve onun için sa...";³⁶ ayetlerine göre iman amel değildir. O halde müminler imanlarından dolayı namaz kılar, oruç tutar, zekât verir, hacceder ve Allah'ı zikrederler. Müminler farzları yaptıklarından dolayı iman etmiş değillerdir. Şu halde farz ve ameller iman ettikten sonra ortaya çıkar. Bu durum, üzerin-

³⁰ Ebû Hanîfe, el-Vasiyye, s. 87.

³¹ İbrahim 14/31.

³² Bakara 2/178.

³³ Ahzab 33/41.

³⁴ Asr 103/3

³⁵ Bakara 2/112.

³⁶ İsrâ 17/19.

de borç olan bir kimsenin hâline benzer ki borçlu önce borcunu kabul edip sonra öder. Önce borcunu ödeyip, sonra bunu kabul etmez. Borcunu kabullenmesi ödemesinden dolayı değil³⁷ aksine ödemesi borcunu kabul etmesinden dolayıdır. Aynı şekilde köleler, efendilerinin kölesi olduklarını bildiklerinden dolayı hizmet ederler, yoksa hizmet ettiklerinden dolayı onların kölesi olduklarını kabul etmezler. Başkalarının işinde çalışan pek çok insan vardır ki onların kölesi olduklarını kabul etmezler. Bunların çalışmaları da köle olduklarını kabul anlamına gelmez. Köleliği kabul ettiği halde çalışmayan birisinin çalışmaması, köleliğini kaldırmaz.³⁸

Ebû Hanîfe'ye göre şirk diyarında yaşayıp icmali olarak İslâm'ı kabul eden, fakat farzları ve amelleri bilmeyen, Yüce Allah'ı ve imanı kabul ettiği halde İslâm'ın ve imanın gereklerinden herhangi bir şeyi bilmeyip amel etmeden ölen kimse de mümindir.³⁹ Herhangi bir amele riya karıştığı zaman, o amelin sevabını yok eder. Aynı şekilde kendi amelinin üstün görmek (ucüb) de böyledir.⁴⁰ Mürcie gibi, iyilikler kabul edilmiş, kötülükler de bağışlanmıştır, denemez. Bununla birlikte kim şartlarına uygun, ayıp ve kusurlardan uzak amel işler ve onu inkâr ve dinden dönme gibi şeylerle boşa çıkarmayıp dünyadan mümin olarak ayrılırsa Allah onun amelinin kabul edip zayı etmez ondan dolayı da sevap verir.⁴¹

Yapılan iyilikleri üç şey boşa çıkarır: Birincisi, Allah'a ortak koşmaktır. Bu konuda Allah, "Kim imanı inkâr ederse, amelleri boşa gider,"⁴² buyurmuştur. İkincisi, bir kimseyi azad etmek, sıla-i rahimde bulunmak,⁴³ Allah rızası için sadaka verdikten sonra kızdığından dolayı ya da iyilik yaptığı kimseyi minnet altında bırakmak için bunu başa kakma durumudur. Böyle durumlarda o kimsenin sevabı yüzüne çarpılır. Zîra Yüce Allah "Sadakalarınızı, başa kakma ve eza etmekle boşa çıkarma-

³⁷ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 17.

³⁸ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 18.

³⁹ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 46.

⁴⁰ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 74.

⁴¹ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 74.

⁴² Maide 5/5.

⁴³ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 34.

yın,"⁴⁴ buyurmaktadır. Üçüncüsü, başkalarına gösteriş yapmak için, iş yapmaktır. Gösteriş için yapılan salih ameli Allah kabul etmez. Bu üç günahın dışındakiler, iyilikleri yıkıp boşa çıkarmazlar.⁴⁵

Yüce Allah Hz. Muhammed'i (s.a.v.) göndermeden önce, insanlar Allah'a şirk koşuyorlardı. Hz. Muhammed, insanları İslam'a davet etti. İslâm'ı kabul eden mümin, şirkten uzak, malı ve canı haram olması gibi Müslümanların haklarına sahip oldu. Hz. Peygamber'in bu davetine uymayıp İslâm'ı terk eden kişi imandan çıkarak kâfir oldu, onun canı ve malı helal sayıldı. Allah'ın kitap ehli olanlar için verdiği, cizye alınıp dinlerinde serbest bırakılmaları hükmü dışında kalanlardan ise Müslüman olma veya öldürülmeleri dışında bir şey kabul edilmez. Bundan sonra da iman ve tasdik edenler için farzlar emredilmiştir.⁴⁶ Böylece bu farzları imanla birlikte işlemek de amel oldu. Yüce Allah pek çok ayette "İnanıp, salih amel işleyenler..."⁴⁷ ve "Kim Allah'a iman eder ve iyi işler yaparsa..."⁴⁸ Buyurmuştur. Şu halde amel olmadan da tasdik olabileceğinden ameli yapmayan kişi tasdiki terk etmiş olmaz. Böyle olsaydı tasdiki olmayanlar, imandan uzaklaşır eski halleri olan şirke dönmüş olurlardı.

Aynı şekilde, tasdik bakımından birbirinden az veya çok farklı olmayan insanlar amel konusunda birbirinden farklı olabilir. Bu durum da tasdik ve amelin farklı şeyler olduğunu göstermektedir. İnsanlara emredilen farzlar farklıdır. Ancak sema ehli ile peygamberlerin dini aynıdır. Bunun için Yüce Allah "Allah Nuh'a buyurduğu şeyleri size de din olarak buyurmuştur. Sana vahy ettik; İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya da buyurduk ki: "Dine bağlı kalın, onda ayrılığa düşmeyin." buyurmuştur.⁴⁹

Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ı ve peygamberlerini tasdikle meydana gelen hidayet farz olan amellerdeki hidayetle aynı değildir. Yüce Allah'ın

⁴⁴ Bakara 2/264.

⁴⁵ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 35.

⁴⁶ Ebû Hanîfe, er-Risâle, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, s. 80.

⁴⁷ Bakara 2/25,82,277.

⁴⁸ Talak 65/11

⁴⁹ Ebû Hanîfe, er-Risâle, s.81.

kitabında da belirttiği gibi kişi tasdiki dolayısıyla mümin olurken farzların bir kısmını bilmediği için de cahil diye isimlendirilmektedir. Hâlbuki cahil olan kişi bilmediğini öğrenebilir. Dolayısıyla Allah ve Resulünü tasdiki bırakan ile cahil kişi bir olmaz. Yüce Allah, farzlarla ilgili şöyle buyurmuştur: “Biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak iki kadın olabilir”⁵⁰ ve “Musa: “O işi kasten yaptımsa sapıklardan biri sayılırım.”⁵¹ Yani cahillikle işledim demektir ki bu durum Allah’ın kitabında mümin için zâlim, günahkâr, asi, ve hatalı denildiğini göstermektedir.⁵² Nitekim Hz. Yakub’un oğulları, babalarına “sen, hala eski şaşkınlığındasın”⁵³ derken “sen hala eski küfründesin,” anlamını kastetmemişleridir. Eğer onların mümin olduklarını, haklarında Müslümanların hükümlerinin icra edileceği iddia edilirse, doğru söylenmiş olur. Onların kâfir olduklarını söyleyen bidatçi olup Hz. Peygamber ve Kuran’a muhalefet etmiştir. Bundan başka ehli bidatten, doğruyu kabul etmeyenlerin dediği gibi onun ne kâfir ne de mümin olduğunu söylenirse, bu düşünce de bir bidat olup Hz. Peygamber ve ashabına karşı bir muhalefet oluşturur.⁵⁴

Netice itibariyle kible ehli olanlar mümindir, yapmadıkları herhangi bir farzdan dolayı imandan çıkmaz. İmanla birlikte Allah’a itaat edip farzları yerine getiren kimse cennetlik, imanı ve ameli terk eden kimse ise kâfir ve cehennemlik olur. İmanı olduğu halde, farzlardan bazısını terk eden kimse de günahkâr mümindir. Bu kişinin azap görmesi de bağışlanması da Allah’ın dilemesini bağlıdır. Eğer Allah ceza verirse günahından dolayı azap eder, günahını, bağışlarsa onu affeder.⁵⁵ Ebû Hanife burada nakli ve akli deliller kullanarak iman ile amelin farklı şeyler olduğunu ispat etmektedir. İman dinin bütün emirlerini yerine getirmek olarak tanımlanırsa o zaman her hangi bir ameli terk eden kafir olur. Farzlar ve ameller imandan sonra geldiğinden amellerini işlemeyen kişi tasdiki

⁵⁰ Bakara 2/282.

⁵¹ Şuara 26/20

⁵² Ebû Hanîfe, er-Risâle, s.81.

⁵³ Yusuf 12/95.

⁵⁴ Ebû Hanîfe, er-Risâle, s. 82.

⁵⁵ Ebû Hanîfe, er-Risâle, s. 83.

terk etmiş olmaz. Zira Kuran'da müminle ilgili zalim, günahkâr ve asi sıfatları kullanılırken onlardan iman vasfı kaldırılmamıştır.

1.5. İman-Küfür ilişkisi

Arapça bir kelime olan küfür, inkâr ve yalanlama anlamına gelmektedir. Borçlu borcunu kabul etmeyip onu inkâr ederse Arapça "kâferanî" yani inkâr etti denir. Mümin red ve inkâr etmeksizin, bir farzı terk ederse günahkâr olarak isimlendirilir. Eğer, farzları inkâr ederek terk ederse, bu takdirde kâfir ve Allah'ın farzlarını inkâr eden kimse diye isimlendirilir.⁵⁶

Ebû Hanîfe'ye göre Allah Hz. Âdem'in soyunu insan olarak yaratmış, onlara akıl vermiş, hitap etmiş, imanı emredip, inkârı yasaklamıştır. İnsanlar da O'nun Rab olduğunu kabul etmişlerdir. İşte bu, insanların imanıdır ki onlar bu fitrat üzerine doğarlar. Daha sonra inkâra sapanlar bu fitratı değiştirip bozmuş olur. İman ve tasdik eden de bu fitratında sebat etmiş olur.⁵⁷ Allah, kullarından hiç birini iman veya inkâra zorlamamış, onları mümin veya kâfir olarak yaratmamıştır. Onları bir birey olarak yaratmıştır.⁵⁸ Diğer bir ifadeyle Allah insanları iman ve küfür özelliği olmadan yaratmış, sonra onlara hitap ederek emir ve yasaklarını bildirmiştir. İnkâr eden; kendi fiili, hakkı kabul etmemesi ve Allah'ın yardımını kesmesiyle inkâra sapmıştır. Aynı şekilde iman eden de kendi fiili, ikrarı, tasdiki ve Allah'ın yardımı ile iman etmiştir.⁵⁹

İnsanlar, Yüce Allah'ı bilme ve tasdik etmeleri bakımından mümin, inkâr etmeleri yüzünden de kâfir olurlar. Allah'ın birliğini ve O'nun katından gelen şeyleri tasdik edip Allah'ın kulu olduklarını kabul edince, iman ve küfrün ne anlama geldiğini bilmeseler bile imanın iyi, küfrün de kötü bir şey olduğunu anladıklarında kâfir olmazlar. Meselâ kendisine bal ile acı bir madde verilen birisi her ikisini tattığında balın tatlı, diğerinin de acı olduğunu anlar. Acı ve tatlının isimlerini bilmediğinden dolayı bunları da bilmiyor denemez. İşte iman ve küfür isimlerini bilmeyen de

⁵⁶ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 26.

⁵⁷ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 72.

⁵⁸ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 72.

⁵⁹ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 72.

böyledir. İmanın iyi, küfrün de kötü şeyler olduğunu bilen kimsenin Allah'ı bilmediği söylenemez.⁶⁰

Kalpler de olanı bilen Allah, insanları kalplerindeki şeylerden dolayı, mümin ve kâfir diye isimlendirmiştir. Biz de insanların, söyledikleri tasdik, tekzip, kıyafet ve ibadetleri ile mümin veya kâfir olduğunu söyleyebiliriz. Meselâ, tanımadığımız halde mescitlere gelen, kibleye dönerek namaz kılan kimseleri gördüğümüzde onların mümin olduğunu söyler, kendilerine de selam veririz. Bununla birlikte onların gerçekte Yahudi veya Hıristiyan olmaları da mümkündür. Aynı şekilde Hz. Peygamber devrinde de dilleriyle iman ettiklerini söyleyen münafıkları, ashap mümin olarak kabul etmiştir. Hâlbuki onlar, Allah tarafından bilinen kalplerindeki inkâr ve yalanlamadan dolayı kâfirdirler. İşte bundan dolayı kâfir olmaları mümkün olduğu halde, insanların açığa vurdukları iman âlâmetleri sebebiyle onların mümin oldukları söylenebilir.

Şekil ve kıyafetleriyle müminlere benzemeyen bazı insanlara da, kâfirlere benzeyen özellikleri gösterdikleri için kâfir diyebiliriz. Eğer bilinenin aksine bunların, Allah'a imanları ve namaz kılmak gibi bir ibadetleri varsa onlar Allah katında mümindirler. Fakat bizim onları kâfir olarak bilmemizden dolayı Allah bizi cezalandırmaz. Çünkü Allah bizi, kalplerde bulunan ve gizli niyetleri bilmekle sorumlu kılmamış, amellerine göre onlara, mümin dememizi, ona göre sevip sevmememizi istemiştir. Zira kalplerde gizli olan şeyleri ancak Allah ve Allah'ın kendisine vahy ettiği peygamberler bilir. Kirâmen Kâtibin melekleri bile, insanların açığa vurdukları amelleri yazmakla görevlidir. Bu sebeple vahiy olmadan, kalplerde olanı bildiğini söylemek, Allah'ın ilmine sahip olduğunu iddia etmektir.⁶¹ Kalplerde ya da onun dışında, Allah'ın bildiğini, kendisinin de bildiğini söyleyen insan, büyük bir günah işlemiş, cehennemi hak etmiş, inkâra kaymış olur.⁶²

⁶⁰ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 38.

⁶¹ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 29; bkz. Nisa 4/48; Tevbe 9/102.

⁶² Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 30.

Günümüzdeki küfür ilk dönemdeki inkarla aynı olduğu gibi bu günün münafıklığı da ilk dönemin münafıklığıyla birdir. Aynı şekilde bugünün İslâm'ı da ilk dönemin İslâm'ıdır. İlk münafıklık, kalple inkâr ve yalanlama, dille tasdik eder gibi görünme ve ikrar olarak tanımlanmıştır. Benzer özellikleri taşıyanlar için bu günde durum aynıdır. Yüce Allah, münafıkları, "İkiyüzlüler sana gelince: "Senin şüphesiz Allah'ın Peygamberi olduğuna şahadet ederiz" derler. Allah, senin kendisinin peygamberi olduğunu bilir; bunun yanında Allah, ikiyüzlülerin yalancı olduklarını da bilir"⁶³ şeklinde anlatır. Burada Allah'ın münafıkları yalanlaması, onların dedikleri şeyin yalan olmasından dolayı değil, dilleri ile açıkladıkları gibi, ikrar ve tasdik durumunda olmamalarıdır.⁶⁴ Aynı şekilde Yüce Allah onlarla ilgili "İnananlara rastladıkları zaman, "İnandık" derler, elebaşlarıyla baş başa kaldıklarında, "Biz şüphesiz sizinleyiz, onlarla sadece alay etmekteyiz" derler,"⁶⁵ buyurmaktadır. Yani onların, Hz. Peygamber ve ashabına, dilleriyle ikrar ve tasdiki açıklamak suretiyle alay ettiklerini⁶⁶ belirtmektedir.

104
OMÜİFD

Nimetleri inkar konusuna gelince; nimetlerden herhangi birini inkâr edip onun Allah tarafından verilmediğini söyleyen kimse Allah'ın nimetlerini inkar etmiş olduğu gibi O'nun katında da kâfir olur. Yüce Allah "Onlar Allah'ın nimetlerini hem bilirler, hem de inkâr ederler,"⁶⁷ buyurmaktadır. Yani inkarcılar gecenin gece, gündüzün de gündüz olduğunu, sağlık, zenginlik, rahat ve bolluğun nimet olduğunu bildikleri halde bunları asıl sahibi olan Allah'a değil, taptıkları şeylere nispet ederler. Böylece onlar, nimetlerin hiçbir benzeri olmayan Allah'tan olduğunu inkâr etmişlerdir.⁶⁸

Korku ve ümit konusuna gelince; korku ve beklenti iki durumdan biriyle söz konusu olur. Bir kimseden beklentisi olan ya da korkan kimse,

⁶³ Münafikun 63/1.

⁶⁴ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 28.

⁶⁵ Bakara 2/14.

⁶⁶ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 29.

⁶⁷ Nahl 16/83.

⁶⁸ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 42.

onun Allah'ın izni olmadan kendisine zarar veya fayda vereceğini düşünürse o kişi kâfir olur. Bunun dışında, bir kimse hayrı Allah'tan beklediği ya da Allah'ın kendisini başkalarının eline düşürüp bir şeyi vesile kılarak vereceği beladan endişe duyduğu için korkarsa bu kimse kâfir olmaz. Çünkü baba, çocuğunun kendisine faydalı olmasını, kişi hayvanının kendisini taşımasını, komşusunun kendisine iyilik etmesini, devlet başkanının kendisini korumasını bekler. Bu durumda kâfirlik bahis konusu olmaz. Çünkü gerçekte beklentiler Allah'tandır ki kendisine çocuğu ve komşusundan yararlandırmasını, içtiği ilaçtan şifa vermesini, Allah'tan bekleyen kimse kâfir olmaz.

İnsan bazen Allah'ın kendisini kötü şeylerle imtihan etmesinden korkup kaçır. Meselâ, Allah'ın peygamber olarak seçtiği Hz. Musa Allah ile arasında bir elçi olmadan "Beni öldürmelerinden korkuyorum"⁶⁹ demişti. Hz. Peygamber (s.a.v.) de mağaraya gizlenmişti. Bu durumlar onlar için kesinlikle inkar olmaz. Aynı şekilde insan vahşi hayvanlardan, yılan ve akrepten, evinin yıkılması, sel afeti ile zararlı yiyecek ve içeceklerden korkar. Bütün bunlardan korkan kişi şüpheli bir durumla kafir olmaz.

Müminin gerçekte Allah'tan başka hiçbir şeyden daha çok korkmaz. Zira mümin Allah'tan gelen kötü bir belaya uğradığı, ağır bir şekilde hastalandığı⁷⁰ zaman bunu ne kötü yaptın Allah'ım demeyi içinden bile geçirmez. Tam aksine Allah'ı daha çok zikreder. Bu musibetin yüzde biri, bir kraldan gelmiş olsa onun zulmünü güvendiği insanlara söylemekten çekinmez. Mümin ise gizli, aşikâr, her yerde Allah'ın emrini gözetir. Hükümdarların emirleri gizli, açık, her yerde gözetilmez. Meselâ, bazen bir müminin soğuk bir gecede gusletmesi gerekir, hoşuna gitmese de uykusundan kalkıp sırf Allah'tan korktuğu için yıkanır. Aynı şekilde aşırı sıcakta, susuzluktan yandığı halde orucunu tutar. Hiç kimsenin olmadığı yerlerde bile Allah'ın emrini gözeterek sabreder, feryat etmez. Oysaki herhangi birisi sadece hükümdarın huzurunda bulunduğu sürece ondan korkar, uzaklaşınca korkmaz.

⁶⁹ Şuara 26/14.

⁷⁰ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s.37.

Ebû Hanîfe'ye göre: Eğer birisi başına gelen bir musibet karşısında bu Allah'tan mı yoksa benim kazancım mı, bu durum Allah'ın beni müptela kıldığı şeylerden değildir derse "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindedir"⁷¹ ve "Başınıza gelen herhangi bir musibet ellerinizle işlediklerinizden ötürüdür,"⁷² ayetlerine göre o kimse kafir sayılmazsa da tevilde hata etmiştir. Zira Allah "Allah insan ile kalbi arasına girer,"⁷³ buyurmaktadır ki ayetin manası Allah müminle küfür, kâfirle iman arasına girer, demektir.⁷⁴

İman esaslarına inanan, fakat İsa ve Musa peygamber mi yoksa değil mi? diyen kimse de kâfir olur. Aynı şekilde kâfir cennete mi, yoksa cehenneme mi gider, bilmem, diyen kimse de: "İnkâr edenlere cehennem ateşi vardır,"⁷⁵ ayetinden dolayı kâfir olur. Bir kimse kâfiri kâfir olarak bilmem, derse o kâfir gibidir. Eğer kâfirin son gideceği yer neresi olduğunu bilmem derse O, Allah'ın kitabını inkâr etmiş ve kâfir olmuş olur.⁷⁶

106 Ben cennetliğim diyen ya da kendisinin cehennem ehli olduğunu söyleyen kimse yalan söylemiştir, o bunu bilmiyor. Cehennem ehli olduğu konusunda o Allah'ın rahmetinden ümit kesmiştir. Zira mümin imanı sebebiyle cennete giren, işledikleri sebebiyle ateşte azap gören kimsedir.⁷⁷

Ebû Hanîfe'ye göre: "De ki: "Gerçek Rabbinizdendir." Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin,"⁷⁸ ayeti void ifade ettiği için istersem iman ederim istersem etmem diyen kişi yalancı olur. Çünkü Yüce Allah: "Hayır; şüphesiz bu Kuran bir öğüttür. Dileyen kimse öğüt alır. Allah dilemeksizinin öğüt alamazlar"⁷⁹ ve "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz,"⁸⁰ bu-

⁷¹ Nisa 4/79.

⁷² Şura 42/30.

⁷³ Enfal 8/24.

⁷⁴ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 47.

⁷⁵ Fatır 35/36.

⁷⁶ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s.51

⁷⁷ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 18.

⁷⁸ Kehf 18/29.

⁷⁹ Müddesir 74/54,55,56.

⁸⁰ İnsan 76/30.

yurmaktadır. Ne var ki bunu diyen kimse ayeti reddetmediği için kafir olmasa da ayetin tevilinde hata etmiş olur.⁸¹ Bununla birlikte insan tevhid ilminin inceliklerinde bir güçlkle karşılaşır, bunu öğreneceği bir âlim buluncaya kadar Allah katında doğru olana inanması gerekir. Böyle bir alimi arayıp bulmakta gecikmesi caiz değildir. Bu konuda tereddüt edilerek beklemek doğru değildir, bu sebeple tereddüt ederek beklerse, kâfir olur.⁸² Aynı şekilde Allah'ın yarattığı bir şeyi inkar edip bunun yaratıcısını bilmem diyen kimse sanki o şeyin Allah'tan başka yaratıcısı vardır, demiş olacağından "Allah her şeyin yaratıcısıdır..."⁸³ ayetine göre o kişi kafir olur. Aynı şekilde Allah'ın bana namaz, oruç ve zekâtı farz kıldığını bilmiyorum diyen kimse de "Namazı kılın, zekâtı verin"⁸⁴ ve "Oruç size sayılı günlerde farz kılındı,"⁸⁵ ayetleri gereği o kimse kâfir olur. Eğer bu ayetlerin Allah tarafından indirildiğine iman inanıp tevil ve tefsirini bilmiyorum derse o kimse kâfir olmaz.⁸⁶

Ebû Hanife şöyle söyler: Benim kâfir olduğuma şahadet eden kimse bana göre yalancıdır. Ne var ki onun benim hakkımda yalan söylemesi, benim de onun hakkında yalan söylememi helâl kılmaz. Zîra Allah "Bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sürüklemesin; adil olun; bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır,"⁸⁷ buyurmaktadır. Onun kendisiyle ilgili söylemiş olduğu yalanın, doğrulanmasının benim için gerekli olmadığını söylerim. Çünkü o, kendisinin eşek olduğunu söylese, benim doğrudur, demem gerekmez.⁸⁸ Ancak Allah ile bir ilgisi olmadığını söyler veya ben Allah ve Resulüne inanmıyorum dediği halde kendisinin hala mümin olduğunu söylese ben ona kâfir derim. Aynı

⁸¹ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 47.

⁸² Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s.77.

⁸³ Enam 6/102.

⁸⁴ Bakara 2/43,83, 110.

⁸⁵ Bakara 2/183.

⁸⁶ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 46.

⁸⁷ Maide 5/8.

⁸⁸ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 35.

şekilde Allah'ın birliğine ve Allah katından gelen her şeye iman eden kimse, kendisi için kâfir bile dese, ben ona mümin derim.⁸⁹

Netice itibariyle Ebû Hanîfe'ye göre küfür, inkar ve yalanlama olarak tanımlanır. İnsanlar başlangıçta iman ve küfür vasfı olmadan yaratıldığından Allah hiç kimseyi iman ve küfre zorlamamıştır. İman ve inkar insanların kendi fiilleriyle gerçekleşir ancak bunlarda Allah'ın yardım etmesi veya yardımını kesmesi söz konusu olabilir. İman ve küfür kavramlarını bilmeyen birisinin, imanın iyi küfründe kötü bir şey olduğunu anlaması yeterlidir. İnsanların kalplerinde olanı Allah'tan başkası bilemeyeceğinden dolayı iman ve inkar konusunda insanların söylediklerine, kıyafet ve ibadetlerine göre hüküm verilebilir. Buna göre mescide gelip namaz kılanın mümin olduğu söylenebileceği gibi şekil ve kıyafet bakımından inkarcılara benzeyen kimselere de kafir denebilir. Hüküm zahire göre verildiğinden bu kişilerin gerçekte Allah katında farklı bir durumda olmaları herhangi bir sorumluluk gerektirmez.

108
OMÜİFD

İman, küfür ve nifak terimlerinin anlamları zamanla değişmez. İlk dönemlerde iman, küfür ve nifak nasıl tanımlandıysa günümüzde de aynıdır. Nimetlerin Allah tarafından verilmediğini söylemek, Allah'ın izni olmadan herhangi birisinin kendisine fayda veya zarar vereceğine inanmak kişiyi inkâra götürür. Kuran'da zikredilen peygamberlerden ya da kafirin cehenneme gideceği gibi hakkında açık ayet bulunan konulardan şüphe eden kişi kafir olur. Herhangi bir şeyin yaratıcısının Allah olduğunu ya da namaz ve oruç gibi ibadetlerin farz olduğunu inkar eden de kafir olur. Allah ve Resülü'ne inanmadığını söylediği halde ben müminim diyen kimseye kafir, aynı şekilde iman esaslarına inandığı halde kendisinin kafir olduğunu söyleyen kişiye de mümin denebilir. Tevhit konusunda bilmediklerini öğrenmek gerekir, bu konuda tereddüt ederek beklemek de inkara sebep olur.

⁸⁹ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 36.

1.6. İman- Günah İlişkisi

Ebû Hanife'ye göre bir Müslüman, helâl saymadığı sürece büyük günahlardan birisini işlemesi ile kâfir olmaz. Bu durumdaki bir kimseden müminlik sıfatı kalkmadığı için ona gerçek anlamda mümin denir. Herhangi bir müminin kâfir olmadığı halde günahkâr olması caizdir.⁹⁰ Allah'a ortak koşmamak ve inkar etmemek şartıyla büyük ve küçük günah işlediği halde tövbe etmeden mümin olarak ölen kimsenin durumu ile iman eden fakat namaz kılmayan, oruç tutmayan ya da amellerin hiçbirisini yapmayan kimsenin durumu Allah'ın dilemesine bağlıdır. Dilerse ona Cehennem'de azap eder, dilerse affeder ve hiç azaba uğratmaz.⁹¹

Günah işleyenlerin cennetlik veya cehennemlik olduklarını söylemeden, onlar ilgili hükmü geciktirmek ırcadır. İnsanlar üç sınıfa ayrılır: Birincisi Peygamberler ve peygamberlerin cennetlik olduğunu bildirdikleri kimselerdir ki bunlar cennetliktir. İkincisi, müşriklerdir ki onların cehennemlik olduklarına şahadet edilir. Üçüncü ise; Allah'ın birliğine inananlardır ki bunlarla ilgili susup, onların cennetlik ve cehennemlik olduklarına şahadet etmeyiz. Onlar için Allah'ın affedeceğini ummakla birlikte, azaba çekileceklerinden de korkarız.⁹²

İrca'nın aslı meleklerden gelmiştir. Allah, meleklerle eşyayı göstererek "Bana bunların isimlerini söyleyin,"⁹³ buyurdu. Bütün melekler hatadan ve bilmeden söz söyleyerek delâlete düşmekten çekinip duraklayarak "Seni tenzih ederiz, senin öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur,"⁹⁴ dediler. Böylece melekler bilmediği şeyi soran, sorduğu konuda aldırma-yıp konuşan, isabet etmezse hatalı, isabet ederse bilgisizce söylediği için övülmeyen kimse gibi bidat işlemeler. Bunun için Allah, "Bilmediğin şeyin ardına düşme, doğrusu kulak, göz ve kalp, bunların hepsi o şeyden

⁹⁰ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 73.

⁹¹ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 74, Muaz b. Cebel'de bu görüşü benimsemektedir, bkz. Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s.53-54.

⁹² Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 31.

⁹³ Bakara 2/31.

⁹⁴ Bakara 2/32.

sorumludur,"⁹⁵ buyurur. Yani, doğru olarak bilmediğin bir şeyi söyleme, demektir. Bu ayetle Allah, peygamberine bile kesin bilgi olmadan zan ile konuşmaya, incitmeye, iftira atmaya izin vermemişken, nasıl oluyor da insanlar, kesin bilgileri olmadan zanla birbirlerini ayıplıyor.⁹⁶

Tevakkufun yani duraklamanın manası ise, haram, helâl veya bizden önceki ümmetler hakkında bilmediğin konularda, sorulanlar için "En güzelini Allah bilir" demektir. Eğer üç kişi, bilmediğimiz, tecrübe ve deneyimlerimizle de bilemeyeceğimiz bir sözü bize söylerlerse, bunun doğru bilgisini Allah'a havale edip tevakkuf ederiz. Bu tıpkı önceden iyi olan bir topluluğun aralarından ayrıldıktan sonra iki gruba ayrılıp birbirlerini öldürmesi, ortada bir cinayet olmasına rağmen başkada şahit olmadığından her iki gurubunda kendini haklı görmesi, senin de iki tarafın isabetli olmadığını bilmen gibidir. Bu durumda ya iki taraf da hatalı veya biri hatalı diğeri isabetlidir.⁹⁷

Ebû Hanîfe'ye göre günah işleyen kimsenin kafir olmadığını gösteren ayetler şunlardır: "Yûnus hakkında söylediğimizi de an. O, öfkelenerek giderken, kendisini sıkıntıya sokmayacağımızı sanmıştı; fakat sonunda karanlıklar içinde: "Senden başka tanrı yoktur, Sen münezzehsin, doğrusu ben haksızlık edenlerdenim" diye seslenmişti."⁹⁸ Buna göre Hz. Yusuf kafir ve münafık değil zalim bir mümindir. Aynı şekilde Hz. Yusuf'un kardeşleri, "Ey Babamız! Suçlarımızın bağışlanmasını dile, bizler hiç şüphesiz suçluyuz" dediler."⁹⁹ Halbuki onlar kafir değil günahkardır. Hz. Peygamber hakkında, "Allah böylece, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlar...,"¹⁰⁰ buyrulmuş günahını yerine inkarını denmemiştir. Hz. Musa (as.) da kıptiyi öldürmesi dolayısıyla günah işlemiştir, fakat O bundan dolayı kâfir olmadı. 101

⁹⁵ İsra 17/36.

⁹⁶ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 30-31.

⁹⁷ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 30-31.

⁹⁸ Enbiya 21/87.

⁹⁹ Yusuf 12/97.

¹⁰⁰ Fetih 48/2.

¹⁰¹ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 62.

Mümin tevhitte ayrılmadığı sürece, bütün günahları da işlemiş olsa, yine Allah düşmanı olmaz. Çünkü düşman, düşmanına buğz ve nefret besler, ona noksanlık izafe eder. Oysaki mümin, büyük günah işlemiş de olsa Allah'ı her şeyden daha çok sever. Aynı şekilde mümin, ateşte yakılması ya da Allah'a iftirada bulunması durumuyla karşı karşıya kalsa ateşte yakılmayı tercih eder. Nasıl ki babasını seven çocuk bazen de ona isyan eder. Aynı şekilde mümin her ne kadar isyan etse de, Allah ona her şeyden daha sevgilidir. Şehvet gibi birçok şiddetli arzular üstün geldiği için, mümin bazen Allah'a isyan eder. Bir sultanın işini yapan vazifeli kimse, işini bırakırsa karşılığında çeşitli sıkıntılar yaşar. Serbest kalınca gücü yeterse işine tekrar döner. Aynı şekilde kadın, doğum esnasında çok büyük sıkıntılarla karşılaştığı halde, aradan zaman geçip iyi olunca çocuk istemesi buna benzer. 102 Mümin, Allah'a isyan ettiğinde, ameli her ne kadar taat ve rıza bakımından şeytana uyuyorsa da işlediği bu isyan ile şeytana uyan, onun rızasını isteyen ve ona yönelen kimse olmaz.103

Ebû Hanife göre Ehl-i kiblede olan günahkâr biri için şirkin dışında işlediği günahlardan dolayı Allah'ın onu mutlaka cezalandıracağına dair şahitlik edilmez. Günahların bir kısmının affedileceği bilinse de bunların hangisi olduğu bilinmez. Zîra Kuran-ı Kerim'de "Size yasak edilen büyük günahlardan kaçınırsanız, kusurlarınızı örter ve sizi şerefli bir yere yerleştiririz"104 buyrulmaktadır. Büyük günahların tamamı ya da başıslanacak kusurların hepsi bilinmez ama "Allah kendisine ortak koşmayı elbette başıslamaz, bundan başkasını dilediğine başıslar"105 ayetinin gereği Allah'ın şirkten başka bütün günahları affetmesi mümkündür. Bununla birlikte Yüce Allah'ın kimi affetmek isteyip kimi affetmek istemediği bilinmez.106

Allah'a şirk koşmanın dışında kul günahlardan hangisini işlerse işlesin, onun affı için dua etmek daha iyidir. Fakat ona beddua etmekle gü-

102 Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s.25.

103 Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 36.

104 Nisa 4/31.

105 Nisa 4/48.

106 Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 22.

nahkâr olunmaz. Bu, birisine karşı bir kötülük işleyen kimseye, beddua etmek yerine bağışlamanın daha iyi olması gibidir. Eğer bir kimse kendisi ile Allah arasında şirk koşmaksızın bir günah işlerse, ona merhamet edip şahadet hürmetine işlediği günahın affı için dua edilirse, bu daha iyidir. Eğer onun helak olması için “Yâ Rabbi, bu adamı günahından dolayı cezalandır,” şeklinde beddua edilirse, günaha girilmiş olur. Günahkâr kimse için Allah’tan af dilemek, iki sebepten dolayı daha faziletlidir. Birincisi, o kimse günahkâr da olsa mümindir. Öte yandan Allah’ın mutlak ceza vereceğini bildirdiği kimse için af dilenmesi de haramdır. Zira Allah cehenneme göndereceği kimseler için af dilenmesini yasaklamıştır. Allah’ın, azap edeceğini bildirdiği kimse için af istenmesi ve “Yâ Rabbi, sadece beni öldürme” demek gibi Allah’ın vaadinden dönmesinin istenmesi yasaklanmıştır. Zira Allah, Kur’an-ı Kerîm’de “Her insan ölümü tadacaktır,”¹⁰⁷ buyurmaktadır.¹⁰⁸

112
OMÜİFD

Şahadet kelimesine inananlar hakkında bağışlanmaları için dua etmek daha faziletlidir. Çünkü Allah’a itaat konusunda, şahadet kelimesini söylemekten daha faziletli bir şey yoktur. Allah’ın emrettiği tüm farzlar, bu şahadeti kabul ve tasdik açısından bir yumurtanın yedi kat gök ve yerler arasında bulunan şeylerle, karşılaştırılması gibidir. Nasıl ki şirk en büyük günah ise, şahadette en büyük sevaptır. Allah, şirkin ne kadar büyük bir günah olduğunu, hiç bir kötü amel için ifade etmediği bir şekilde belirtmiştir. “Şüphesiz şirk, büyük bir zulümdür.”¹⁰⁹ Allah bundan başka adam öldürme¹¹⁰ vb hiçbir kötü amel için, böyle bir ifadede bulunmamıştır.¹¹¹

Mümin işlediği günahı, azaba çekileceğini bilerek değil Allah’ın bağışlayacağını ümit ettiği ya da hastalık ve ölümden önce tövbe edeceğini düşündüğü için işler. Kişi kendisinden korktuğu halde yiyecek, içecek, harp, deniz yolculuğu vs. gibi şeyleri yapar. Eğer batmadan kurtulmak

¹⁰⁷ Al-i İmran 3/185.

¹⁰⁸ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve’l-Müteallim, s. 23.

¹⁰⁹ Lokman 31/13.

¹¹⁰ Bkz. Meryem 19/91; Hac 22/31.

¹¹¹ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve’l-Müteallim, s. 24.

ümidi olmasaydı insan hiçbir zaman deniz yolculuğu yapmazdı.¹¹²Ya da zafer ümidi olmasaydı, hiçbir zaman savaşmazdı. 113

Eğer Allah (cc) bir katili bağışlarsa, harama bir defa bakan kimsenin de affedilmeye daha çok layık olduğu bilinebilir. Bir bakıştan dolayı Allah azap ederse, öldürme fiilinden dolayı azaba çekmesi de daha uygundur. Zira Allah, "Allah katında en değerli olanınız, en çok takva sahibi olanınızdır,"¹¹⁴ buyurmaktadır. Şu halde bakma fiilini yapan, eğer adam öldürme fiilini işlememişse, katil olan kimseden daha fazla takvalıdır.¹¹⁵ Her ikisinin bağışlanması aynı seviyede değildir, büyük günah işleyen kimseye oranla, küçük günah işleyen bağışlanması daha çok ümit edilir. Bu durum denizde ve küçük nehirde yolculuk yapan iki kişiye benzer. Her ikisinin de boğulmasından endişe edildiği gibi ikisinin de kurtulması umulur. Bununla birlikte denizdeki kimseye oranla, küçük nehirdeki kişinin kurtulacağı daha çok ümit edilir. Aynı şekilde, büyük günah işleyen durumundan da, küçük günah işleyene oranla daha çok korkulur, küçük günah işleyen, büyük günah işleyene oranla affedilmesi daha çok ümit edilir. Her ikisinin affı ümit edildiği gibi her ikisinin de amellerine göre akıbetlerinden korkulur.

Allah, kulunu işlediği bir günahattan dolayı cezalandırır ya da onu bağışlar. Allah, kulunu işlemediği günah sebebiyle cezalandırmaz, kulun işlediği farzları da günahlarını da yazar. Mesela, bir kişi malının zekâtından, daha fazla vermesi gerekirken, az miktarda verdi. Bu durumda Allah o kimseyi verdiği miktardan dolayı değil, vermediğinden dolayı cezalandırır. Zekâtta verdiği miktarı ise o kişinin lehinde değerlendirir. Aynı şekilde bir kimse namaz kılar, oruç tutar, hacca gider ama adamda öldürürse, bu konuda iyilikleri hesaplanır, kötülükleri ise aleyhine yazılır. Yüce Allah şöyle buyurur: "Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler; kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir."¹¹⁶; "Birbi-

¹¹² Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s.25.

¹¹³ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 26.

¹¹⁴ Hucurat 49/13.

¹¹⁵ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 22

¹¹⁶ Bakara 2/286.

rinizden meydana gelen sizlerden, erkek olsun, kadın olsun, iş yapanın işini boşa çıkarmam.”¹¹⁷ “İşlediklerinizden başkasıyla karşılık görmezsiniz.”¹¹⁸; “Ancak işlediklerinizin karşılığını görmektesiniz”¹¹⁹; “Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür.”¹²⁰ “Kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür.”¹²¹; “Küçük ve büyük, hepsi satır satırdır.”¹²² Bu duruma göre, iyilik ve kötülükler az da olsa Allah tarafından yazılmaktadır. Nitekim Yüce Allah “Kıyamet günü doğru teraziler kurarız; hiçbir kimse hiçbir haksızlığa uğratılmaz. Hardal tanesi kadar olsa bile yapıları ortaya koyarız. Hesap gören olarak Biz yeteriz.”¹²³ buyurmaktadır. Bunların aksini söyleyen kimse Allah’ı zulümle vasıflandırmış olur. Hâlbuki Allah zulmetmeyeceği konusunda kullarına Kuran’da teminat vermiştir: “Yaptığınızdan başka bir şeyle cezalanmayacaksınız.”¹²⁴ ; “Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür.”¹²⁵ Ayetleri bu konuyu belirtmektedir. Nitekim Allah, iyiliklere karşılık verdiği için, kendisinin şekûr olduğunu ifade etmiştir. O, merhametlilerin en merhametlisidir. 126

114

OMÜİFD

İman büyük bir azaptan koruduğu için mümine fayda verir. İnkardan daha büyük günah olmadığı için en çetin ceza kâfirin azabıdır. Allah’ı inkâr etmeyen Mümin ise sadece emrettiği şeylerin bazılarında isyana girer. Allah ise bu kişiye yapmadığı şeyler için değil sadece işlediği şeyler kadar ceza verir. Bu durum, adam öldürmüş ama hırsızlık yapmamış birinin, hırsızlıktan değil sadece cinayet suçundan cezalandırılmasına benzer. Zira Yüce Allah, “İşlediklerinizden başkasıyla karşılık görmezsiniz,”¹²⁷ buyurmaktadır. Hastalığı küçük olan hastanın durumu daha az zararlıdır. Dünyada sıkıntı çekerek en şiddetli azaptan kurtulan

¹¹⁷ Ali İmran 3/195.

¹¹⁸ Yasin 36/54.

¹¹⁹ Tahrim 66/7.

¹²⁰ Zilzal 99/7.

¹²¹ Zilzal 99/8.

¹²² Kamer 54/53.

¹²³ Enbiya 21/47.

¹²⁴ Saffat 37/39.

¹²⁵ Zilzal 99/7.

¹²⁶ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve’l-Müteallim, s. 34.

¹²⁷ Yasin 36/54.

kimsenin durumu, iki türlü azap çeken kimseden daha kolaydır. Mümin de böyledir, eğer işlediği bir günah için azap çekerse, bu iki günah için çekeceği azaptan daha hafif olur.¹²⁸

Ebû Hanîfe'ye göre "Mümin zina edince, başından gömleğinin çıkarılması gibi, imanı da çıkarılır, sonra tevbe edince iman kendisine iade edilir"¹²⁹ rivayeti Kur'ân'a muhaliftir. Çünkü Allah; Kur'ân-ı Kerîm'de "Zina eden kadın ve erkeğin.." ¹³⁰ âyetinde her ikisinden de iman vasfını kaldırmamıştır. Aynı şekilde, "Sizden zina eden iki kimseye..." ¹³¹ âyetinde Allah "sizden" kaydı ile Müslümanları kastetmektedir. O halde Kur'an-ı Kerim'in hilafına, Hz. Peygamber'den hadis rivayet eden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tekzip etmek demek değildir.¹³² Aynı şekilde "Allah, içki içen kimsenin kırk gün ve kırk gece kıldığı namazı kabul etmez,"¹³³ rivayetinin açıklaması da bilinmemektedir. Başka bir ifadeyle haksız yere birisini öldüren, hırsızlık ve facirlik yapan, günah işleyen, zina eden, içki içip sarhoş olan kişi günahkâr mümindir, kâfir değildir. Bu durumda olanlar işlediklerinden dolayı cehennemde azaba uğrarlar, fakat imanları sebebiyle cehennemden çıkarılırlar. ¹³⁴

Ebû Hanîfe'ye göre Allah'a ortak koşmamak, inkâr etmemek ve helal saymamak şartıyla günah işleyen bir mümin kâfir sayılmaz. Günah işlediği halde tövbe etmeden ölen müminin durumu Allah'ın dilemesine bağlıdır. Allah dilerse bağışlar ya da cezalandırır. Hakkında kesin bilgi sahibi olunmayan konularda soruların için en doğrusunu Allah bilir demek daha uygundur. Bu anlamda irca Allah'ın öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur diyen meleklerin yaptığı bir iştir. Hangi günahların bağışlanacağı bilinmez.

¹²⁸ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 39.

¹²⁹ Tirmizi, "İman" 15; Ebu Davud, "Sunne" 15.

¹³⁰ Nur 24/1.

¹³¹ Nisa 4/16.

¹³² Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 33.

¹³³ Tirmizi, "Eşribe", 1.

¹³⁴ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s.53.

Sonuç

İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin akaidle ilgili beş eserinde iman ve imanla ilişkili temel kavramların incelendiği bu araştırmada elde edilen bilgileri şöyle değerlendirmek mümkündür: Ebû Hanife eserlerinde imanı Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kaza ve kadere inanma şeklinde tanımlarken aynı zamanda hiç kimsenin kendi fiillerini yaratamayacağına inanmayı da vurgulamıştır. O'na göre imanın asıl mahalli kalptir, dil ile ikrar kişinin insanlar tarafından mümin olarak kabul edilmesi yönüyle önemlidir. İman, sadece tasdik ve amel yönünden artıp eksilebilir, imanda istisna da olmaz. İman ilk dönemlerde nasıl tanımlandıysa günümüzde de aynı şekilde tanımlanır. Kuran'ın bazı ayetlerinde mümin kavramı zalim, günahkar ve asi sıfatları ile birlikte kullanıldığına göre iman ile amel farklı şeylerdir. Günah işleyen ya da farzlarından birini terk eden mümin helal saymadığı sürece kâfir sayılmaz. Günah işlediği halde tövbe etmeden ölen mümini Allah dilerse bağışlar dilerse cezalandırır. Ebû Hanife iman konusunda belirlediği bu önemli prensipler ile günümüze kadar gelen ehl-i sünnet anlayışının temelini oluşturmuştur.

116
OMÜİFD

Ebû Hanife'ye göre insanlar iman ve küfrü Allah'ın zorlaması ile değil kendi iradeleriyle tercih ederler. İmanda Allah'ın yardım etmesi inkârda ise yardımını kesmesi söz konusu olabilir. İman ve inkar konusunda insanların söylediklerine, kıyafet ve ibadetlerine göre hüküm verilmelidir. Bu kişilerin gerçekte Allah katında farklı bir durumda olmaları herhangi bir cezayı gerektirmez. Nimetleri inkar etmek, Allah'ın izni olmadan birisinin fayda veya zarar vereceğine inanmak kişiyi inkâra götürür. Kuran'da açık ayetle anlatılan konulardan şüphe eden, namaz ve oruç gibi ibadetlerin farz olduğunu inkar eden kişi de kafir olur. Allah şirkten başka bütün günahları bağışlayabilir ancak O'nun kimi bağışlayıp kimi affetmeyeceği bilinmez. Allah'ın mutlaka cezalandıracağını bildirdiği kimse için af dilenmesi haramdır. Hz. Peygamber'den Kuran'a aykırı hadis rivayet eden bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i tekzip etmek anlamına gelmez. Ebû Hanife küfür ve günah kavramları hakkındaki bu

görüşleriyle önemli ölçüler belirlemiş günümüze kadar pek çok ehl-i sünnet âlimine de bu konuda rehberlik etmiştir.

Netice itibariyle iman ve imanla ilişkili amel, günah ve küfür gibi temel kavramlar hakkında yaptığı bu açıklamalar neticesinde İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin ehl-i sünnet akaidinin oluşmasında çok önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Ebû Hanife'nin iman ve imanla ilgili temel kavramlara yönelik belirlediği ölçüler isabetli olması yanında kendi içinde tutarlıdır. Pek çok kelimelerin rehberlik eden Ebû Hanife ehl-i sünnet inancının sistemli hale gelmesinde büyük katkıları olan önemli bir kelimedir.

Kaynakça

- Abdülhalîm el-Cündî, Ebû Hanîfe Batalü'l-Hürriyye ve't-Tesâmüh fi'l-İslâm, Kahire 1966
- Bardakoğlu, Ali, "Ebû Hanife", DİA, İstanbul 1994, X, 143-145.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi, el-Usûlü'l Münife li'î İmâm Ebî Hanîfe, Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri, nşr. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Kahire 1949
- Bezzâzî, Muhammed b. Şihâb, Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s.136-139
- Brockelman, C., GAL, (Ar), Târihu'l-Edebi'l-Arabî, Kahire 1983, III, 235-245
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim, İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire 1938
- Ebû Zehra, Muhammed, Ebû Hanîfe Hayâtühû ve Asruhû-Ârâ'ühû ve Fıkhu, Kahire 1947
- El-Bağdâdî, Ebu Muhammed b. Gânim, Mecmaü'd-Damânât fi Mezhebi'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân, Beyrut 1987
- el-Hârizmî, Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s. 51-59
- Hatib el-Bağdâdî, Tarihu Bağdâd, Beyrut ts. XII, 324-330
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân, nşr İhsan Abbas, Beyrut 1968, II,163-164

- İbn Sa'd, Muhammed, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1968, s. VI, 368-369
- İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed, el-Kâmil fi't-Târih, Beyrut 1979, X, 325-326
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak et-Fihrist, nşr. Rıza Teceddüt, Tahran ts., s. 255-256
- J.Schacht, "Abu Hanife al-Numân", The Encyclopadia of İslam, Leiden 1954, I, 123-124
- Sezgin, Fuat, GAS (Ar.) Târihu't-Turâsi'l-Arabî, Riyad 1403, I/3 s. 31-50
- Uzunpostalcı, Mustafa "Ebû Hanife", DİA, İstanbul 1994, X, 131-138.
- Uzunpostalcı, Mustafa, Ebû Hanife'nin Hayatı ve İslâm Fıkıhındaki Yeri Konya 1986 (doktora tezi, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Vehbî Süleyman Gâvecî, Ebû Hanife en-Numan İmâmü'l-Eimmeti'l-Fukaha, Dımaşk ts.
- Vehbî Süleyman Gâvecî, Ebû Hanife en-Numan, s. 45-64. Şibay, Halim Sabit, "Ebû Hanife", İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1940, IV, 20-28
- 118 Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Hanife", DİA, İstanbul 1994, X, 138-143.
- OMÜİFD Zehebî, Muhammed b. Ahmed, Menâkıbü Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. Hasan, Kahire 1366
- Zehebi, Muhammed b. Ahmed, Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ, Beyrut 1985, VI 394-400



ملكية المعادن في الفقه الإسلامي

احمد السعدي*

Ownership of Metals in the Islamic Jurisprudence

Abstract: According to most of the Maliki Doctrine, metals are owned by the state. This is closer to the right because it agrees with the general instructions of Islam and it depends on the public benefit that does not disagree with any text or stand against an Islamic principle. This decision that most of the Maliki agrees with does not mean, in anyway, that the State or the Sultan has the right to nationalize people's properties or eat it up unjustly. Rather it means, just as the Maliki says, these metal items are not parts of the earth on one hand and it is a benefit proved to be for public domain on the other hand. This does not allow anybody to eat up people's properties unjustified in anyway and the Sharia rules oblige the ruler to offset those in whose lands metals have been discovered because it is a right that no Muslim would ever debate.

Key Words: ownership of metals, Sharia, Maliki.



* Yrd. Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı ABD.

خلاصة المقال: المعادن ملكٌ للدولة على الراجح من مذهب المالكية ؛ و هو الأقرب للصواب ؛ لأنه متفق مع التوجيهات العامة للشريعة الإسلامية ، و يعتمد على المصلحة المرسله التي لا تعارض نصاً ولا تصادم مبدأً شرعياً . و هذا الحكم الذي ذهب إليه المالكية لا يعني مجال حقِّ الدولة أو السلطان في تأميم أملاك الناس وأكلها بالباطل ، إنما كما قال المالكية . هذه الأجزاء المعدنية ليست من جنس الأرض من جهة ، وهي فائدة ثبت الدليل على عموميتها ملكيتها من جهة أخرى . وهذا لا يبيح مجال أن تؤكل أموال الناس بالباطل . و القواعد الشرعية تحتم على الحاكم تعويض من ظهر المعدن بأرضه إذ هو حق لا يماري فيه مسلم



ملكية المعادن في الفقه الإسلامي

تقديم

يحاول كثير من الناس أن يجعلوا من كل بدعة مستحدثة مبدأً له جذوره في الإسلام، فكلما ظهرَ مذهبٌ اقتصاديٌّ أو فرضية سياسية أو نظرية علمية حاول تطويع الإسلام لهذا المستحدث ، وكان الإسلام مادةً هلاميةً تتكيف حسب الأهواء والمستجدات في كل آن وحين ، لذلك كثيراً ما نسمع باشتراكية الإسلام وديمقراطية الإسلام ، وكثيراً ما نقرأ بجذور التطور في التراث العربي ، ومرتكزات البنيوية في التفكير الفلسفي الإسلامي وهكذا . والحقيقة أن السبورة في هذا المستراد خطرٌ جسيم وخطأ لا يُعْتَفَر .

إن من أهم خصائص الإسلام أنه مبدأ إلهي أو وضع رباني يمتاز من سائر المذاهب والاتجاهات بصفته الإلهية . وهو حاكم لا محكوم . وهو ثابت لا متغير . مجموعة من الحقائق من بها خالق الإنسان عليه ليعرف الطريق الأمثل في مسيرته الدنيوية فيقف على المحجة البيضاء ، والسبيل السوي .

ونظراً لهذا الاتجاه الذي نعتقد جازمين خطأه كان لا بد من الوقوف على الموقف الإسلامي الصحيح من كل مُسْتَحْدَثٍ يحاول تطويعه قهراً أو تطويع الإسلام له ، ولعل من المواضيع الأبرز في هذا المضمار حدود الملكية الفردية في الإسلام ، وموقفه من الملكيات الجماعية والأموال المعترية أموالاً عامة . وفي هذا الموضوع يظهر بحث ملكية المعادن أهم نقطة مثارة تتنازعها الأصول وتختلف في أدلتها الأنتظار .

وقد حاولت جاهداً أن أفق على أقوال الفقهاء المتقدمين وأدلتهم من الكتاب والسنة والمعقول مقارناً بينها ، محاولاً أن أنبئ على ما أراه أقرب إلى الدليل دون نظر إلى تفكير حديث أو مذهب مبتدع . وكان منهجي في البحث التحقيق في المصطلحات ومدلولاتها لغة وشرعاً والتأكيد على تغير هذه المدلولات مما يؤثر في إطلاق الأحكام ، ثم عرض المذاهب المختلفة مستقلة عن الأدلة ومقارنة عند الحاجة بالمقابلات

المعاصرة للمعاملات المتعلقة بها . ثم بيان الأدلة المختلفة مع تخرجها وبيان درجة الاحتجاج بها سواء من حيث الثبوت أو الدلالة ، ثم أختتم ذلك ببيان الأقرب إلى روح التشريع وأدلته العامة والخاصة .

أما الخطة فقد كانت على النحو التالي :

أولاً - تقديم : وفيه حديث عن أهمية البحث وخطته العامة .

ثانياً - المبحث الأول : وتحدثت فيه عن تعريف الملكية ، والمعادن ، وأنواعها ، وقسمته إلى أربعة مطالب :

المطلب الأول - في تعريف الملكية والعلاقة بينها وبين المال .

وتحدثت فيه عن معنى الملكية لغة واصطلاحاً ثم عن تعريف المال لغة واختلاف الحنفية عن الجمهور في تعريفه اصطلاحاً منبهاً إلى العلاقة الوضعية بين الملك والمال .

المطلب الثاني - في أنواع الملكية .

ونبهت فيه بإشارة سريعة إلى أنواع الملكية في التقسيمات المشهورة عند الفقهاء ثم أكدت على أنواع الملكية بالاعتبارات الحديثة وتنبهات الفقهاء القدامى إلى هذه الأنواع موضحاً الفرق الكبير بين ملكية الدولة والملكية العامة في المقياس الإسلامي وأن عدم انتباه بعض المعاصرين إلى ذلك كان سبباً في أخطاء جسيمة في توضيح مذاهب الفقهاء المتقدمين . المطلب الثالث - في تعريف المعدن والعلاقة بينه وبين الركاز .

عرفت فيه المعدن لغة واستعمالات الفقهاء له ثم عرفت الركاز لغة وبينت اختلاف الفقهاء في مدلوله وأدلة كل فريق مبيناً الأقرب إلى اللغة والأدلة .

المطلب الرابع - في أنواع المعادن .

أشرت فيه إلى مختلف التقسيمات الفقهية وأكدت على أشهر تقسيمين لتأثيرهما في بيان الحكم فقسمت المعادن أولاً بحسب طبيعتها ثم ثانياً بحسب المؤنة في استخراجها وذكرت أخيراً أن الأسهل لبحث مذاهب العلماء هو بيان مواقفهم من ملكية المعادن في الأراضي المملوكة أولاً وفي الأراضي الموات ثانياً .

ثالثاً - المبحث الثاني : وفيه بيان مذاهب العلماء في ملكية المعادن المستخرجة من الأراضي المملوكة :

وقسمته إلى مطلبين :

المطلب الأول - في مذاهب العلماء .

بينت فيه بادئ ذي بدء مذاهب العلماء في المعادن الموجودة في الأراضي المملوكة للدولة ونهبت إلى ضرورة التمييز بين موقف المالكية من ملكية المعادن بشكل عام وموقف الفقهاء الآخرين مذكراً بما وقع لبعض المعاصرين من عدم تمييز بين الموقفين وذكرت بعد ذلك مذاهب العلماء في ملكية المعادن المستخرجة من الأراضي المملوكة للأفراد .

المطلب الثاني - في الأدلة :

ذكرت فيه بالتفصيل أدلة كل مذهب في ملكية المعادن التي تعود أراضيها لملكية أفراد من المجتمع من السنة والمعقول ثم بحثت في الترجيح هذه الأدلة بالمقاييس الأصولية المعروفة محاولاً بيان مدرك كل مذهب لأخلص في النهاية إلى ما يمكن أن يكون الراجح في الموضوع.

رابعاً - المبحث الثالث : بحثت فيه ملكية المعادن في الأراضي التي لا تتبع لملك خاص ولا لملك دولة وقسمته إلى مطلبين :

المطلب الأول - في مذاهب العلماء

بحثت فيه بداية عن ملكية المعادن في الأراضي الصلحية ومذاهب العلماء في ذلك بليجاز ثم تحدثت عن موات دار الإسلام فذكرت مذاهب العلماء فيها منبهاً على بعض ما يتفق منها مع السياسات المستحدثة .

المطلب الثاني - في الأدلة :

حيث عرضت لدليل كل مذهب مع تفصيل في الأدلة النقلية ثم درست هذه الأدلة منبهاً إلى ما هو أقرب لروح التشريع وأدلته العامة .

خامساً - خاتمة : وفيها خلاصة عامة لما تقدم بحثه .

والله أسأل أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم ، وأن يجزي كُلاً من أسدى إليّ معروفاً أو نبهني على نقطة في هذه المسيرة العلميّة خير الجزاء ، والله الموفق وهو يهدي السبيل ...

المبحث الأول

في تعريف الملكية والمعادن وأنواعها

المطلب الأول - تعريف الملكية والعلاقة بينها وبين المال :

الملكية لغة : مصدر صناعي من الملك .

قال في القاموس : ملكه يملكه ملكاً وملكته وملكته : احتواه قادراً على الاستبداد به .

والمقصود من الاستبداد: الانفراد بالتصرف .

وعليه فالملك = الملكية (لغة) = "حيازة المال مع القدرة على التصرف به".

وهو قريب من المعنى الشرعي حيث الملكية "اختصاصُ بالشيء يَمَكِّنُ صاحبه من التصرف به ابتداء ما لم يوجد مانع من التصرف".

والاختصاص يفيد أنَّ الملكية تمنع الغير من التصرف ، والتصرف أشمل من الانتفاع حيث يشمل القدرة على البيع والهبة إضافة للاستعمال والاستغلال . وقيد _ابتداء_ يفيد إخراج الوكيل حيث يجوز له التصرف وليس بمالك . والقيد الأخير _ما لم يوجد مانع من التصرف_ ليخرج نحو المحجور عليه حيث يملك ولا يتصرف⁽¹⁾ .

أما المال لغة : فهو ما يُملِكُ من كلِّ شيء ، أي ما يقع عليه الملك⁽²⁾ .

واصطلاحاً : عرفه الحنفية بأنه ما يميل إليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع³ .

أما تعريف ابن عابدين للمال بأنه ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة⁴ فمنتقد بما يتسارع إليه الفساد إذ الفواكه والخضار مال بالإجماع ولا يمكن إدخارها .

وعلى كلِّ فمراد الحنفية أنَّ المال لا يطلق إلا على الأعيان وقد نقل ابن عابدين عن التلويح القول : "والتحقيق أن المنفعة ملك لا مال ؛ لأن الملك ما من شأنه أن يُتَصَرَّفَ فيه بوصف الاختصاص ، والمال ما من شأنه أن يُدَخَّرَ للانتفاع وقت الحاجة"⁽⁵⁾ أما المال عند الجمهور فيشمل المنافع والحقوق إلى جانب الأعيان .

وبالنظر إلى ما سبق نجد أن الحنفية يجعلون الملك أعمَّ من المال إذ الملك يشمل المنافع والحقوق إضافة للمال = الأعيان كما هو اصطلاحهم ، بينما كلُّ ما يملكُ يسمَّى مالاً عند الجمهور ، وهو مرادف بذلك للمعنى اللغوي .

المطلب الثاني - أنواع الملكية :

(1) ر: السبوي ، الأئسياء والنظائر ، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي / دار الكتاب العربي / ط 2 = 1993م . ص 518 - 519 ، سعدي أبو جيب ، القاموس الفقهي / دار الفكر / ط 1 = 1982م . ص 340 ، د. رفيع يونس المصري ، أصول الاقتصاد الإسلامي / دار القلم / ط 2 = 1993م . ص 35.

(2) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط / ت: نعيم عرقسوسي / ط 2 = دون تاريخ . مادة "مول" .

(3) المادة 126 من مجلة الأحكام العدلية . و ينظر : ابن عابدين ، رد المختار على الدر المختار ، ت: عادل معوض / دار الكتب العلمية / ط 1 = 1994م . 501/4 .

(4) المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

(5) ابن عابدين ، رد المختار على الدر المختار ، ت: عادل معوض / دار الكتب العلمية / ط 1 = 1994م . 10/7 ، وينظر : د.

وهبة الزحيلي ، الفقه الإسلامي وأدلته ، دار الفكر ، دمشق ، ط: 3 ، 1989 م . 40/4 فما بعد ، سعدي أبو جيب ، القاموس الفقهي 344 .

قد يكون الملك تاماً وهو ملك الشيء مع منفعته ، وقد يكون ناقصاً بأن يكون ملكاً للعين وحدها أو للمنفعة وحدها . فالمستأجر مثلاً يملك المنفعة والورثة بعد موت المؤجر يملكون العين المؤجرة دون منفعتها حتى تنتهي فترة الإجارة ، وهذا هو التقسيم المشهور للملك عند المتقدمين .

وعندما ظهرت المذاهب الاقتصادية الحديثة وأكدت على التفريق بين الملكية العامة والملكية الخاصة واختلفت فيما بينها في مدى كُلِّ منها أوضح الفقهاء المسلمون موقف الشريعة الإسلامية من هذا التفريق . لكن الناظر في كلام السلف من الفقهاء يدرك أنهم ميزوا بين ثلاثة أنواع من الملكية فصلها فيما يلي :

أولاً - الملكية الخاصة : وهي ملكية الأشخاص سواء كانوا أفراداً أو أشخاصاً اعتباريين (كالشركات مثلاً) . وقد أقر الإسلام الملكية الخاصة وحماها ودعا إلى تميمتها بشرط أن يكون اكتسابها من الطرق المشروعة ، وألا تتعارض مع المصلحة العامة للمجتمع ضمن سلم الأولويات وميزان المقاصد الشرعية⁽⁶⁾ .

ثانياً - الملكية العامة : وهي ملكية جماعة المسلمين _ أو الناس _ للأموال التي لا يجوز للأفراد ولا للدولة التصرف برقبتهما أو الاستفراد بمنفعتهما إذ المالك لهذه الأموال المجتمع ككل ، يشترك فيها مجموع الناس شركة إباحة ولا يجوز التصرف بها ببيعاً ولا إقطاعاً ولا هبة . ولا يجوز للدولة هنا إلا تنظيم الاستفادة منها إن كان ثم ضرورة لذلك⁽⁷⁾ .

ومن صور هذه الملكية الشوارع والطرق والغابات والأسواق والأنهار ... والأصل في هذه الملكية حديث رسول الله ﷺ "المسلمون شركاء في ثلاث : الماء والكلا و النار"⁽⁸⁾ ويقاس عليها ما في معناها .

ثالثاً - ملكية الدولة : وهي ما يطلق عليه فقهاً "بيت المال" ، وموارده الجزية والخراج والفيء والعشور ... ومصارفه لمصالح المسلمين وينظر الإمام في بيت المال بالمصلحة . وملكية الدولة ملكية كسائر ملكيات الأفراد تخولها الشراء والبيع والإجارة ...

(6) رَ د. القرضاوي ، ملامح المجتمع الإسلامي الذي ننشده ، مؤسسة الرسالة ، ط:1 ، 1996 م . 221-224 .

(7) رَ : الماوردي ، الحاوي الكبير ، ت : علي معوض و عادل عبد الموجود ، دار الكتب العلمية ، ط: 2 ، 1994 م . ج 476/7 - 497 ، ابن قدامة ، المغني و معه الشرح الكبير ، دار الفكر - لبنان ، ط: 1984م ، ج 175/6 .

(8) رواه أبو داود [سنن أبي داود ، ت : عزت عبيد الدعاس ، نشر محمد علي السيد ، ط: 1969م] (3477) عن رجل من قرن ، وأحمد [المسند ، ت: أحمد شاكر و حمزة الزين ، دار الحديث - القاهرة ، ط: 1 ، 1995م] (22977) وقال فيه المحقق حمزة الزين : إسناده صحيح . ونحوه عن ابن عباس عند ابن ماجه [سنن ابن ماجه ، ت : فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي ، دون تاريخ] (2472) ، وفي الروايات الثلاث مقال ، لكن روى ابن ماجه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال "ثلاث لا يمتنع : الماء والكلا و النار" وهو حديث صحيح ، ينظر : الشوكاني ، نيل الأوطار ، تقديم د. وهبة الزحيلي ، دار الخير ، ط: 1 ، 1996 م . ج 345/3 .

ولا بد من الانتباه على الفارق بين ملكية الدولة والملكية العامة مما لا يعيره الاقتصاديون اليوم أي أهمية إلا أنه في الإسلام له قيمة كبرى خاصة في مثل بحثنا _بحث ملكية المعادن_ وقد وقع كثير من الباحثين المحدثين في خطأ جسيم حين لم يحسنوا التفريق بين الملكيتين حيث تحدثوا عن الاتجاهات الفقهية في ملكية المعادن .

ومن أوضح نصوص الفقهاء التي تؤكد على هذا التفريق ما نقله السيوطي رحمه الله عن السبكي في شرح المنهاج حيث قال : "ومما عظمت به البلوى اعتقاد بعض العوام أن أرض النهر ملك بيت المال وهذا أمر لا دليل عليه وإنما هو كالمعادن الظاهرة لا يجوز للإمام إقطاعها ولا تملكها ... ولو فتح هذا الباب لأدى أن بعض الناس يشتري أنهار البلد كلها ويمنع بقية الخلق عنها فينبغي أن يشهر هذا الحكم ليحذر⁽⁹⁾ من يقدم عليه كائناً من كان ، ويحمل الأمر على أنها مبقاة على الإباحة كالموات وأن الخلق كلهم مشتركون فيها ... وليس للسلطان تصرف فيها بل هو وغيره فيها سواء"⁽¹⁰⁾ .

وممن تنبه من المعاصرين على ذلك الدكتور رفيق المصري حيث قال : "إن تقسيم الملكية تقسيماً ثنائياً إلى ملكية خاصة وملكية عامة (ملكية دولة) أمر لا يصعب فهمه على الناس ، أما تقسيم الملكية تقسيماً ثلاثياً إلى ملكية خاصة وملكية عامة وملكية دولة ، فأمر أدق ، يحتاج فهمه مزيد تأمل ، ومع أن التمييز بين الملكية العامة وملكية الدولة أمر دقيق إلا أنه ينبني عليه نتائج خطيرة ، فالدولة ، كما ذكرنا ، لها حق التصرف بملكية الدولة دون الملكية العامة"⁽¹¹⁾ وسنجد أن الدكتور المصري رغم تأكيده هذا لا يميز بين الملكيتين في بحث المعادن .

المطلب الثالث - تعريف المعدن والعلاقة بينه وبين الركاز :

المعدن اسم مكان من العدن = الإقامة ، والمراد المكان الذي أقامه الله فيه ومنه المعادن أي أماكن الثروات الباطنية . ثم أطلق المعدن على الثروات نفسها من باب إطلاق اسم المكان وإرادة ما فيه على سبيل المجاز المرسل .

قال في اللسان "عَدَنَ فلان بالمكان يعِدُن ويعُدُنْ وعدناً وعدُوناً : أقام .. ومركز كل شيء : معدنه . وجنات عدن منه ، أي جنات إقامة ، ومعدن الذهب والفضة سمي معدناً لإنبات الله فيه جوهرهما وإثباته إياه في الأرض حتى عَدَنَ ، أي ثبت فيها . قال الليث : المعدن كل شيء يكون فيه أصله ومبدؤه ... وفي حديث بلال بن الحارث أنه أقطع معادن القبيلة ، المعادن : المواضع التي يستخرج منها جواهر الأرض"⁽¹²⁾ .

(9) في المطبوع ليحضر والظاهر ما أثبتته .

(10) السيوطي ، الحاوي للفتاوى ، دار الكتب العلمية ، ط:2 ، 1975 م . ج 1/135 .

(11) رفيق المصري ، أصول الاقتصاد الإسلامي ص48-49 ، وينظر : د. غازي عنابة ، الأصول العامة للاقتصاد الإسلامي ، دار الجيل - بيروت ، ط:1 1991 م . ص310 ، محمد مهدي الأصفى ، ملكية الأرض في الإسلام ، نشر توحيد ، 1409 هـ . ص16 .

(12) ابن منظور ، لسان العرب ، ت: أمين عبد الوهاب و محمد العبيدي ، دار إحياء التراث ، ط:1 ، 1996 م . مادة "عدن" .

وهذا المعنى اللغوي للمعدن (الثروات الباطنية = جواهر الأرض ، وأماكنها) هو المعنى المستعمل والمراد عند الفقهاء . قال صاحب تحفة المحتاج : "المعدن هو حقيقة البقعة التي أودعها الله تعالى جوهرأً ظاهراً أو باطنأً سميت بذلك لعدون أي إقامة ما أثبتته الله فيها ، والمراد ما فيها" (13) .

وقال ابن عابدين "وأصل المعدن : المكان ، ثم اشتهر في نفس الأجزاء المستقرة التي ركبها الله تعالى في الأرض" (14) .

أما الركاز فهو من الركز أي الغرز : قال في اللسان : "رَكَزَهُ يَرْكُزُهُ رَكْزاً إذا دَفَنَهُ" وقد عرض لقولي الفقهاء فيه ثم قال : "وهذان القولان تحتلها اللغة لأن كلاً منهما مركز في الأرض أي ثابت" (15) والقولان اللذان أشار إليهما هما قولان مختلفان لأهل العراق ولأهل الحجاز كما نقل عن أبي عبيد ، فأهل العراق ومنهم الحنفية_ فذهبوا إلى أن الركاز هو المعدن وقد يطلق على الكنز . قال الكاساني رحمه الله "فالمستخرج من الأرض نوعان : أحدهما يسمى كنزاً وهو المال الذي دفنه بنو آدم في الأرض والثاني يسمى معدناً وهو المال الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلق الأرض والركاز اسم يقع على كل واحد منهما إلا أن حقيقته للمعدن واستعماله للكنز مجازاً" (16) .

أما الجمهور_ من غير أهل العراق_ فذهبوا إلى أن الركاز هو الكنز بل زعم ابن حزم رحمه الله أنه لا خلاف بين أهل اللغة في أن الركاز دفن الجاهلية فقط وأنه لا يطلق على المعدن (17) وقد قدمت أن ابن منظور بيّن جواز الوجهين في العربية .

ويتعلق ببيان معنى المعدن والركاز أحكامٌ عدة ، لذا استدل كلُّ من الفريقين لمذهبه ، فالحنفية ومعهم أهل العراق قالوا : إن العرب تقول : أركز الرجل إذا أصاب ركازاً ، وهي قطع من الذهب تخرج من المعدن مما يدل على أن استعمال الركاز في المعدن هو الحقيقة (18) . وردّ عليهم الجمهور بحديث

(13) ابن حجر الهيتمي ، تحفة المحتاج وحواشي الشرواني والعبادي المكتبة الإسلامية - رياض الشيخ ، دون تاريخ . ج 43/8 .

(14) ابن عابدين ، رد المحتار على الدر المختار 255/3 . وعرفه صاحب كشف القناع 54/2 بأنه كل متولد في الأرض من غير جنسها ليس نباتاً ، وبذلك يشمل الماء ، وينظر : ابن قدامة ، المغني 616/2 .

(15) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة "ركز" .

(16) الكاساني بدائع الصنائع ، ت: عدنان درويش ، دار إحياء التراث العربي ، ط:1 ، 1997 م . ج 190/2 ، وينظر : الزيلعي ، تبيين الحقائق ، دار المعرفة - لبنان ، مصورة عن البولاقية ، 1413 هـ . ج 287/1 ، السمرقندي ، تحفة الفقهاء ، ت: محمد المنتصر الكتاني ، وهبة الزحيلي ، دار الفكر ، دون تاريخ . ج 1-668/2 .

(17) ابن حزم ، المحلى ، دار الأفاق الجديدة - بيروت ، دون تاريخ . ج 109/6 وينظر : سحنون عن ابن القاسم عن الإمام مالك ، المدونة ، ت : أحمد عبد السلام ، دار الكتب العلمية ، ط:1 ، 1994 م . ج 339/1 ، ابن رشد الحفيد ، بداية المجتهد ، ت:

ماجد الحموي ، دار ابن حزم ، ط:1 ، 1995 م . ج 511/2 ، الشوكاني ، نيل الأوطار 462/2 .

(18) نيل الأوطار: الموضوع السابق ، وينظر : ابن منظور ، لسان العرب ، مادة ركز .

"والمعدن جبار ، وفي الركاز الخمس"⁽¹⁹⁾ فلما عطف p الركازَ على المعدن تبيّن أنهما متخالفان إذ العطف يقتضي المغايرة⁽²⁰⁾ .

وقد ردّ الزيلعي_ صاحب تبيين الحقائق _ على الجمهور بجوابٍ ضعيف ، واستشهد له بحديث أبي هريرة أنّ النبي p فسّر الركاز بالذهب الذي خلقه الله في الأرض يوم خلقت ، ثم صححه . والحقيقة أنّ حديث البيهقي عن أبي هريرة في تفسير الركاز حديثٌ ضعيف لا تقوم به حجة كما نبّه عليه محشيه ، وكما ذكر الحافظ رحمه الله⁽²¹⁾ . إلا أنّ الكمال بن الهمام رحمه الله أجاب على حديث الجمهور بجوابٍ قويّ نقله عنه الشبلي في حاشيته على تبيين الحقائق حيث قال : "والركاز يعمّ المعدن والكنز على ما حققناه فكان إيجاباً فيها ، ولا يتوهم عدم إرادة المعدن بسبب عطفيه عليه بعد إفادة أنه جبار أي هدر لا شيء فيه ، و إلا لتناقض ... إذا المراد به أنّ إهلاكه أو الهلاك به للجابر الحافر له غير مضمون" . ويدل على صحة ما ذهب إليه أن الجمهور قالوا بزكاة المعدن ولو كان جباراً أي لا شيء فيه لما أوجبوا فيه الزكاة⁽²²⁾ . وعليه فعنى الحديث أن هلاك المعدن بيد العامل لا شيء فيه ، ولكن إذا استخرج المعدن سالماً وجبت فيه الزكاة⁽²³⁾ .

والخلاصة أن منشأ الخلاف هو في مُسمى الركاز⁽²⁴⁾ ، وظاهر الأخبار تدل على أنّ النبي p قد فرّق بين الركاز والمعدن ، وإذا كانت اللغة تحتل ذلك فالأولى أن يحمل على ما هو الظاهر ، والله أعلم.

المطلب الرابع - أنواع المعادن :

قد تُستخرجُ المعادنُ من البرِّ وقد تُستخرجُ من البحر ، وقد توجدُ في أرض مملوكة وقد توجد في أرض غير مملوكة ، وقد تكون هذه الأرض من دار الإسلام أو من دار الكفر أو من دار الصلح ، وللفقهاء في ذلك كله تفصيلاتٌ واختلاف . إلا أنّ التقسيمَ الأساسي للمعادن إنما هو بحسب طبيعتها أو بحسب ظهورها ، والمؤنة اللازمة في استخراجها .

أولاً - تقسيم المعادن بحسب طبيعتها :

1) معدن جامد (مستجد) : وقد قسمه الحنفية إلى قسمين :

(19) رواه البخاري [صحيح البخاري ، ت : د. مصطفى البغا ، دار العلوم الإنسانية ، ط:2 ، 1993م .] (1428) ، مسلم [صحيح مسلم ، ت: فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ .] (1710) .

(20) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتب العلمية ، 1993 م . ج 209/2 ، الشوكاني ، نيل الأوطار: الموضع السابق .

(21) الشبلي ، حاشية على تبيين الحقائق ، ج 288/1 ، ابن حجر العسقلاني ، تلخيص الحبير ، دار المعرفة - بيروت ، ت: عبد الله يماني ، دون تاريخ . ج 182/2 ، ابن حزم ، لمحلى 109/6 .

(22) حاشية الشبلي ، الموضع السابق .

(23) ر: الرزكني ، شرح مختصر الخرقى ، ت: عبد الله الجبرين ، مكتبة العبيكان ، ط:1 ، 1993 م . ج 509/2 .

(24) ابن رشد الحفيد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد 511/2 .

الأول - ما يقبل السحب والطرق : وهو بعبارتهم "ما يذوب بالإذابة وينطبع بالحيلة" كالذهب والفضة والحديد والنحاس ... ولاشك أن هذا النوع له قيمة مالية عالية نظراً للحاجة إليه ولقوائده المختلفة . ولذا أوجب فيه الحنفية حقاً للدولة دون سائر الأنواع كما سنرى .

الثاني - ما لا يقبل السحب والطرق : ما لا يذوب ولا ينطبع بالحيلة كالجص والبللور وما يسمى بالأحجار الكريمة . وهذا يشبه الحجر فكأنه من جنس الأرض لذا لم يوجب الحنفية فيه شيئاً .
(2) معدن مائع : كالنفط وضابطه عند الحنفية أن يكون سائلاً بينما أطلق عليه الحنابلة اسم المعدن الجاري وهو يشمل عندهم الملح أيضاً لأنه إذا أخذ منه شيءٌ خَلَفَهُ غيرُهُ⁽²⁵⁾ .

ثانياً - تقسيم المعادن بحسب المؤنة اللازمة لاستخراجها :

(1) معدن ظاهر : وهو الذي يبدو للعيان ويؤخذ على أكمل أحواله من غير مؤنة⁽²⁶⁾ كالملح والنفط والكبريت وهذه ملكيتها عامة عند الجمهور كما سنرى ، فإن كان ما مِنْ عَادَتِهِ الظهورُ يحتاج إلى مؤنة كبيرة لاستخراجه غداً باطناً وصار له حكم المعادن الباطنة ، وأما إن كان من عادته أن لا يظهر ويحتاج إلى مؤنة لكنه استخرج من غير مؤنة فحكمه حكم المعدن الظاهر . وعليه فالعبرة بالظهور وقت الاستخراج لا طبيعة المعدن⁽²⁷⁾ .

(2) معدن باطن : وهو الذي لا يبدو منه شيء في الظاهر ويحتاج إلى مؤنة لاستخراجه كحفر وقطع ونحو ذلك مثل الذهب والفضة والحديد والنحاس . والعبرة في المؤنة وقت الاستخراج أي لا عبرة في احتياج المعدن بعد استخراجه إلى مؤنة في تنقيته وتخليصه إنما العبرة في استخراجه ابتداءً من معدنه⁽²⁸⁾ (مكانه في الأرض) .

وتفترق المعادن الظاهرة عن الباطنة من وجهين :

الأول - أن المعادن الباطنة تحتاج إلى مؤنة في استخراجها دون الظاهرة .

الثاني - أن المعادن الباطنة مُتَوَهِّمَةٌ الوجود أو مظنونة الوجود أمَّا المعدن الظاهرة فمشاهدة ووجودها متيقن⁽²⁹⁾ .

(25) ينظر في هذه التقسيمات : السمرقندي تحفة الفقهاء 1-671/2 ، الزيلعي ، تبيين الحقائق 1/291 . الكاساني ، بدائع الصنائع 193/2 ، ابن عابدين ، رد المحتار على الدر المختار 3/260 ، البهوتي ، كشاف القناع ، ت: أمين الضناوي ، عالم الكتب ، ط: 1997 م. ج 402/3 .

(26) الماوردي ، الحاوي ، ج 491/7 ، ابن قدامة ، المغني ج 173/6 ، البهوتي ، كشاف القناع 3/401 .

(27) قال في المغني 175/6 : "فأما المعدن الباطنة ... فإذا كانت ظاهرة لم تملك أيضاً بالإحياء" أي حكمها حكم الظاهرة .

(28) الماوردي ، الحاوي 497/7 .

(29) المرجع السابق : الموضوع نفسه .

هذه أهم تقسيمات أنواع المعادن . ولتسهيل البحث اخترت أن أتكلّم بداية عن المعادن المستخرجة من أرض مملوكة ثم المعادن المستخرجة من أرض غير مملوكة نظراً لأهمية هذا التقسيم وتوقف معرفة نظرة الفقهاء للبحث ككل على هذا المدرك .

المبحث الثاني

في ملكية المعادن المستخرجة من الأراضي المملوكة

المطلب الأول - مذاهب العلماء :

إذا كانت الأراضي المملوكة مملوكة للدولة _ مهما كان سبب ملكيتها _ فجمهور الفقهاء على أنّ ملكية المعادن الموجودة فيها تكون للدولة يجوز لها استثمارها وإقطاعها إقطاع تملك ، وخالف في ذلك المالكية حيث منعوا إقطاع التملك ، والحنابلة حيث منعوا ملكية المعادن الجارية مطلقاً ، وسيأتي تفصيل وجهة نظرهم وأدلتهم في ذلك لكن لا بد من وقفة مع مذهب المالكية ابتداءً نظراً لاختلاف الأنظار في تكييفه .

فقد ذهب جمهور المعاصرين إلى أن منع المالكية من إقطاع التملك دليل على عدم ملكية الدولة للمعادن وبالتالي فالمعادن ملكيتها عامة في جميع الأحوال ولكني أقول إن هذا المنع لا يقتضي عدم ملكية الدولة للمعادن للأدلة التالية :

129
OMÜİFD

(1) أجاز المالكية للدولة مُمْتَلِئَةً بالسلطان استثمار المعادن وإقطاعها إقطاع إرفاق ولم يجيزوا لعامة الناس ذلك .

(2) ذكر الصاوي في حاشيته على الشرح الصغير أن للإمام إقطاع المعادن وله أخذُ عَوْضٍ مُقَابِلٍ عن الإقطاع وتَرْكُهُ ، وفي حالةِ أَخْذِهِ يُودَعُ في بيت المال⁽³⁰⁾ وإذا كان بيت المال هو ملكية الدولة في الاصطلاح الحديث فهذا يعني أنّ مردود (ربيع) المعادن عائدٌ للدولة .

(3) مَنَعَ العلماءُ المحجورَ عليه من التصرفِ بملكه للمصلحة ، وهذا لا يعني بحال من الأحوال أن ملكيته سُلِّبَتْ ، وإنما هو مجرد تنظيم لهذه الملكية لمصلحة المالك . وقد صرح المالكية أن سبب المنع من إقطاع التملك هو درء الفتنة ومنع شرار الناس من تملك ما تحتاجه الأمة جمعاء كما سنرى بعد أن نصوا على أن المعادن للسلطان .

(4) تمنع الدولة من التصرف ببعض مدخرات بيت المال كأموال الزكاة مثلاً وهذا نظير ما نحن فيه

(30) الصاوي ، حاشية على الشرح الصغير ، دار الفكر ، دون تاريخ . 214/1 .

5) أخيراً أنقل عبارة ابن القاسم وقوله هو المشهور من مذهب مالك رحمه الله "معادن الأرض المفتوحة عنوة ترجع إلى السلطان يصنع فيها ما يشاء ويقطع بها لمن يعمل فيها لأن الأرض ليست للذين أخذوا عنوة"⁽³¹⁾.

ويشكل على هذا : أن المعادن لو كانت ملكاً للدولة لجاز للسلطان بوصفه مُتمثلاً لشخصها القانوني أن يتصرف في ملكيتها بالنقل والتنازل لمصلحة الأمة ، والجواب عن ذلك أن الملكية أجازوا للسلطان بصفته القانونية لا الشخصية_ سائر وجوه الانتفاع من المعادن وهذا دليل الملكية وإن كان الاصطلاح الحديث للملكية العامة يشابه بل ربما يطابق مفهوم الملكية لملكية المعادن حيث للدولة في هذا العصر سلطة واسعة في تنظيم الاستفادة من الأموال العامة . ومن الغريب أن الدكتور رفيق المصري رغم تنبيهه على الفارق بين الملكية العامة في نظر الفقهاء والملكية العامة_ ملكية الدولة_ في المنظار الحديث عاد ليسوي بين الملكيتين في بحث المعادن⁽³²⁾.

أعود بعد هذا البيان إلى تفصيل مذاهب العلماء في ملكية المعادن المستخرجة من الأراضي المملوكة للأفراد وهي في مجمل أحكامها متفقة مع ملكية المعادن في أراضي الدولة بوصف الدولة شخصاً قانونياً .

وللعلماء في هذا المنحى أربعة أقوال :

المذهب الأول : وهو مذهب الحنفية والشافعية والظاهرية وقول للملكية :

ملكية المعادن في الأرض المملوكة لملكها مطلقاً مهما كان نوع المعدن . ولا حقّ للدولة فيها على المعتمد عند الحنفية⁽³³⁾ لكن إن كان ذهباً أو فضة تجب فيه الزكاة عند الشافعية خلافاً للظاهرية والحنفية ، وعلى كلِّ فالزكاة فرغ الملك كما هو معلوم ، وعليه : فكل ما وجد في أرض مملوكة فملكه لملك الأرض دون الواجد ولا حق فيه للدولة عند الجمهور⁽³⁴⁾.

المذهب الثاني : وهو مذهب الحنابلة : وهو يتفق مع الجمهور في المعادن الجامدة فكل معدن جامد في أرض مملوكة هو لملكها . أما المعادن الجارية فملكيتها عامة لكن يكره دخول الأرض من غير إذن

(31) سحنون عن الإمام مالك ، المدونة 339/1 ويلاحظ أن عبارة ابن القاسم رُدُّ على مَنْ يقول إن هذا من باب التأميم ، فملكية المعادن بالخلقة للدولة في الإسلام بمعنى أنها لا تدخل في أجزاء الأرض المباعة أصلاً .

(32) ر : رفيق المصري ، أصول الاقتصاد الإسلامي 168-169 .

(33) ذهب الصاحبان من الحنفية إلى وجوب الخمس في المعادن القابلة للسحب والطرق وإن كانت في أرض مملوكة (ر) : السمرقندي ، تحفة الفقهاء : 1-675/2) أما الإمام فقال : لا خمس فيه إن وجده في داره أما إن وجده في حانوته ففيه روايتان (ر) : الكاساني ، بدائع الصنائع (194/2) والظاهر أن المعتمد ما بيناه (ر) : ابن عابدين ، رد المختار على الدر المختار (259/3)

(34) ر : القرافي ، النخيرة ، ت: محمد حجي ، دار الغرب الإسلامي ، ط:1 ، 1994 م . ج 62/3 ، ابن رشد الجد ، المقدمات الممهديات ، ت: محمد حجي دار الغرب الإسلامي ، ط:1 ، 1988 م . ج 299/1 - 300 ، الماوردي ، الحاوي 499/7 ، الخطيب الشربيني ، مغني المحتاج ، ط:1 دون تاريخ . ج 373/2 ، ابن حزم ، المحلى 238/8 .

صاحبها فيما إذا أراد أحد الوصول إلى المعدن الجاري . ويعتبر مالك الأرض أحق به من غيره لأنه سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم ، ومع ذلك فهو لا يملكه بل تبقى ملكيته ملكية عامة⁽³⁵⁾ .

المذهب الثالث : وهو المشهور من مذهب المالكية حيث ذهبوا إلى أن ملكية المعادن للدولة مطلقاً ولا حق فيها للأفراد إلا إن أقطعهم الإمام إقطاع انتفاع وإرفاق (جعل الانتفاع للمقطع مدة معلومة أو مطلقاً على غير التملك)⁽³⁶⁾ فلا يجوز لأحد أن يملك رقبته ملكاً يباع ويورث بل لو أقطعته الإمام معدناً دون تحديد مدة ثم مات انتهى عقد الإقطاع وعادت ملكية المعدن للدولة⁽³⁷⁾ .

المذهب الرابع : وهو لبعض المالكية ، و قد فرّقوا بين معدن العين (الذهب والفضة) حيث جعلوا ملكيته للدولة ، وغيره حيث مُكِنْتُهُ لِمَالِكِ الْأَرْضِ⁽³⁸⁾ .

الفصل الثاني - الأدلة والمناقشة :

أولاً - أدلة الجمهور : قال الجمهور : إن مالك الأرض مالك لما فيها بدهاءة إذ ترابها وحجارتها ملكه وكذا معادنها . ومثل ذلك لا يحتاج لدليل إذ هو الأصل ولا دليل على خلافه .

قال ابن رشد رحمه الله "المعادن نابتة في الأرض بمنزلة نبات الحشيش والشجر"⁽³⁹⁾

إذن فقياس المعادن على الحشيش حجة على الفقهاء الآخرين والعلة المشتركة هي إنبات الله لها دون جهد بشري إذ الحشيش ملك للمالك مع أنه ينبت من غير كلفة .

ثانياً - أدلة الحنابلة : قالوا : إن الأصل أن الأرض تملك بما فيها إلا أن النصوص دلت على أن المعادن الجارية ملك عام فوجب العمل بذلك مع بقاء المعادن الجامدة على الأصل حيث تملك تبعاً للأرض . أما النصوص التي استدلوها بها فهي :

1) حديث ابن ماجه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : "لا يمنع الماء والنار والكلأ"

وجه الدلالة أن المعدن الجاري هو كالماء والكلأ في كون ذلك كله بوضع الله عز وجل من غير جهد بشري من جهة وإذا أخذ منه شيء خلفه غيره من جهة أخرى . قال البيهوتي رحمه الله "وأما المعدن الجاري فمباح على كل حال سواء كان بموات أو مملوكة لأنه ليس من أجزاء الأرض بل كالماء"⁽⁴⁰⁾

(35) ابن قدامة ، المغني 625/2 ، البيهوتي كشاف القناع 402/3 .

(36) القرافي ، النخيرة 62/3 .

(37) ر : الدردير ، الشرح الصغير 214/1 .

(38) الخطاب ، مواهب الجليل ، دار الفكر ، ط:2 ، 1978 م 335/20 ، القرافي ، النخيرة 62/3 .

(39) ابن رشد الجد ، المقدمات الممهيات 300/1 ، وهو يستدل لقول بعض المالكية وقد رجح خلافه ، وينظر : السمرقندي ، تحفة

الفقهاء 675/2-1 .

(40) البيهوتي كشاف القناع 55/2 ، وينظر 402/3 .

أما قياس الحنابلة للمعادن الجارية على الماء فهو قياس مع الفارق ، إذ الماء يحتاج إليه كل أحد بلا استثناء ، يحتاجه الإنسان والحيوان والنبات ، ولا كذلك المعدن . والماء ضروري للحياة ولا كذلك المعدن . أما قولهم إن المعادن السائلة أو الجارية ليست من جنس الأرض فالجواب عليه أن المعادن كلها لا تدخل في مسمى الأرض وليست جزءاً من تربتها فلا معنى للتفريق بين النوعين . والرواية التي فيها زيادة الملح إن صحت فهي تتحدث عن الخارج عن ملك الأفراد جمعاً بين الأدلة .

وينبغي التنبيه على أن العلماء قد اختلفوا في علة جعل الماء والكلاً والنار أموالاً عامة مباحة والراجح عند المتقدمين أن هذه الأموال إن وجدت في الفياقي والأراضي التي لا مالك لها ولا مقابل يُؤدُّ في استخراجها كانت عندنا أموالاً عامة . فالعلة إذن هي أن هذه الأموال لا مالك لها أصلاً وإنفاق الجهد فيها لا يساوي قيمتها الذاتية ، هذا إن احتاجت لجهد وعمل فلذلك كانت أموالاً عامة لا يجوز لأحد أن يتحججها وهذا معنى قول الشافعي "وأما ما كان فيه منفعة بلا نفقة على من حماه فليس له أن يحميها .. لأن هذا كله ظاهر كالماء ..."⁽⁴⁷⁾

وإذا فهمنا العلة على هذا النحو فينبغي في اعتقادي ترجيح مذهب المالكية اليوم كما ذهب إليه جمهور المعاصرين وذلك أن قيمة المعادن اليوم لا يمكن أن يقابلها ما دفعه المالك ثمناً للأرض التي فيها المعدن ، والجهد المبذول فيها لا يعادل شيئاً من قيمتها المالية وأثرها الاقتصادي الكبير وتعليل الملكية المتقدم خير ما يستحضر اليوم .

لكن يبقى الإشكال الذي طرحه ابن جزم رحمه الله وهو أن الملكية الفردية في الإسلام مصنونة ومحترمة ، ولذا فأنا أقترح ولعل المالكية لا يخالفون في ذلك نظراً لعموميات الشرع المجمع عليها أن يعوض مالك الأرض عند ظهور المعدن فيها تعويضاً مجزياً مقابل تضرره من تركه للجزء الذي ظهر فيه المعدن . وبهذا يكون العمل بالمصلحة المرسله هنا غير معارضٍ بدليل نقلي . صحيح أن حديث "الناس شركاء في ثلاث" يفيد أن أمثال هذه الثلاث ملكيتها عامة لا أن الأمر فيها للسلطان إلا أن الراجح في تعليل ذلك مصلحة المسلمين ولعل تصرف الإمام وتصرفه بالبداية منوط بالمصلحة⁽⁴⁸⁾ خير وسيلة لضبط الاستفادة من هذه الثروات التي غدا أثرها اليوم عظيماً بل مذهلاً ولم يعد معقولاً أن تترك للناس ينتظمون أدواراً لتحصيل قطع أو كميات بسيطة من هذه الثروات . والله أعلم .

المبحث الثالث

ملكية المعادن في الأراضي الموات

المطلب الأول - مذاهب العلماء :

(47) الإمام الشافعي ، الأم ، دار الفكر - بيروت ، 1990 ، ج 34/4 .

(48) قال الخطاب : "حيث يكون نظر المعدن للإمام فإنه ينظر فيه بالأصلح جباية وإقطاعاً" مواهب الجليل 336/2 .

اتفق العلماء على أن ملكية المعادن في الأراضي الصلحية هي لأهلها المصالحين عليها إن لم ينص في اتفاق المصالحة على خلاف ذلك⁽⁴⁹⁾. أما موات أراضي دار الإسلام فقد اختلف فيها العلماء على ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول : وهو مذهب الحنفية والظاهرية والمعتمد عند الحنابلة وهو قول للشافعية أيضاً ، ذهبوا إلى أن المعادن المستخرجة من أرض غير مملوكة كالمعادن في الفيافي ملكيتها عامة ، أي أن السابق إليها أحقُّ بها ، لكن يأخذ منها قدرَ حاجته لِيُمْكِنَ الآخرين من الاستفادة منها وليس للدولة سلطة عليها ، ولا يجوز للإمام أن يقطعها أحداً إلا أن الحنفية جعلوا فيها حقاً للدولة إن كانت مما يقبل السحب والطرق وهو الخمس عند استخراجها⁽⁵⁰⁾.

المذهب الثاني : وهو مذهب المالكية وقد أجمعوا على أن المعادن ملك للدولة لكن لا تقطعها إقطاع تملك ، وتفعل بها ما فيه المصلحة للأمة . فأجازوا ما يسمى في القوانين الحديثة بالامتياز الإداري وهو قرار لمدة طويلة تعطيه الإدارة بشروط خاصة لشخص يستثمر المعدن بأوضاع معينة⁽⁵¹⁾ كما يجري اليوم في عقود التعدين والنفط . كما اتفق المالكية على جواز العمل فيها إجارة ، لكن اختلفوا في المعاملة على جزء مما يخرج من المعدن ففي حين أجازته ابن القاسم ذهب آخرون إلى عدم صحته . وقد اختار الفضل بن سلمة قول ابن القاسم قياساً على المساقاة⁽⁵²⁾ وهذا يدلنا على جواز معاقدة شركة مناجم على أساس أن تأخذ نسبة من المعدن الخارج ، وهذا كله يتفق مع النظرة الحديثة للثروات الباطنية .

المذهب الثالث : وهو مذهب الشافعية : وقد فرقوا بين المعادن الظاهرة حيث وافقوا فيها الجمهور والباطنة حيث وافقوا فيها مذهب المالكية وأجازوا للإمام إقطاعها إقطاع تملك على الأظهر عندهم . لكن قالوا : يجوز للإمام إقطاع الإرفاق في الظاهرة والباطنة⁽⁵³⁾ .

المطلب الثاني - الأدلة والمنافشة :

أولاً - أدلة الحنفية ومن وافقهم : استدلوا بالأحاديث التالية :

1) حديث أسمر بن مضرس قال أتيت النبي p فبايعته ، فقال : "من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له" رواه أبو داود وصحَّه الضياء في المختارة⁽⁵⁴⁾ .

(49) رَ : الدردير ، الشرح الصغير 1/214 ، الخطاب ، مواهب الجليل 2/335 ، الماوردي ، الحاوي 7/504 . وذهب ابن حبيب من المالكية إلى أن النظر فيها للإمام : رَ : القرافي ، النخيرة 3/62 .

(50) الكاساني ، بدائع الصنائع 2/194 ، السمرقندي ، تحفة الفقهاء 1-672/2 ، ابن عابدين ، رد المختار 3/258-259 ، الشافعي ، الأم 4/44-45 ، ابن حزم ، المحلى 6/108 . وقال الحنابلة : إن المعادن الجارية ملكيتها عامة مطلقاً أما المعادن الجامدة فإن كانت ظاهرة فملكيتها عامة أيضاً وإن كانت باطنة ففيها قولان والأصح أنها كالظاهرة رَ : البهوتي ، كشاف القناع 3/401-402 .

(51) رَ : الدردير ، الشرح الصغير 1/214 .

(52) ابن رشد الجد ، المقدمات الممهدة 1/300 ، المواق على هامش مواهب الجليل 2/338 .

(53) الشافعي ، الأم 4/44-45 ، الماوردي ، الحاوي 7/497 ، النووي ، روضة الطالبين ، ت: محمد زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي - بيروت ، ط: 2 ، 1985 م . ج 303/5 .

(2) حديث أبيب بن حمال : أنه وفد إلى النبي ﷺ استقطعه الملح فقطع له ، فلما أن ولى قال رجل من المجلس ، أندري ما أقطعت له ؟ إنما أقطعت الماء العذ ، فانتزعه منه⁽⁵⁵⁾ .

(3) حديث بهيسة قالت : استأذن أبي النبي ﷺ فَجَعَلَ يَدْنُو مِنْهُ وَيَلْتَزِمُهُ ، ثم قال : يا نبي الله ما الشيء الذي لا يحل منعه ؟ قال : الماء ، قال : يا نبي الله ما الشيء الذي لا يحل منعه ؟ قال : الملح⁽⁵⁶⁾ .

قالوا : هذان حديثان يدلان على أن الملح وهو معدن لا يجوز منعه ولا يجوز للحاكم إقطاعه فدل على أن المعادن لا تملك بل هي حق للسابق إليها كما أفاده الحديث الأول.

واستدلوا بالمعقول فقالوا : إن هذه الأراضي ملك لله عز وجل لم تقع عليها يد ملك وللمسلمين فيها مصلحة فتساووا في حقهم فيها ، وهذا معنى قول ابن حزم رحمه الله "ولا شيء في المعادن كلها وهي فائدة"⁽⁵⁷⁾ وقول البهوتي "وليس للإمام إقطاع معادن ظاهرة أو باطنة لما فيه من التضييق"⁽⁵⁸⁾ وقول الزيلعي "لأنها من أجزاء الأرض فصارت كالتراب والملح"⁽⁵⁹⁾ لكن كما قدمنا ذهب الحنفية إلى وجوب الخمس في المعادن التي تقبل الطرق والسحب ودليلهم في ذلك الحديث المتقدم "وفي الركاز الخمس" وذلك على سبيل الحق للدولة و كآنها ضريبة على الاستخراج من الأراضي التي لو لم تكن أراضي معادن لكان للدولة فيها حق . وقد قدمنا أن الجمهور يقولون بالتفريق بين المعدن والركاز وأن الظاهر رجحان مذهبهم وبذلك لا يبقى لهم في الحديث مستمسك ولم يصح أن النبي ﷺ أخذ من أحد بدلاً مقابل لما يستخرجه من المعدن بل إن في الأدلة ما يشير إلى عكس ذلك . روى الإمام مالك عن ربيعة عن غير واحد من علمائهم أن رسول الله ﷺ قطع لبلال بن الحارث معادن القبيلة وهي من ناحية الفرع قال : فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم⁽⁶⁰⁾ وقد أجاب الحنفية عن هذا الدليل بجوابين :

الأول - تضعيف الحديث وقد نص على ضعفه الشافعي والبيهقي وابن حزم وغيرهم⁽⁶¹⁾ .

الثاني - أنه يحتمل عدم أخذ ما زاد على ربع العشر لعلمه ﷺ بحاجة بلال فظن أن ذلك زكاة⁽⁶²⁾ ولاشك أن الجواب الثاني ظاهر الضعف . أما ضعف الحديث فيسلم لهم لكن الجمهور إنما استأنسوا بالحديث لموافقته

⁽⁵⁴⁾ أبو داود (3071) وفي بعض النسخ "إلى ماء لم يسبقه". وينظر : الشوكاني ، نيل الأوطار 341/3 .

⁽⁵⁵⁾ رواه أبو داود (3064) ، الترمذي [سنن الترمذي ، ت: شاكر و عطوة ، دار إحياء التراث العربي ، دون تاريخ] . (1380) ، ابن ماجه (2475) ، وينظر : الشوكاني ، نيل الأوطار 349/3 .

⁽⁵⁶⁾ رواه أبو داود (1669) وأحمد (15888) . قال حمزة الزين : إسناده ضعيف لجهالة بهيسة ، وقيل لها صحبة ، وعلى هذا القول فالحديث صحيح . وقال الشوكاني (نيل الأوطار 349/3) : ذكرها ابن حبان وغيره في الصحابة .

⁽⁵⁷⁾ ابن حزم ، لمحلى 108/6 .

⁽⁵⁸⁾ البهوتي ، كشف القناع 401/3 .

⁽⁵⁹⁾ الزيلعي ، تبين الحقائق 290/1 .

⁽⁶⁰⁾ أبو داود مراسلاً (3061) ومالك برواية محمد بن الحسن [الموطأ ، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف ، دار القلم ، ط:1 ، دون تاريخ] (339) . وينظر : الزيلعي ، نصب الرابية ، المكتبة الإسلامية ، ط:2 ، 1973 م . ج 181/2 .

⁽⁶¹⁾ ابن حزم ، المحلى 110/6 ، الشوكاني ، نيل الأوطار 461/2 .

⁽⁶²⁾ ز : الكاساني ، بدائع الصنائع 194/2 .

للبراءة الأصلية وهي عدم وجوب دفع حق للدولة أما وجوب الزكاة فقد استفادوه من أدلة الزكاة العامة⁽⁶³⁾

ثانياً - أدلة المالكية : قاس المالكية المعادن على سائر الأراضي حيث أن النظر في موات الأراضي المفتوحة للإمام وفق اجتهادهم فكانت المعادن كذلك من باب أولى إلا أنهم منعوا من إقطاع التملك لحديث أبييى بن حمال الذي استدل به الجمهور إضافة للمصلحة التي تحتم تنظيم الاستفادة من المعادن والمنع من أن يتحكم بها شرار الناس كما أوضحنا في الحديث على ملكية المعادن في الأراضي المملوكة .

ثالثاً - أدلة الشافعية : عمدة التفريق الذي جنح إليه الشافعية هو حديث أبييى بن حمال حيث أقطعه p معدن الملح أولاً فلما قيل له إنه كالماء العد انتزعه منه ولعل مذهبهم أقرب المذاهب إلى الاستفادة من هذا الحديث حيث لاحظوا علة انتزاعه وهو كونه كالماء المعد إلا أنه يشكل على هذا الاحتجاج أن الحديث فيه مقال ذلك أن في إسناده عبد الله بن عبد الله أبو أويىى ضعفاً غير واحد ، وقد نقل الشوكاني عن أبي عمر قوله : هو غريب من حديث ابن عباس ، ليس يرويه عن أبي أويىى غير ثور⁽⁶⁴⁾ .

بعد هذه المناقشة لمذهب الحنفية والشافعية يبدو لي ترجيح مذهب المالكية ويشهد له حديث بلال بن الحارث وإن كان ضعيفاً كما قدمنا . وإذا كنا قد رجحنا مذهب المالكية في المعادن المستخرجة من الأراضي المملوكة فإن نرجحه هنا أولى . والله أعلم .

خاتمة ونتيجة

بعد تجولنا في رحاب الفقه الإسلامي وأدلته من الكتاب والسنة والمعقول نقف معظمين لهؤلاء الفقهاء الذين أفنوا أعمارهم في دراسة الأدلة الشرعية فما حادوا لأجل شهوة ولا زاعوا طمعاً في مال .

لقد وقفنا على ترجيح مذهب المالكية لأنه متفق مع التوجيهات العامة للشيعة الإسلامية _ إن صح التعبير _ ورأينا كيف عللوا ما ذهبوا إليه بالمصلحة .. المصلحة المرسله التي لا تعارض نصاً ولا تصادم مبدأً شرعياً . ولابد هنا من التنبيه على أن الحكم الذي ذهب إليه المالكية لا يعني بحال حق الدولة أو السلطان في تأمين أملاك الناس وأكلها بالباطل إنما قالوا : إن هذه الأجزاء المعدنية ليست من جنس الأرض من جهة ، وهي فائدة ثبت الدليل على عمومية ملكيتها من جهة أخرى وهذا لا يبيح بحال أن تؤكل أموال الناس بالباطل ، وقد ذكرت أن القواعد الشرعية تحتم على الحاكم تعويض من ظهر المعدن بأرضه ، إذ هو حق لا يماري فيه مسلم .

⁽⁶³⁾ ر : شرح الزركشي 511/2 ، ابن حجر الهيتمي ، تحفة المحتاج 339/4 .

⁽⁶⁴⁾ الشوكاني ، نيل الأوطار 349/3 .

أرجو الله عز وجل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم ، وأن يرزقنا الحقَّ ويرزقنا إتياعه ،
إنه جواد كريم ، والحمد لله رب العالمين .

كُنَّاس المراجع

- (1) القرآن الكريم .
- (2) أحمد بن حنبل ، المسند / ت:أحمد شاكر وحزمة الزين / دار الحديث – القاهرة / ط1 = 1995م .
- (3) البخاري ، صحيح البخاري / ت:مصطفى البغا / دار العلوم الإنسانية / ط2 = 1993 .
- (4) البيهوتي ، كشاف القناع عن متن الإقناع / ت:أمين الضناوي / عالم الكتب / ط1 = 1997م .
- (5) الترمذي ، سنن الترمذي / ت:شاكرو عطوة / دار إحياء التراث العربي / دون تاريخ .
- (6) ابن حجر العسقلاني ، التلخيص الحبير في تخريج الرافعي الكبير / دار المعرفة – بيروت / ت:عبد الله يمانى /
دون تاريخ .
- (7) ابن حجر الهيثمي ، تحفة المحتاج مع حواشيه / المكتبة الإسلامية – رياض الشيخ / دون تاريخ .
- (8) ابن حزم الأندلسي ، المحلى / دار الأفاق الجديدة – بيروت / دون تاريخ .
- (9) الخطاب ، مواهب الجليل ، وعليه التاج والإكليل / دار الفكر / ط2 = 1978م .
- (10) الخطيب الشربيني ، مغني المحتاج / ط1 = دون تاريخ / دار الفكر .
- (11) أبو داود ، سنن أبي داود / ت:عزت عبيد الدعاس / نشر محمد علي السيد / ط1 = 1969م .
- (12) الدردير ، الشرح الصغير ومعه حاشية الصاوي / ط دار الفكر / دون تاريخ .
- (13) ابن رشد الجد ، المقدمات المهمات / ت:ب.محمد حجي / دار الغرب الإسلامي / ط1 = 1988م .
- (14) ابن رشد الحفيد ، بداية المجتهد / ت:ماجد الحموي / دار ابن حزم / ط1 = 1995م .
- (15) رفيق يونس المصري ، أصول الاقتصاد الإسلامي / دار القلم / ط2 = 1993م .
- (16) الزركشي ، شرح الزركشي على مختصر الخزقي / ت:عبد الله الجبرين / مكتبة العبيكان / ط1 = 1993م .
- (17) الزيلعي ، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق / دار المعرفة – لبنان / مصورة عن البولاقية 1413هـ .
- (18) الزيلعي ، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية / المكتبة الإسلامية / ط2 = 1973م .
- (19) سعدي أبو جيب ، القاموس الفقهي / دار الفكر / ط1 = 1982م .

- (20) السمرقندي ، تحفة الفقهاء / ت:محمد المنتصر الكتاني - وهبة الزحيلي / ط : دار الفكر / دون تاريخ .
- (21) السيوطي ، الأشباه والنظائر / ت:محمد المعتصم بالله البغدادي / دار الكتاب العربي / ط2 = 1993م
- (22) السيوطي ، الحاوي للفتاوي / دار الكتب العلمية / ط2 = 1975م .
- (23) الشافعي ، الأم / دار الفكر - بيروت / طبعة عام 1990م .
- (24) الشوكاني ، نيل الأوطار / تقديم د.وهبة الزحيلي / دار الخير / ط1 = 1996م .
- (25) ابن عابدين ، رد المحتار على الدر المختار المشهور بحاشية ابن عابدين / ت:عادل معوض / دار الكتب العلمية / ط1 = 1994م .
- (26) غازي غناية ، الأصول العامة للاقتصاد الإسلامي ، / دار الجيل - بيروت / ط1 = 1991م .
- (27) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط / ت:نعيم عرقسوسي / ط2 = دون تاريخ .
- (28) القرافي ، الذخيرة / ت:محمد حجي / دار الغرب الإسلامي / ط1 = 1994م .
- (29) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن / دار الكتب العلمية / ط = 1993م .
- (30) ابن قدامة المقدسي ، المغني ومعه الشرح الكبير / دار الفكر - لبنان / ط1 = 1984م .
- (31) الكاساني ، بدائع الصنائع / ت:عدنان درويش / دار إحياء التراث العربي / ط1 = 1997م .
- (32) ابن ماجه ، سنن ابن ماجه / ت:فؤاد عبد الباقي / دار إحياء التراث العربي / دون تاريخ .
- (33) الماوردي ، الحاوي الكبير / ت:علي معوض وعادل عبد الموجود / دار الكتب العلمية / ط1 = 1994م .
- (34) مالك ، المدونة برواية سحنون عن ابن القاسم / ت:أحمد عبد السلام / دار الكتب العلمية / ط1 = 1994م .
- (35) مالك ، الموطأ برواية الشيباني / ت:عبد الوهاب عبد اللطيف / دار القلم / ط1 = دون تاريخ .
- (36) محمد مهدي الأصفى ، ملكية الأرض في الإسلام / 1409هـ / نشر توحيد .
- (37) مسلم ، صحيح مسلم / ت:فؤاد عبد الباقي / ط : دار إحياء التراث العربي / دون تاريخ .
- (38) ابن منظور ، لسان العرب / ت:أمين عبد الوهاب ومحمد العبيدي / دار إحياء التراث / ط1 = 1996م .
- (39) النووي ، روضة الطالبين / ت:محمد زهير الشاويش / المكتب الإسلامي - بيروت / ط2 = 1985م .
- (40) وهبة الزحيلي ، الفقه الإسلامي وأدلته / دار الفكر / ط3 = 1989م .
- (41) يوسف القرضاوي ، ملامح المجتمع الإسلامي الذي ننشده / مؤسسة الرسالة / ط1 = 1996م .



ERKEN ERMENİ KAYNAKLARINA GÖRE HİRİSTİYANLIK ÖNCESİ ERMENİ TANRILAR PANTEONU

CANAN SEYFELİ*

The Pantheon of the Deities Among Pre-Christian Armenians According to Ancient Armenian Historical Texts

Abstract: The subject of this article is the deities among the Pagan Armenians. The article is based on ancient Armenian historical texts. These texts are dated to fifth century AD. The histories of Khorenatsi and Agathangelos are the basic sources in these texts. Data in regard to the subject in these texts is scattered because of different reasons. The aim is to construct a new outline about the deities and their temples among the Pagan Armenians. Pre-Christianity Armenians are the image-worshippers. There are three main centres of temples; Erzincan and surroundings (Erez, Ani etc.), Mush (Ash-tishat), and the Armenian capitals in the sides Araks river (Bagaran, Artaxata, Armavir). There were certain feasts, sacrifices, donation and offers to these temples. The administrator of temples is the chief-priest (k'rmāpet). But, kings are have power on the temples, worship and priests. A pantheon of deities among Pagan Armenians has leaved traces in texts. 'Aramazd pater of deities' is preponderant on the deities. It is prominent in the memory of Christian Armenian in fifth century. Armenians are impressed by the environment culture in relation to deities and their cults.

* Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD [cseyfeli@yahoo.com].

Key Words: Armenians, Paganism, Pagan Armenians, Gods and Goddesses, Temples, Worship.



Özet: Makalenin konusu Hıristiyanlık öncesi Ermeni inançlarından tanrılar panteonudur. Konu erken Ermeni kaynaklarından hareketle ele alınmıştır. Erken Ermeni kaynakları Ermenilerin Hıristiyanlığı kabulleri sonrasına dayanmaktadır ve V. Yüzyıla tarihlendirilen eserlerdir. Bunların başlıcaları H'orenatsi ve Agat'angeğos'un tarihleridir. Bu çalışmada amaç erken Ermeni kaynaklarının dağınık şekilde verdikleri bilgilerden hareketle Hıristiyanlık öncesi Ermenilerde tanrılara ilişkin öznel bir metin oluşturmaktır. Putperest Ermeni tanrılarının bir panteon oluşturduğu ve panteonda Tanrıların babası Aramazd'ın en etkin olduğu, Ermenilerin başta İran olmak üzere çevre kültürlerden etkilendiği, tanrılara ait kültün Erzincan, Muş ve Erivan çevresinde diğer yerlere göre daha baskın olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ermeniler, Putperestlik, Ermeni Mitolojisi, Tanrılar ve Tanrıçalar, Anadolu.



Giriş**

Bu çalışmanın konusu erken Ermeni kaynaklarına göre Hıristiyanlık öncesi Ermeni inançlarından tanrılar panteonudur. Konu Hıristiyanlık öncesi Ermenilerin dini yaşamlarında etkin olan tanrılar hakkında erken Ermeni kaynaklarının verdiği bilgiler ile sınırlandırılmıştır. Sonraki dönemlere ait eserler ve inceleme-araştırma kaynakları dışarıda bırakılmıştır.

Amaç, erken Ermeni kaynaklarından V. Yüzyıla tarihlendirilen eserlerde Putperest Ermeniler arasında etkin olan tanrılar ile alakalı bilgileri değerlendirerek öznel bir metin ortaya çıkarmaktır. Konuyu erken kaynaklarla sınırlandırmanın iki temel nedeni vardır. Birincisi, Hıristiyanlık öncesi Ermeni inançları hakkındaki en eski kaynakların önemli bir kısmını oluşturan V. Yüzyıla tarihlendirilen eserlerin özellikleri; Ermeni telif geleneğinin eldeki ilk ürünleri olmaları, Hıristiyanlık döneminde din adamlarınca üretilmeleri ve asıl konularının Hıristiyanlık öncesi Ermeni inançları olmamasıdır. Dolayısıyla makalenin konusuyla ilgili veriler

** Bu çalışmada transkripsiyon metodu olarak günümüz Ermenistan'da kullanılan lehçe Doğu Ermenice baz alınarak Doğu Ermenice transkripsiyonu kullanılmıştır.

dağınık ve kırık-dökük bilgilerdir. İkincisi ise son asırlarda yapılan Ermenilerin Hıristiyanlık öncesi dinlerine dair paganizm, mitoloji konulu araştırmaların konuyu karmaşık hale getirmiş olmasıdır. Bu araştırmaların çoğunluğu erken Ermeni kaynaklarının bir kısmının verdiği bilgiler ve çevre kültürlerle ait inançlardan hareketle oluşturulmuştur. Oysa, günümüzde erken Ermeni kaynaklarının bütün yazma ve basma nüshalarının karşılaştırmalı yayınları yapılmıştır. Bu makale son yıllarda basılan en eski Ermeni kaynaklarını ön planda tutarak konunun sade halini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece en erken metinlerden en sade, konuyla ilgili döneme en yakın bir metin ortaya çıkarma amaçlanmaktadır. Bunun temel amacı ülkemizde konuyla ilgili araştırmaların çok az olduğu bu dönemde, giderek artan yapılacak inceleme ve araştırmalara asıl kaynaklara dayalı veri üretmektir. Bu belirsiz hususlarda direk sonuca gitme yerine ilgililerin konuya dair tartışma zeminini genişleterek alana katkı sağlayacaktır.

Günümüzde Ermenilerin hemen hepsi Hıristiyan olup bağımsız kiliseleri vardır. Katolik ve Protestan Ermeniler de vardır. Ermenilerin Hıristiyanlığı kabulü Aziz Grigor'un faaliyetleri sonucunda Kral Trdat (III, 287?-330?) ve halkın çoğunluğunun toplu olarak din değiştirmeleriyle gerçekleşmiştir (301). Ermeni telif geleneği Hıristiyanlığı kabullerinden sonra V. Yüzyıl başlarında (406) Aziz Mesrop Maştotz, dönemin ruhani lideri Aziz Kat'oğikos Sahak (öl. 439)'ın ve onların öğrencilerinin çabalarıyla icat edilen, sonradan Maştotz alfabesi şeklinde isimlendirilen faaliyet ile birlikte başlamıştır.¹ Bu liderlerin ve öğrencilerinin çalışmaları Ermeni Alfabetisiyle Ermeni telif geleneğinin ilk ürünleri olmuştur. Ermeni alfabesinin icadı bir Ermeni Hıristiyan hareketinin sonucudur. Yüzlerce yıldır farklı ailelerin birlikte, güçlü olanın iktidar, yani krallık ailesi olduğu, topraklarının bazen Roma-Bizans, çoğu zaman İran hakimiyetinde ya da her ikisinin aralarında paylaşıldığı bu insanların bir bütünlük oluşturmalarında Hıristiyan olmalarının önemli bir katkısı olmuştur. Bu bü-

¹ Korivn, "Vark' Mesropay Vardapeti", Ed.: Zaven Yegavian, *Matenagirk' Hayots, I. Hator, V. Dar, Kat'oğikosut'ivn Hayots Metzi Tann Kilikioy, Ant'iliyas-Libanan*, 2003, ss. 229-257.

tünlüğün ilk getirilerinden birisi Ermeni alfabesinin icadıdır. Akabinde bağımsız bir telif geleneği ile birlikte bağımsız bir dini yapı gelmiştir.² Dolayısıyla Ermeni telif geleneği ve ilk ürünleri Hıristiyan Ermenilerce üretilmiştir. Bunun yanında telif geleneğinde etkin olduklarını ortaya koyan Grek Agat'angeğos ve P'avstos Buzand ile Süryani Zenob Glak Asori gibi vakanüvisleri göz ardı edemeyiz. Bu isimler Ermeni Alfabesinin icadından önce Ermeniler arasında kullanılan iki temel dile, Yunanca ve Süryaniceye, yani Ermeni dil bağımlılığına da işaret etmektedir. Fakat bu insanlar Hıristiyandırlar, dolayısıyla eserlerin temel dini konusu da Hıristiyanlıktır. Putperest Ermeniler ise ya eser üretememiş ya da eserleri sonraki nesillere aktarılamamıştır.

Hıristiyan Ermenilerce üretilen eserler içerisinde Hıristiyanlık öncesi Ermeni tarihi ve kültürüne ilişkin en zengin olanı Movses H'orenatsi'nin "*Hayots Patmut'ivn*" (Ermeni Tarihi) isimli eseridir. Üç kitap (bölüm) halinde günümüze ulaşmıştır. Eser başlangıcından 440'lı yılların başlarına kadarki süreci anlatmaktadır. H'orenatsi, kendisini Aziz Maştotz ve Aziz Sahak'ın öğrencileri arasında göstermiştir. Onun eserine her ne kadar kuşkulu bakılmışsa da Ermeni tarihinin derinliklerinde gezinen hiçbir araştırmacı ondan vazgeçememiştir. H'orenatsi'nin eseri Putperest Ermeniler hakkında da önemli bir kaynaktır. H'orenatsi'nin kaynakları arasında belirttiği Agat'angeğos'un "*Patmut'ivn Hayots*" (Ermenilerin Tarihi) isimli eseri Putperest Ermenilerle ilgili temel eserlerin başında gelir. Eser bir giriş (*yar'acaban*) ve 127 bölümden oluşmaktadır. Kendisini Kral Trdat'ın tarihçisi olarak tanıtan Agat'angeğos, Ermenilerin Hıristiyanlığı kabulünü, yani din değiştirme süreçlerini Aziz Grigor merkezli olarak anlatır. Putperest Ermeni tanrılarıyla ilgili en detaylı bilgiler onun eserinde yer alır.

Konuyla ilgili bu iki birincil kaynaktan sonra temel eserler arasında P'avstos Buzand'ın "*Patmut'ivn Hayots*" (Ermenilerin Tarihi) isimli eseri

² Canan Seyfeli, *Ecmiatzin Kat'oğikosluğu'nun Ermeni Kilisesi'ndeki Yeri*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, ss. 27 vd.

gelir. Onun eseri altı kitaptır. Ancak ilk iki kitap kayıptır, günümüze ulaşmamıştır. Aziz Grigor'un ölümünden (y.o. 325) yaklaşık 387 yılına kadarki dönemi kapsar. Ermeni kralları ve ruhani liderlerinin tarihini anlatır. Yer yer Hıristiyanlık öncesi Ermeni inançlarına dair önemli ipuçları sunmaktadır.

V. yüzyıl temel kaynaklarından bir diğeri Yeznik Koğbatsi'nin "*Yeğtz Ağandoy*" (Sapkınların Eleştirisi) isimli apolojik eseridir. Dört kitaptan oluşmaktadır. Konumuzla ilgili olarak özellikle İran dini, Zurvanizm eleştirisi ipuçları barındırmaktadır.³

Diğer bir kaynağımız Korivn'ün "*Vark' Mesropay Vardapeti*" (Vardapet Mesrop Hakkında) isimli eseridir. Mesrop Maştots'un hayatını Hıristiyanlık faaliyetleri merkezli anlatan tek kitaplık eserdir. Yaklaşık olarak 390-445 yılları arasını kapsamaktadır. Özellikle terminolojisi açısından konumuzla ilgili temel kaynaklardandır.

Başka bir eser, Yeğişe'nin "*Vasn Vardanay yev Hayots Paterazmin*" (Vardan ve Ermeni Mücadelesi Hakkında) isimli eseridir. Sekiz kitaptan oluşmaktadır. Yaklaşık 428-454 yıllarını kapsamakla beraber asıl konusu Ermenilerin Sasanilere karşı verdikleri meşhur Avarayr mücadelesidir.

Kaynaklarımızdan biri de V. Yüzyılın sonlarına tarihlendirilen Ğazar P'arpet'si'nin "*Patmut'ivon Hayots*" (Ermeni tarihi) isimli eseridir. Eser üç kitaptan oluşmaktadır. Aziz Nerses'in öldürülüşünden (373?) 485 yılına kadarki dönemi içermektedir. Alfabenin icadı, Vartan Mamikonyan mücadelesi (451) ve Vahan Mamikonyan liderliğindeki İran'a karşı savaş (480-484) temel konularıdır. Konumuzla ilgili doğrudan bilgiler vermese de terminolojisi açısından ipuçları barındırmaktadır.

Bu makalede yukarda zikredilen eserlerin Zaven Yegavian editörlüğünde "*Matenagirk' Hayots, V. Dar*" (Ermeni Tarihi Eserleri, V. Yüzyıl) ismiyle iki cilt halinde, tamamı bir arada yapılan baskısından faydalanılmıştır. Bu baskıda V. Yüzyıla ait Grabar Ermenice eserlerin bütün nüshaları karşılaştırmalı olarak dipnotlarda farklılıkları belirtilmiştir.

³ Yeznik Koğbatsi, "*Yeğtz Ağandoy*", Ed.: Zaven Yegavian, *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Ant'iliyas-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metzi Tann Kilikioy, 2003.

Ayrıca bu Ermeni kaynakları yanında Xenophon'un Anabasis, Strabon'un Coğrafyası gibi antik Yunan kaynaklarından da faydalanılmıştır. Az da olsa, bahsi geçen eserleri destekleyici, paralel bilgiler vermektedirler.

Modern dönemde, Ermeni paganizmi ve mitolojisine ilişkin birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerin ortak noktası Hıristiyanlık öncesi Ermenilerin Pagan-Putperest oldukları yönündedir. Ermeni putperestliği temelde Hint-Avrupa kökenli dini geleneklerle, İran dinleri, Hint dini, Yunan dini ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Ayrıca Ermenilerin yaşadığı coğrafya ile ilgili olarak Urartular, Babil merkezli Sümer-Akkad dinleriyle ilişkilendirilmişlerdir.⁴ Aslında bu çalışmaların temel amacı erken Ermeni kaynaklarının verdiği bilgilerden hareketle bahsi geçen dini geleneklerin karşılaştırmasını yaparak Ermeni putperestliğine dair eksik kalan tarafları doldurmaktır. Bu araştırmaların değerlendirilmesi ve karşılaştırması makalenin sınırlarını aşacak niteliktedir. Bu yüzden az da olsa faydalanmakla beraber dışarıda tutulmuşlardır.

Erken Ermeni kaynaklarında Hıristiyanlık öncesi Ermeni dini ve inançları Putperest anlamına gelen kelimelerle ifade edildiği için bu çalışmada da 'Putperestlik' kelimesi tercih edilmiştir.

Putperest Ermenilerin tanrılarına dair en genel ve temel bilgiyi kendisini kralın yazıcısı olarak takdim eden Agat'angeğos vermektedir. Buna göre İran kralı Hüsrev (II, 279-287), başarılı bir baskın sonrası Sasani hakimiyetindeki Ermeni coğrafyasına döndüğünde tanrıların putlarına ait olan tapınakların yedi sunağına (*yevoť'n bagins mehenitsn*) adaklar tertip edilmesini ferman buyurur.⁵ Burada yedi tanrı ve tapınağı kastedildiği

⁴ N. Tağavaryan, *Hayots Hin Kronneri*, K.Polis: Y. Matt'eosyan matb., 1909.; Joseph Sandaljian, *Histoire Documentaire de L'Armenie des Ages du Paganisme (1410 AV.-305 APR. J.-C.)*, Tome Deuxieme, Rome: Imprimerie du Senat de J. Bardi, 1917, ss. 723 vd. ; A. H. Sayce, "Armenia (Vannic)", *Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)*, Vol. I-II, Newyork, 1951, ss. 792-795. ; M. H. Ananikian, "Armenia (Zoroastrian)", *Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)*, Vol. I-II, Newyork, 1951, ss. 795-802. ; Rene Grousset, *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*, Çev.: Sosi Dolanoğlu, İstanbul. Aras, 2005, s. 116.

⁵ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", (Ed.: Zaven Yegavian), *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Kat'oğikosut'ivn Hayots Metzı Tann Kilikioy, Ant'ılias-Lıbanan, 2003, I/12.

düşünülürse Aramazd, Anahit, Mihr, Nane, Tir, Barşamin ve Astğik olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Vahagn'ın Aştişat'taki Vahevanyan isimli tapınağını Agat'angeğos sekizinci tapınak diye tanımlamaktadır.⁶ Dolayısıyla sekiz tapınak ve tanrı söz konusudur.

Makalede konu tanrıların panteondaki konumlarına göre sekiz başlık altında ele alınmıştır. Panteona ilişkin temel kaynaklarımızın verileri değerlendirilmiştir. Buna göre panteonun başında 'Tanrıların Babası Aramazd' yer almaktadır. Aramazd'ın Anahit, Mihr ve Nane ile tanrısal cinsi bağı açıktır. Tir ise 'Aramazd'ın yazıcısı' olarak tanımlanmıştır. Ancak Vahagn, Astğik ve Barşamin'in Aramazd ile ilişkisine dair açık bir bilgi yoktur. Bununla birlikte Vahagn'ın Astğik ve Barşamin ile ilişkisinde bir panteonun işareti açıktır. Tanrısal doğumlara ilişkin mitolojik bilgi bulunmamaktadır. Ancak verilerin işaretlerinden faydalanıldığında Aramazd'ın baba tanrı, göksel tanrı olduğu ve Deus'un dönüşmüş hali olduğu anlaşılmaktadır. Tanrısal doğumun ikinci düzeyine Anahit'in sıfatları işaret etmektedir. O, Ana Tanrıça'dır ve Aramazd'dan doğmuştur. Aramazd'ın oğlu Mihr ve kızı Nane ise sonraki tanrısal nesildir. Vahagn, Astğik ve Barşamin panteondaki yerlerini sonraki bir süreçte almış gibidir. Bir üçlemede savaş tanrısı Vahagn ve onun sevgilisi aşk tanrıçası Astğik arasında ana tanrıça Anahit'e yer verilmesi göksel doğumun farklı bir nesline işaret kabul edilebilir. Ancak nasıl bir dönüşüm geçirdiklerini temel verilerden belirlemek mümkün gözüküyor.

Aramazd-Anahit-Vahagn ve Vahagn-Anahit-Astğik üçlemeleri dikkat çekmektedir. Bu üçlemelerden tanrılara panteonda, farklı tanrısal hiyerarşiler ve görev dağılımları yüklendiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Tanrı ve tanrıçaların sunakları ve/veya tapınakları çeşitli bölgelerde farklı tanrıları öne çıkaran kompleks sunaklardan veya tapınaklardan oluşan yapılar halinde bulunmaktadır.

Putperest Ermenilerin yaşadıkları coğrafyanın Erzincan, Muş ve Erivan çevreleri tapınak ve tapınım itibariyle merkezi konumdadır. Erzincan ve çevresinde Anahit, Muş ve çevresinde Vahagn ön palana çıkmaktadır.

⁶ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXIV/1-3.

Aras boylarında Artaşat ve çevresindeki Ermeni başkentlerinde ise en belirginini Aramazd'dır. Ancak Aramazd'ın bu öne çıkışı bütün bölgelerde etkin olması ile ilişkilidir. Aramazd'a her bölgede, her başkentte tapınılan bir tanrı olması 'tanrıların babası' sıfatının anlamını ortaya koymaktadır. Kraliyet üyelerinin Aramazd'a diğerlerine göre daha fazla ilgi göstermeleri de Tanrıların kralı olduğunun işareti sayılır.

Putperest Ermenilerin hem zikri geçen üç bölgede hem de başka yüksek yerleşim yerlerinde, özellikle ırmak yakınlarında içlerinde tanrılarına adanmış sunakları, çevresinde hibe edilmiş vakıf arazilerinin bulunduğu tapınakları vardı. Tapınaklar başkahin (*k'rmāpet*) ve kahinlerce (*k'rum*) idare edilirdi. Tapınak ve sunaklara savaş ve hastalık durumlarında şükran ve dilek sunuları gerçekleştirilirdi. Yeni yıl kutlamaları gibi yılın belli zamanlarında festivaller düzenlenirdi.⁷

146
OMÜİFD

İfade edilmesi gereken başka bir husus da farklı tanrılar olduğu metinde belli olmayan Amanor ve Vanatur diye isimlendirilen tanrılardır. Adlarına Bagavan (Ditsavan, Tanrılar Şehri, Eleşkirt'te) isimli şehirde Navasard diye yeni yıl festivali düzenlenmektedir. Bu isimlerin isimleşmiş, isim haline gelmiş sıfatlar olduğu, kaynaklarda zikredilen sekiz tanrıdan Aramazd ve Anahit'i tanımlamak için kullanıldığı kanaatine ulaşılmıştır. Bu nedenle "Tanrıların Babası Aramazd" başlığı altında ele alınmışlardır.

Ermeniler Hıristiyanlığı toplu olarak kabul ettikleri IV. Yüzyıl başlarından itibaren kademeli bir şekilde Putperest inançlarını ve geleneklerini değiştirdiler. IV.-V. Yüzyıllarda kilise kültürlerinde eski inançlarının izleri belirgindi. Bu izler en başta Hıristiyan şehitlerin hatırasına kutlanan festivallerin Putperestlik dönemi kutlamalarının dönüştürülmesiyle oluşturulmasında kendisini göstermektedir. Bunun en belirgin örneği Vaftizci Yahya'nın ve Aziz Atanagine'nin röliklerinin yıkılan Putperest tapınaklarına yerleştirilerek bu tapınaklara özel kutlamaların azizleri anma günlerine dönüştürülmesidir. Ancak bu kutlamalar gün geçtikçe Ermeni Kilise-

⁷ Konuyla ilgili geniş bilgi için erken Ermeni kaynaklarına göre Putperest Ermenilerde tapınak ve tapınım konulu yayıma hazırlanmış olan çalışmaya bakılabilir.

si kurumsal olgunluğuna kavuşurken iyice belirsizleşmiştir.⁸ Ermeni kültüründeki etkisi ise günümüze kadar devam etmiştir. Günümüzdeki Vardavar (gül panayırı) kutlamaları bunun en güzel örneğidir.

I- Tanrıların Babası Aramazd

Hıristiyanlık öncesi Ermeni tanrılarında öne çıkan Aramazd'dır. Klasik metinlerde Aramazd ismi Ormizd şeklinde de ifade edilmiştir. Birincisi daha yaygın bir kullanıma sahiptir. Her iki şekilde de İran tanrısı Ahura-Mazda* ile isim benzerliği dikkat çekicidir. Ermeni sözlü kültüründen yazılı metinlere geçmiş söyleniş biçimi olduğu düşünülebilir.

Erken Ermeni kaynaklarında Aramazd'dan Zeus (*Dios*),⁹ Zeus Olympus (*Oğimpiakan patkern Diosi=Olimpus'a ait Zeus heykeli*),¹⁰ Zeus-

⁸ Ermenilerin günümüze yansıyan bazı eski inançları hakkında 'Hıristiyanlık Öncesine Dayanan Bazı Ermeni Halk İnançları' isimli henüz yayımlanmamış çalışmaya bakılabilir.

* Ahura-Mazda: İran'ın her şeyi bilen yüce yaratıcı tanrısıdır. Sonradan Ohrmazd şeklinde de adlandırılmıştır. Sonra iyilik tanrısı olup kötülüğü temsil eden Ahriman'a karşı mücadelisini kazanacağına inanılmaktadır. Altı Ameşa Spenta onun tarafından yaratılmıştır. Eski İran'da Pers kraliyet ailesi ile Ahura-Mazda arasında bir ilişki kurulurdu. Bkz. (Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi yay., 1998, s. 22) Ahura-Mazda'nın ismi hürmüz, hormuzt biçimlerine de dönüşmüştür. Bkz. (Dumezil, "Sibirya Hikayelerinde Mani Dininin Bir Tesiri", Çev.: Canan Seyfeli, *Yol Dergisi*, Sayı 22, 2003, ss. 51-53.) Yeznik Koğbatsi, Zurvanizmi eleştirdiği kitabında Ahura-Mazda'nın ismini Ormizd (Ormzd) şeklinde ifade etmiştir. (Yeznik Koğbatsi, "Yeğtz Ağandoy", Ed.: Zaven Yegavian, *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Ant'iliyas-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metzı Tann Kilikioy, 2003, II/1, 3-10.) Aramazd'ın klasik metinlerde insan isimlerinde Ormizd erkek, Ormizduh't bayan ismi olarak verilmektedir. Bkz. (P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", Ed.: Zaven Yegavian, *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Ant'iliyas-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metzı Tann Kilikioy, 2003, IV/50, 59. Yeğişe, "Vasn Vardanay yev Hayots Paterazmin", Ed.: Zaven Yegavian, *Matenagirk' Hayots, I. Hator, V. Dar*, Kat'oğikosut'ivn Hayots Metzı Tann Kilikioy, Ant'iliyas-Libanan, 2003, II/83-90.)

⁹ Movses H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", Ed.: Zaven Yegavian, *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Kat'oğikosut'ivn Hayots Metzı Tann Kilikioy, Ant'iliyas-Libanan, 2003, II/12. Yunan tanrısı Zeus'un bir ismi olan Jupiter (İupiter, Zeus pater) Aramazd şeklinde çevrilmiştir. Ters yönde bir eşleştirme için bkz. (Eusebius, *Church History*, Translated with prolegomena and notes by Arthur Cushman McGiffert, New York, Charles Scribner's Sons, 1904, II/6. s. 56 ; Yevsebios Kesaratsi, *Patmut'ivn Yekeğetsioy*, Yeni Ermeniceye Çev.: H. Abraham V. C'aryan, Venetik, Surp Ğazar, 1877, II/6, s. 88.)

¹⁰ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/14.

Aramazd (zbaginn Zevs ditsn Aramazday=tanrı Aramazd'ın Zeus sunağı)¹¹ şekillerinde tanımlanmış bir isimle bahsedilmiştir.

Bu isimler doğrudan Aramazd'ı tanımlayan isimler değildir. Özellikle 'tanrı Aramazd'ın Zeus sunağı' ve 'Olimpus'a ait Zeus heykeli' şeklindeki tanımlardan ilki sunağın Zeus'a ait olduğunu, onun heykelinin sunağa yerleştirildiğini ve bu Zeus sunağının da Tanrı Aramazd'a adandığını göstermektedir. Yunanistan'dan getirilen heykelin bu şekilde tanımlanması anlamlıdır. İkincide ise doğrudan heykel tanımlanmakta ve bu heykelin Olympus tanrısı Zeus'a ait olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Aramazd'ın tam olarak Yunan Tanrısı Zeus'la eşleştirildiğini söylemek mümkün gözüküyor. Aksine farklıdır, ancak Ermeniler özellikle sanatsal anlamda, kültürel olarak etkilenmişler ve Ermeni tanrılarının özellikleri ile benzerliği bulunan Yunan tanrılarının heykellerini kendi tanrılarının tapınaklarına yerleştirmişlerdir.

148
OMÜİFD

Aramazd Zeus ile eşleştirilirken özellikleri de etkin olmuştur. Aramazd'ın temel sıfatı "tanrıların babası"dır. Dolayısıyla Yunan tanrılarının babası Zeus ile özdeşleştirilmesi manidardır. Zeus isminin erken Ermeni kaynaklarında kullanılan biçimlerinden biri de *Dios*'tur ve Ari gelenekteki gök tanrısı Dieus (Hintlilerde Dyaus) ile benzerliği dikkat çekicidir.¹² Bununla birlikte erken Ermeni kaynaklarında *dits* (*dik'*, *diok'*) kelimesi tanrı anlamında bütün Putperest tanrılar için kullanılmaktadır. Burada Ari gelenekte olağan bir durumu, gök tanrısının baba şeklinde tanımlanmasının kaybolup sadece baba tanrı biçimiyle kaldığını görüyoruz. *Dits* kelimesiyle Putperest tanrılar, yani iyi olanlar ifade edilmiştir. Kötü güçler, kötü ruhlar, şeytan, kötü olan ise *dev* (*div*) kelimesiyle¹³ anlatılmıştır.

¹¹ Agat' angeğos, CIX/7.

¹² Mircae Eliade, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, Çev.: Mustafa Ünal, Serhat Kitabevi, Konya, 2005, ss. 110-5.

¹³ R'uben Serobi Çazaryan, *Grabari Bar'aran*, Ant' ilias-Libanan: Kat'oğikosot'yun Hayots Metz Tann Kilikioy, 2004, ss. 372-4, 379. ; Petros Zek'i Karapetyan, *Metz Bar'aran Hayerene Osmaneren (Ermeniceden Türkçeye Mükemmel Lugat)*, K.Polis: V. Yev H. Ter-Nersesyan, 1907, ss. 254, 261-2.

Bu kullanımda, aynen İran'da olduğu gibi,¹⁴ daevaların kötü güçlere dönüşmesinin izlerini görüyoruz. Dolayısıyla tanrı Aramazd'daki bu dönüşüm doğrudan doğruya bir Yunan veya bir İran etkisidir demek zor. Ancak uzak geçmişte birlikteliklerini gösterir niteliktedir. Bununla beraber İran etkisinin daha baskın olduğuna da işaret etmektedir.

Tanrı Aramazd'ın sıfatları, tanrıların babası,¹⁵ yerin ve göğün yaratıcısı, yüce (*metz*) ve asil (*metzn ari*),¹⁶ yüce gönüllü, bereket ve verimlilik bahşeden¹⁷ şeklinde ifade edilmiştir.

Aramazd'ın tanrıların babası şeklinde tanımlanmasının diğer bir boyutu da diğer tanrıların onunla tanımlanmalarıdır. Bu meyanda Anahit "büyük ve asil Aramazd'ın evladı" (*tzund=ondan doğmuş anlamında*),¹⁸ tanrıça Nane Aramazd'ın kızı (*dustr*),¹⁹ tanrı Mihr Aramazd'ın oğlu (*vord-voyñ Aramazday*), tanrı Tir Ormizd'in yazıcısı, Divan²⁰ diye isimlendirilerek tanımlanmışlardır.

Bir Ermeni tanrılar panteonuna işaret eden bu isim, sıfat ve özellikler Aramazd'ın panteonun başında olduğunu göstermektedir. Burada ilginç olan bir nokta da tanrıların babası Aramazd'dan doğmuş ana tanrıça Altın Ana Anahit'tir. Hem ana hem de Aramazd'ın evladı diye nitelenmesi çelişik gibi dursa da tanrıların göksel doğumuna, insan aklının mitolojide tanrılara göksel, ruhsal bir dünya ve yaratılış, başlangıç kurgulamasıyla paralellik arzetmekte ve tanrısal dünyanın biçimlenmesinin işaretlerini taşımaktadır. Bu tanrısal doğuma ilişkin Ermeni mitolojisinin kayda geçirilmiş hali erken Ermeni kaynaklarında bulunmadığı gibi başka bir şekilde de günümüze ulaşmış değildir. Dolayısıyla bu mitolojik doğumun nasıl gerçekleştiğini bilemiyoruz. Ancak burada işaretlerini

¹⁴ Mircae Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1 Taş Devrinden Eleusis Mysteria'ları*, Çev.: Ali Berktaş, Kabalcı Yay., İstanbul, 2003, ss. 244-5, 379, 383-5. Ayrıca bkz. Asiye Tıgılı, *Zerdüş, Hayatı ve Öğretisi*, İstanbul: Beyan Yay., 2004, ss. 55-6.

¹⁵ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CIX/4-8.

¹⁶ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", VI/2.

¹⁷ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", XII/2.

¹⁸ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/11.

¹⁹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CIX/12-3.

²⁰ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CVIII/4-5.

görebiliyoruz. Göksel tanrının tanrısal doğumların başlangıcında yeryüzüne ait bir varlıkla birleşerek ikinci nesil tanrıların doğumunu başlattığının mitolojik örnekleri Ermenilerin yaşadığı coğrafya ve etrafına ait kültürlerde çöktür.²¹ Bu durumda bu ilk doğumu, tanrısal-göksel doğumun ilk nesli olarak düşünebiliriz. Muhtemelen sonraki doğumlar tanrısal iki varlık ile birleşmeden tanrı çocuklar ürer ki tanrı Mihr ve tanrıça Nane bu özelliğin izlerini taşımaktadır. Daha sonra ise kahramanlık tanrısı Vahagn ve sevgilisi (odası) aşk tanrıçası Astğik gelmektedir.²²

Tanrıların babası Aramazd Ermeniler için tanrılar arasında önemli bir yere sahiptir. Özellikle krallık ailesi için böyledir. Kral Trdat (III, 287?-330?) uyulmasını istediği bazı kurallara dair fermanın başında, halkını selamladıktan sonra Aramazd'a bir teslis içerisinde yer vermektedir. "Yüce gönüllü Aramazd'dan bereketli verimlilik; yüce hanumefendi Anahit'ten koruyuculuk; cesur Vahagn'dan yiğitlik" dilerken onu en başta zikretmektedir.²³

150
OMÜİFD

Tanrı Aramazd'ın tanrılar arasındaki yeri ile kralın halk içerisindeki konumu arasında bir paralellik dikkat çekmektedir. İlk olarak Ani (Kemah)'deki Aramazd tapınağı tapınaklar içerisinde önemli bir konuma sahiptir.²⁴ Ani aynı zamanda Ermeni krallarının krallık mezarlığının (*gerzman*) bulunduğu yerdir.²⁵ İkinci bir husus da kralların halk içindeki konumuna İran kralı Hüsrev (II, 279-287)'in Ermenilerin yaşadığı coğrafyadaki, özellikle Erez (Erzincan) ve Ani (Kemah) bölgesiyle ilgili bilgilerin verildiği yerde, tapınakların 'ataları Arşakunilerin geleneksel ibadet

²¹ Mezopotamya Dinleri ile alakalı olarak bkz. (Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 1, ss. 78-111.)

²² Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXIV/1-3.

²³ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", XII/12.

²⁴ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/12. Ardeşes'in Ani'de Majan isimli birini Aramazd'ın başkahini olarak atamıştır. Bkz. (A.g.e., II/53) Ani'nin önemini ortaya çıkaran başka bir bilgi de H'orenatsi'nin kaynak olarak yararlandığı tapınak tarihinin şiirlerinin bestekarı şeklinde tanımlanan Olimpos isimli Anili bir kahinin eserinden bahsetmesidir. Bu ismin kim olduğuna dair bir bilgi olmamakla beraber hem kahin olması hem isminin Aramazd'ın sıfatı olarak ifade edilen Olimpos olması hem de Anili olması dikkat çekicidir. Bkz. (A.g.e., II/48)

²⁵ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CVIII/4-5.

yerleri' olarak nitelenmesi dikkat çekicidir.²⁶ Ayrıca Kral Trdat'ın zikri geçen fermanında halkın iyiliği, refahı, huzuru, bereketi, esenliğinin tanrılarının ve krallarının yardımıyla gerçekleşeceği vurgulanarak kralların tanrısallığına işaret edilmektedir.²⁷

H'orenatsi'nin Sasani kralı Ardeşir (I, 226-241)'in Bagavan (Bagrevand'da, Eleşkirt'te) da Ormizd'in ateşini sürekli yanması için düzenlediğini söylemesi²⁸ Sasaniler idaresindeki bu yönetim değişikliği zamanında Ermenileri baskı altında tutmaya çalıştıklarına işaret etmektedir. Bu da İran etkisinin Ermeniler arasında hayat bulmasının örneklerinden kabul edilebilir. En azından bu iki tanrının yakınlıklarına işaret eder.

Aramazd'ın bahsi geçen bu Bagavan'daki ateşi, orada onun bir tapınağının bulunabileceğini de gösterir. Ancak onun tapınaklarına ilişkin erken Ermeni kaynaklarının çelişkiye meydan bırakmadığı Ani'deki tapınağıdır.²⁹ Bu iki tapınak yanında H'orenatsi, Hripsimyanlar konulu hayyografide Pağat dağında (Başet Dağı, Van Gürpınar, Güzelsu) Aramazd ve Astğik'in evlerinin bulunduğunu söyler.³⁰ Ayrıca Armavir, Bagaran (Akhuryan kenarı), sonrasında Artaşat'a taşınan Yunanistan'dan getirilen heykeller arasında Aramazd'inki de vardır.³¹ Bu bilgilere göre başka bölgelerde de tapınaklar kurulduğu ve bu tapınaklarda Aramazd kültürüne yer verildiği akla yatkındır. Ayrıca krallık ailesi ve başkent ile kral-baba

²⁶ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", I/12. H'orenatsi ise İran Arşakunileri ile Ermeni Arşakunileri arasındaki ilişkiye geniş bir şekilde yer vererek akrabalıklarına değinir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. (Seyfeli, *Ecmiatzin Kat'oğikosluğu'nun Ermeni Kilisesi'ndeki Yeri*, ss. 38-39, 125n, 126n, 128n.)

²⁷ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", XII/1-10.

²⁸ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/77.

²⁹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/10-11, VI/1-3, XII/2, CIX/7 ; H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/53. H'orenatsi Bizans İmparatoru Julian (361-363)'ın Ermenistan kralı Tiran'a bir mektubunu aktarırken imparatoru Aramazd'ın oğlu diye tanımlar. (A.g.e., III/15)

³⁰ Movses H'orenatsi, "Patmut'ivn Srbots Hr'ip'simyants", Ed.: Zaven Yegavian, *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Ant'iliias-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metzti Tann Kilikioy, 2003, s. 2195.

³¹ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/12-14, 39-42, 49, 65. H'orenatsi, Gürcüler arasında tanrı Aramazd'a gökgürültüsü tanrısı olarak ibadet edildiğini, bir putunun Kura nehri kıyısında bulunduğunu söyler.(A.g.e., II/86)

tanrı ilişkilerini düşünürdüğümüzde başkentlere tapınak inşa edilirken Aramazd'a adanmış sunakların da bulunması diğer tanrılara göre daha yüksek ihtimale sahiptir. Dolayısıyla Ermenilerin yaşadığı coğrafyada farklı yerlerde tapınakları veya sunakları ile Aramazd kültürünün yaşatıldığını söyleyebiliriz.

Tapınakların idaresinin *k'urm* denen kahinlerce idare edildiğine dair bilgiler vardır. Ani'deki tanrı Aramazd'a başkahin (*k'rmamet*) olarak krallık ailesinden Majan diye birisi tayin edilmiştir.³² Daha sonra Majan sunaklar şehri Bagavan (Bagrevand, Eleşkirt)'a başkahin iken öldürülür ve orada mezara yerleştirilir.³³ Başka bir yerde ise yine Anili bir kahinden bahsedilmiştir.³⁴

Erken Ermeni kaynaklarında tapınma biçimlerinden bahsederken genel bilgilere daha çok yer verip Aramazd'a ait açık bir tapınma biçimine değinilmemektedir. Bununla birlikte krallık ailesi için önemi açık olan Aramazd'a ait Ani tapınağında krallık sunularının yapılması anlamlıdır. Kralın zengin sunumları arasında "*beyaz tosun, beyaz koç, beyaz at, beyaz katır*"³⁵ ya da domuz³⁶ kurbanından bahsedilmesi bu sunuların Aramazd'a da yapılabileceğini göstermektedir. Canlı kurbanlar yanında cansız sunu olarak "*altın ve gümüş ziynet, sırmalı ve püsküllü ipek kumaş, altın taçlar, gümüş altınlar, kıymetli taşlarla süslü güzel vazolar, parlak kumaşlar*" takdim edilirdi. Ayrıca bunlar heykelleri süslemekte kullanılırdı. Bunlar kıymetli eşyalar olup tapınaklara bağış, hibe niteliği de taşımaktaydılar. Ayrıca savaşta elde edilen ganimetlerin beşte biri ve gösterişli hediyeler tapınaklara bağışlanır, kahinlere hediye olarak verilirdi.³⁷ Bu tür kıymetli hediyelerin kral ve krallık ailesi, ordu kumandanı gibi ileri gelenler tarafından sunulması akla yatkındır.

³² H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/53.

³³ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/55, 66.

³⁴ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/48.

³⁵ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", I/12.

³⁶ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/14.

³⁷ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", I/12. Tapınaklara yapılan sunular ve bağışlar için bkz. (A.g.e., V/2, CVIII/12, CIX/8)

Cansız kurbanlar arasında meyve³⁸ dışında yiyeceklere dair bilgiye rastlamasak da en azından ekonomik durumu zayıf olanların kümes hayvanları, tahıllar, meyve, sebze sunmaları akla yatkındır. Ayrıca tapınak görevlilerinin geçiminin kurbanlar, adaklar ve bağışlardan karşılanması hazır yiyeceklerin de sunulabileceğini düşündürmektedir.

Bunun dışında Aramazd'la ilgili olduğunu düşündüğümüz bir konu da Agat'angeğos'un yıllık festivalleri Navasard'dan bahsettiği Amanor ve Vanatur diye iki tanrıdır. Bu tanrı diye nitelenen isimleri ve yeni yıl festivalini ayrı başlık altında ele almayı uygun gördük.

Aramazd'a yıllık yeni yıl festivali, hasatla ilgili kutlamalar yapıldığını kaynaklarımızın satır aralarından çıkarabiliyoruz.

Yeni Mahsullerin Müsebbibi Amanor (Anahit) ve Misafirperver Vanatur (Aramazd)

Amanor ve Vanatur'u zikreden tek erken Ermeni kaynağı Agat'angeğos'un eseridir. Agat'angeğos bir defalığına bahsederken ikisine de tanrı demiştir. Bu nedenle ilk bakışta bunların diğerlerinden ayrı iki tanrı ismi olduğu izlenimi oluşmaktadır. Ancak Agat'angeğos, 'tanrılara ait yedi tapınak' dedikten sonra bahsi geçen tapınaklar ve tanrılarından bahsetmiştir. Sonra Vahagn'ın tapınağını sekizinci diye ifade etmiştir. Dolayısıyla o sekiz tanrıdan bahseder. Amanor ve Vanatur'un sekiz tanrıdan başka tanrılar olup olmadığı ise Agat'angeğos'ta açık ve net değildir.

Agat'angeğos, Amanor ve Vanatur'u tanrılar şehri (*Ditsavan, Bagavan*) denen yerde kutlanan Navasard şenlikleriyle ve aziz şehitlerin kutsal kemikleriyle ilişkili olarak vermektedir.

Bu durumda Amanor ve Vanatur birer tanrı ismi mi, yoksa diğer tanrılara verilen birer sıfat mı? Eğer tanrıların sıfatı ise ikisi de aynı tanrının mı, yoksa ayrı tanrılarının mı? Kaynaklarda bu konuda açık bir bilgi yoktur. Eğer isim iseler ayrı tanrılardır. Sıfat iseler, sekiz tanrıdan birisine ait olup isimleşmişlerdir. İsim haline gelmeyi, halkın duyduğunda neden bahsedildiğini anlamalarında bir şüphe uyandırmayacak boyuta gelmesi

³⁸ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", XII/3.

olarak düşünebiliriz. Yani artık halkın dilinde tanrının sıfatı kendisi yerine kullanılmaktadır. Öyle ki Agat'angeğos dahi bunu metinde açık hale getirmeye gerek duymamıştır.

Amanor ve Vanatur'un ne oldukları hakkında değerlendirilebilecek temel hususlar; sekiz tanrı ve özellikleri, Ditsavan (tanrılar şehri) diye isimlendirilen Bagavan ve Aştişat'taki Vahevanyan Tapınağı, üçüncü olarak da Navasard ve aziz şehitleri anma törenine dönüştürülmesidir.

Amanor kelimesi yıl anlamındaki 'am' ve yeni anlamındaki 'nor' kelimelerinin birleşmesiyle 'yeniyıl' anlamına gelmektedir.³⁹ Aynı şekilde Navasard da yeniyıl anlamındadır.⁴⁰ Ayrıca eski Ermeni takviminin ilk ayının ismi Navasard'tır. Her ay otuz gündür. On iki ay sonundaki artan günler de artık ay anlamında yeni bir ay olarak kabul edilmiştir. 5 ya da 6 günlük bir aydır. Navasard ayı ise 11-24 Ağustos günlerinde yıldan yıla değişen bir günde, bu 13 günden birinde başlamaktadır.⁴¹

Navasard şenlikleri ilk ayın ilk günlerinde yeni yılı karşılamak üzere kutlanıyordu. Aynı zamanda bölge iklimine göre tam olarak yeni mahsullerin hasatının yapıldığı bir döneme dek geliyordu. Anlaşılan üzüm hasatının yaklaştığı bir dönemdi. Bu nedenle hala Ermeni Kilisesi'nde 15 Ağustos'ta Meryem Ana yortusunda üzüm kutsaması yapılır ve üzüm perhizi bozulur.⁴²

Bu durumda Agat'angeğos'un tanrı Amanor'u 'yeni mahsullerin müsebbibi' şeklinde tanımlamasının nedeni de anlaşılmaktadır. Yeni yıl tanrısı için kutlamalar yapılması olağandır. Tarım ve toprakla ilişkisi bulunduğundan yeni mahsullerle de ilişkilendirilmiştir.

³⁹ H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf & Hartel, 1897, ss. 416, 479. H'orenatsi, yeni yıl anlamındaki Amanor kelimesinin dönüşümüne ışık tutacak şekilde 'amin noroy' biçiminde kullanılmaktadır. Bkz. (H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/ 66.)

⁴⁰ Hübschmann, a.g.e., s. 202.

⁴¹ Navasard Ayı, 11/24 Ağustos-9/22 Eylül arasında değişen 30 gündür. Bkz. (Gevorg Seraydaryan, *Tomaragitut'yan Dasintats*, S. Ecmiatzin, R'nia, 1972, s. 20.)

⁴² 15 Ağustos 2010'da İstanbul'da Gedikpaşa Ermeni Kilisesi'ndeki kutlamayı gözlemledik.

Hivrıncal ise ‘misafir kabul eden’ anlamına geldiği gibi Vanatur da Vanatrel fiilinden ‘misafirperver’ anlamındadır.⁴³ Tanrılar için, tanrı-insan ilişkisinde düşündüğümüzde kendisine sağlık, koruma gibi dileklerle müracaat edenlere, kendisini ziyarete gelenlere karşı konuksever, misafirperver anlamındadır. Agat’angeğos tanrı Vanatur’u bu şekilde tanımlamıştır.

Navasard şenliklerinin kutlandığı Bagavan’da tapınma zamanı olan günler her iki tanrı ismine ait olarak vurgulanmıştır. Metinde iki ayrı tanrı ismi zikredilmesi bu isimleşmiş sıfatların iki ayrı tanrıya ait olduklarını gösterir. Dolayısıyla Navasard (Yeni Yıl) kutlamasının her iki tanrıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Agat’angeğos’un Bagavan’la ilişkili olarak tanrılardan bahsettiği metnin çevirisi şu şekildedir: *“O (Aziz Grigor), yeni mahsullerin müsebbibi tanrı Amanor,(ve) misafirperver tanrı Vanatur’un (Hivrıncal ditsn Vanatr) eskiden Navasard (Yeni Yıl) şenliklerini kutladıkları aynı yerde bu yararsızlara (tanrılara) ibadet zamanı olan günleri büyük bir festival ilan ettiği şehitlerin anısını kutlama tarihine dönüştürdü. Büyük aziz Yovhanna ve Tanrı’nın aziz şehidi At’anagine’nin anma töreni için toplanmayı, onların bayramlarını aynı şehirde bu günde kutlamalarını”* emretti.⁴⁴

Aziz Grigor Aştişat’ta da benzer bir dönüşümü gerçekleştirir. Zikri geçen azizlerin kemiklerini Vahevanyan tapınağını yıktıktan sonra tapınakların en yükseğine dikmek ister.⁴⁵ Tapınaklar yıkıldıktan sonra azizler için bir sunağın bulunduğu dinlenme şapeli inşa edilir. Agat’angeğos, Aştişat’taki anma günü olan festival için de Sahmi ayının yedisini göstermektedir.⁴⁶ Devamında Aziz Grigor Aştişat’tan ayrılırken başka yerlerde anma törenlerini tesis etmek için azizlerin röliklerinden bir parça yanına alır.⁴⁷ Daha sonra ise Bagavan’da yeni kiliseler inşa edilir ve ardından Navasard şenliklerinin dönüşümü gerçekleştirilir. Her ne kadar

⁴³ Ğazaryan, a.g.e., s. 1173; Karapetyan, a.g.e., ss. 504, 760.

⁴⁴ Agat’angeğos, “Patmut’ivn Hayots”, CXIX/3-4.

⁴⁵ Agat’angeğos, “Patmut’ivn Hayots”, CXIV/4-5.

⁴⁶ Agat’angeğos, “Patmut’ivn Hayots”, CXV/9-14.

⁴⁷ Agat’angeğos, “Patmut’ivn Hayots”, CXV/15.

bu tarihsel süreç dönüştürme faaliyetlerinin sürecine uygun olmasa da farklı tapınaklarda ve şehirlerde farklı uygulamaların olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Navasard şenliklerinin Bagavan'da kutlandığını göstermektedir. Şehitlerin röliklerinin yerleştirilerek onları anma töreni yapılan yerler arasında Aştişat, Bagavan, Vağarşapat şehirleri yanında başka şehirler de yer almaktadır.

P'avstos'un verdiği bilgiler bunları destekler niteliktedir. O da Aştişat'ta kutlanan şehitleri anma gününün Sahmi ayının yedinci günü olduğunu söyler.⁴⁸ Başka bir yerde ise Bagavan'da düzenlenen Navasard şenliklerinin Aziz Grigor ve Trdat tarafından zikri geçen şehitleri anma törenine dönüştürüldüğünü ifade eder. Aynı yerden Bagavan'ın krallık şehirlerinden olduğunu ve Navasard kutlamalarının dönüştürülmüş haliyle kat'oğikos Aziz Nerses (353-373) zamanında da kutlandığını öğrenmekteyiz.⁴⁹ H'orenatsi ise Navasard şenliklerinin ilk defa Ermeni krallarından

156 Vağarş tarafından Bagrevand eyaletindeki sunaklar şehrinde (*Bagnatsn avani*) tesis edildiğini söylemektedir.⁵⁰

Bu durumda Bagrevand eyaletinde (Eleşkirt) Bagavan'da tanrı Amador ve Vanatur'un Navasard ayının ya da yeni yılın ilk gününde kutlanan Navasard şenliği, Aziz Yovhanna (Vaftizci Yahya) ve aziz şehit At'anagine'nin kutsal kemiklerinin yerleştirildiği bu şehirde onları anma törenine dönüştürülmüştür. Ancak diğer tanrılarla ilgili bir dönüştürmenin açık işaretlerine kaynaklarımızda rastlayamıyoruz. Ayrıca Vahevanyan tapınağındaki kutlamaların Sahmi ayında, yani Ekim ortalarında kutlandığı anlaşılmaktadır.

Aziz Grigor'un Kayseri'den getirdiği azizlerin kemikleri, dönüştürmede kullanılan kutsal araçlardır. Hıristiyanlıkta aziz şehitlerin kemikleri

⁴⁸ P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", III/3, 14. Buna göre Aziz Grigor'un oğlu Vrtanes zamanında Taron eyaletinde Aştişat'taki kilisenin olduğu yerde azizlerin, kahramanların, şehitlerin günlerinin kutlandığı büyük bir şehitlik de oluşmuştur. Aştişat'taki şehitliği Korivn de anar, ama Navasard'la ilişkisine değinmez, başka yerde ay olarak bahsetmesine rağmen. Bkz. (Korivn, "Vark' Mesropay Vardapeti", Bnagir A/XXV.)

⁴⁹ P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", IV/15.

⁵⁰ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/ 66.

kıymet verilen objelerdir. Dolayısıyla azizlerin kemiklerinden bir parça da olsa yeni inşa edilen kiliselere, dönüşüm esnasında şehit olanlarla birlikte anıt mezarları ve sunak şeklinde şapelleri inşa edilerek röliklerin manevi gücünden faydalanılmak istenmesi doğaldır. Hem Ermenilerin kemiklerle, anıt mezarlarla ilgili geleneklerine hem de Hıristiyan inançlarıyla bağdaşan geleneklerine uygundur. Anıt mezarlar geleneği bugün de Ermeniler arasında devam eden, ölüleri anma günlerinde ziyaret edilen mekanlardır.

Tapınaklar ve tanrılar ilişkisine baktığımızda bir tapınak, belli bir tanrıya adanmış olsa bile başka tanrıların da orada tapınak ya da sunağının olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla Navasard şenliklerini ve yıllık kutlamaları öncelikli olarak şehirler üzerinden yürütmek yerinde olur. Bu durumda Navasard diye ifade edilen festivalin Bagavan ile ilgili olduğu açıktır. Başka açık olan bir nokta da bu festivalin her iki tanrıya da ait olmasıdır.

Bu durumda Amanor ve Vanatur diye ifade edilen isimleşmiş sıfatların hangi tanrılara ait olduklarını belirlemek üzere tanrılar, tanrıların özellikleri, şehirler, şehirlerin özellikleri hususunda kaynaklarımızın verilerini değerlendirmek yerinde olur.

Vanatur'un bir tanrının sıfatı iken isimleşmiş hale gelmesinin izleri, tanrıların babası Aramazd ismi ve sıfatı olarak kullanılan "*Misafirperver Vanatur*" (*Hivrinkal ditsn Vanatr*) tamlamasında kendisini göstermektedir. II. Makkabiler kitabında Zeus, eski Ermenice Kutsal Kitaplarına Aramazd olarak çevrilirken bu sıfatın 'yabancıların koruyucusu' anlamında kullanılmıştır.⁵¹ Ayrıca H'orenatsi'nin Sasani kralı Ardeşir (I, 226-241)'in Bagavan (Bagrevand' da, Eleşkirt'te) da Ormizd'in ateşini sürekli yanması için

⁵¹ Agat' angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXIX, s. 1702, 17n. Kutsal Kitap'ın Yunanca'dan Grabar Ermeniceye çevirisinde, II. Makkabiler 6:2'de Zeus aynı kelimelerle çevrilmiştir. Tam olarak 'hivraser Ormzdakan dits'n vanatri' şeklindedir. Bkz. (*Astuatzaşunç Matean Hin yev Nor Ktakaranats, Hator Yerkrord*, T'arg: H. Hovhannu Zohrapean, Venedik, 1805, s. 624.) Ayrıca bkz. Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, (Çev. : Robert W. Thomson), Harvard University, Cambridge, 1980, II/66, s. 213, 4n.) Yunan tanrısı Zeus'un bir ismi olan Jupiter (İupiter, Zeus pater) Aramazd şeklinde çevrilmiştir. Bkz. (Eusebius, *Church History*, II/6. s. 56 ; Yevsebios Kesaratsi, *Patmut'ion Yekeğetsioy*, II/6, s. 88.)

düzenlediğini söylemesi⁵² orada bir Aramazd tapınağının olduğunu göstermektedir. Bu durumda 'misafirperver' sıfatı Aramazd'a aittir. Ancak isimleşmiştir.

Yeni mahsullerin müsebbibi Amanor ise Aramazd'ı ifade edebileceği kadar Altın Ana Anahit'i de çağrıştırmaktadır. Bu tanımlama yeni mahsuller, yenilenme, verimlilik ve bereket konularının tanrıların sıfatları ile ilişkisini düşündürmektedir. Agat'angeğos, Aramazd'dan *bereketli verimlilik* dilenen⁵³ tanrı diye bahsetmektedir. Bu 'yeni mahsullerin müsebbibi' sıfatının da ona verilebileceğini akla getirmektedir. Ancak bu iki ismin metinde ayrı iki tanrıyı ifade etmesi Aramazd dışında bir tanrı veya tanrıçayı irdelemeyi gerektirmektedir. En uygunu Ana tanrıça Anahit'tir. Çünkü Amanor'un özellikleri daha çok Ana tanrıçayı hatırlatmaktadır. Altın Ana Anahit'in hayat veren (dirilten), topraklara verimlilik veren ve bu şekilde yaratan⁵⁴ sıfatları onunla ilgili olabileceğini göstermektedir.

158
OMÜİFD

Yeni yıl kutlamaları Navasard ayında, Ağustos ortalarında kutlanırdı. Hıristiyanlık döneminde kutlanmaya devam eden Navasard'ın önceleri aziz şehitleri anma günü şeklinde yeni yılda Bagavan'da kutlandığı kaynaklarımızdan anlaşılmaktadır. Ancak şimdilerde Ermeni Kilisesi'nde kutlanan 15 Ağustostaki Meryem Ana'nın göğe Alınış Yortusu (*Ton Verapoh'man Srbuhvo Astvatzatzni*)'na ne zaman dönüştüğü veya birleştirildiğine dair bir bilgi yoktur.⁵⁵ Yeni mahsullerin müsebbibi sıfatının Altın Ana Anahit ile ilgili olması daha belirgindir. Bu durumda Ağustos'taki yeni yıl kutlaması Meryem Ana Yortusuna dönüşmüş olabilir. Yani Tanrıça Anahit'in günü başka bir dişinin, İsa Mesih'in aziz annesi Meryem Ana'nın gününe dönüşmüştür. Dönüşüm aşamalı gerçekleşmiş; önce aziz şehitleri anma günü, daha sonra da Meryem Ana günü olmuştur. Ermeni Kilisesi'nde bu dönüşüm sonra düzenlenmiş ve kutlama Ermeniler arasında her yere yayılmıştır.

⁵² H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/77.

⁵³ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", XII/12.

⁵⁴ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", VI/2.

⁵⁵ 2001 *Kilise Takvimi*, ss. 68, 74.

Sonuç olarak Amanor ve Vanatur, isim haline gelmiş sıfatlardır. Vanatur Aramazd'a ait sıfattır, Amanor ise Anahit'e aittir. Navasard bu iki tanrı adına Bagavan'da Ağustos ortalarında kutlanmaktadır.

Tapınak şehri Bagavan ile ilgili düşündüğümüzde Ermeni krallarının tapınak merkezlerinden olan bu şehrin tanrıların babası Aramazd'ın da tapınak şehri olması Aramazd ile krallık ailesi arasındaki ilişkiye de uygundur. Bu nedenle Aramazd'ın Bagavan'da Navasard şenliklerinin kutlandığını söylemek yerinde olur.

Anahit'in ise Bagavan'da bir tapınağı olduğuna dair bilgi yoktur. Ancak onun başkentlere heykellerinin yerleştirildiğini biliyoruz. Bagavan'a da yerleştirilmesi, hatta bir tapınağı ya da sunağının olması akla uygundur.

II-Altın Ana Anahit

Putperest Ermeni tanrıları arasında, eğer bir panteondan bahsedilecekse, Aramazd'dan hemen sonra Anahit ikinci sırada gelmekteydi. Fakat erken Ermeni ve Yunan kaynaklarında en dikkat çeken, dolayısıyla halk arasında da en çok ilgi gösterilen şüphesiz Anahit idi.

Anahit ismi H'orenatsi'de Yunan mitolojisindeki Artemis ile bir tutulurken, Strabon'da Anaitis şeklinde geçmektedir. Eski İranlıların verimlilik, su ve hayat veren tanrıçası Anahita'nın ismiyle benzerliği dikkat çekicidir.⁵⁶ Bu isim benzerliğini sadece benzerlik olarak değerlendirmek yetersiz olur. Zira, mesela Strabon'un zihninde bu ikisi aynı tanrıcadır. O, Armenialıların partların taptığı her şeye taptıklarını da söylemeden geçemez, Armenia'da yaşayan insanların dinlerinden bahsetmek yerine İranlıları bilmek onları da bilmek anlamına gelir diye değerlendirmiş gibidir.

Erken Ermeni kaynaklarına göre tanrıça Anahit'in sıfatlarının başında onun ana tanrıça olduğunu vurgulayan "Altın-Ana" (=Voskemor)⁵⁷

⁵⁶ Gündüz, a.g.e., s. 31.

⁵⁷ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXIV/2.

sıfatı gelir. O, yüce hanım efendi,⁵⁸ Ermenilerin şanı ve kurtarıcısı (*ketsut-siç*=hayat veren, dirilten, özgürlük veren), bütün kralların özellikle Greklerin şerefi, bütün faziletlerin anası, bütün insanlık aleminin başışlayıcısı, yüce ve asil (*metzin ari*) Aramazd'ın evladıdır (*tnund*=doğmuş olan).⁵⁹ O hayat veren (dirilten), topraklara verimlilik veren ve bu şekilde yaratandır.⁶⁰ Esirgeyen ve koruyandır.⁶¹

Anahit'in bu özellikleri ana tanrıça olduğunu göstermektedir. Toprak ve verimlilik, yeniden diriltmek, varlıktan yaratmak onun ana tanrıçalık özelliklerindedir. Anahit hem ana tanrıça hem de Aramazd'dan doğmuş, onun aracılığıyla doğmuştur, evladıdır. Burada Anahit'in cinsiyetine matuf bir evlatlık yüklenmemektedir. Oysa diğer tanrı ve tanrıçanın Aramazd'ın oğlu ve kızı oldukları açıkça belirtilmiştir. Aynı şekilde Ermenicede İsa Mesih de aynı kelime ile nitelenir. Onun doğum yortusu *tnund* diye isimlendirilmiştir. Burada kelimeye yüklenen anlam tanrıdaki cinsiyetin sembolik olduğuna işaret eder. Dolayısıyla Anahit'in Aramazd evladı olması ancak mitolojideki tanrısal, göksel yaratılış dünyasına matuftur. Ancak elimizde mitolojik bir belge bulunmadığından onun göksel doğumunun ve diğer tanrıların doğumuyla ilişkisinin nasıl olduğunu bilemiyoruz.

Altın Ana Anahit iki farklı üçlü tanrılar arasında zikredilmiştir. Bunlardan birincisi "*Yüce gönüllü Aramazd'dan bereketli verimlilik; yüce hanım efendi Anahit'ten koruyuculuk; cesur Vahagn'dan yiğitlik*" dilerken ikinci sırada yer verilmektedir.⁶²

İkinci olarak Aştişat'taki Vahevanyan tapınağındaki üçlü sunaklar içerisinde yer verilmektedir. Burada onun ismi, Anahit zikredilmemektedir. İlk olarak Vahagn'dan, ikinci olarak "...Altın-Ana, altından doğmuş tanrıça (*Voskemavr Vosketzin dits*), ve sonra bu sunak Tanrıça Altın-Ana'nın altından binası (*Voskehat Voskemavr dits*) diye isimlendirilmiştir ..." şeklinde

⁵⁸ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/10, 20.

⁵⁹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/10-11.

⁶⁰ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", VI/2.

⁶¹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", XII/2.

⁶² Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", XII/12.

Anahit ve sunağından, üçüncü olarak da Astğik'den ve sunaklarından bahsedilmektedir.⁶³ Anahit'in özelliklerini haiz bir tanrıçaya iki sevgili Vahagn ve Astğik arasında yer verilmesi manidardır. Zira ana tanrıça ile birlikte zikredilmesi bunların göksel doğumdaki ilişkisine matuf olmalı. Böylece sırasıyla cesaret, verimlilik ve aşk tanrıları birlik içerisinde verilmiştir.

Anahit tapınaklarının Ermenilerin yaşadığı bir çok yerde olması akla yatkındır. Onun tapınaklarından birisinin Tokat Zile (Zela)'de olduğunu Strabon'dan öğrenmekteyiz.⁶⁴

Strabon onun ikinci bir tapınağından daha bahsetmektedir. Bu tapınak Akilisen'de (Erez, Erzincan) bulunan ünlü tapınaktır.⁶⁵ Erez'deki tapınağa erken Ermeni kaynaklarında da Anahit'le ilgili olarak ilk sırada yer verilmektedir.⁶⁶ H'orenatsi Yunanistan'dan getirilen Artemis heykeli-nin Erez'e ikinci heykel olarak dikildiğini söylemektedir.⁶⁷ Bu bilgi de Erez'in Anahit kült merkezi olarak önemini göstermektedir.

Aramazd için Ani'nin ön plana çıkması gibi Erez'deki tapınak da Anahit için merkezi konumdadır. Bu bölge Anahityan bölgesi diye ünlenmiştir.⁶⁸ Kral Trdat Erez'deki Anahit tapınağına kendi sunumlarını yaptıktan sonra Aziz Grigor'dan da takdimeler ister. Sonra Fırat nehrinin kollarından birinin (Gayl nehri, Lycus) yakınında dağ yamacında olan bu tapınağa sunumları biter ve aşağı, nehrin kıyısına iner, karargah kurarlar.⁶⁹ Bu da tapınakların su kenarında ve yüksek yerlere yapıldıklarını göstermektedir.

⁶³ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXIV/2.

⁶⁴ Strabon, *Geographika Antik Anadolu Coğrafyası Kitap: XII-XIII-XIV*, Çev.: Adnan Pekman, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yay., 2000, XII, 3/37.

⁶⁵ Strabo, *The Geography of Strabo*, Literally Translated with Notes The First Six Books by H. C. Hamilton, Esq. The Remainder bu W. Falconer, Vol. II, London, 1903, XI, 14/16.

⁶⁶ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/1-3,10-11, 20-23 ; VI/2-3; XII/2 ; CIX/8-11 ; H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/14, 60.

⁶⁷ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/12, 14, 60.

⁶⁸ Mardiros H. Ananikian, "Armenian Mythology", in *The Mythology of All Races, Volume VII, Armenian African*, Archaeological Institute of America, Boston, 1925, s. 26.

⁶⁹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/1.

Başka bir yerde Ermeni krallarının tapınma mahalli olduğu vurgulanan Erez'deki Anahit tapınağında onun sıfatına uygun bir ifadeyle altın putunun olduğu zikredilmektedir. Kralların değer verdiği bu tapınak krallık sunularının yapılmasından dolayı altın ve gümüşle dolu zengin bir tapınaktır.⁷⁰ Anahit heykellerinin sadece altından yapılmadığını biliyoruz. Odun, taş, altın, gümüş ve bronz gibi malzemelerden insan eliyle yapıldıkları ve insana benzediği, ağızları, gözleri, elleri ve ayakları olduğu Aziz Grigor'un sözleriyle Agat'angeğos tarafından aktarılmaktadır.⁷¹

Üçüncü bir tapınağı yukarıda zikri geçen Aştişat (Taron, Muş)'taki tanrı Altın Ana'nın Altından Binası (*Voskehat Voskemavr dits*) diye isimlendirilen sunağının bulunduğu tapınaktır.

Erken dönem kaynaklarda bahsedilen diğer bir Anahit tapınağı Artaşat'taydı. H'orenatsi Kral Artaşes (II)'in Lydia kralına karşı savaşından dönerken Asya'dan getirdiği bronzdan yapılmış ve altın kaplanmış heykeller arasında Anahit (Artemis) heykeli de vardır.⁷² Bu önce diğer heykellerle birlikte Armavir (Erivan'ın Güney doğusunda)'e yerleştirilir. Daha sonra Armavir'den Bagaran'a (Ahuryan kolunun sağında), oradan da Artaşat'a taşınır.⁷³ Agat'angeğos'tan bu tapınağın Artaşat'ta Yereza-moyn denen yerde olduğunu öğrenmekteyiz. Bu tapınak ağaçtan yapılmış, ama görkemli bir tapınaktır. Aziz Grigor ve adamları tapınakları yıkarken burayı yakmışlardır.⁷⁴

Şüphesiz Hıristiyanlık dönemine ait erken Ermeni kaynaklarında zikredilmeyen başka Anahit tapınakları ve sunakları da vardı. P'avstos Buzantsi, Nahat'ın tahtı (*at'or Nahatay*) ismi verilen bir dağdan bahsetmektedir. Bu dağın Anahit kültüne işaret etmesi pek muhtemeldir.⁷⁵ Dağların tanrıların meskeni olduğu bilinen bir husustur. Bu dağın taht, yani

⁷⁰ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", VI/1-3, CIX/8.

⁷¹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/20-23, VI/12-3, 16, XIII/8-10, XXI/21, XXII/18,

⁷² H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", I/31, II/8, 12.

⁷³ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/12, 40, 49, 77.

⁷⁴ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CVIII/3-7.

⁷⁵ P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", Ed.: Zaven Yegavian, *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar, Ant'iliyas-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metzi Tann Kilikioy*, 2003, V/25.

makam, ikametgah olarak zikredilmesi o dağın bölge halkının zihninde Anahit'le bütünleştiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu dağda bir Anahit tapınağının bulunması akla uygundur.

Erken Ermeni kaynaklarında tapınaklara ait kültleri anlatmak hedeflenmediği için onlardan açık bir şekilde bahsedilmemektedir. Bunun temel nedeni bu kaynakların Hıristiyan yazarlarınca kötü ruhların ve şeytanın işleri, sapkınlık olarak görülerek tanrılar, tapınakları ve tapınma biçimleri hakkında bilgi vermeyi ona ortak olma gibi düşünülmesidir. Ama yine de az da olsa yer verilmektedir. Bu bilgileri tapınma konusunda bütün tanrılarla ilgilendiren genel veriler ve hangi tanrıyla ilgili olduğu belli olan açık bilgiler şeklinde iki kısma ayırabiliriz.

Bütün tanrılarla ilgili olabilecek genel bilgiler arasında kurban, adak, canlı sunular olarak hayvanlar, cansız sunular olarak ise meyve ve bitkiler takdim edildiğinden, tapınaklara yapılan bağışlardan bahsettik. Şüphesiz krallık ibadet merkezi olan Anahit tapınakları da bu tür törenlere sahne olmaktadır. Kral Trdat, Erez'deki tapınağa Agat'angeğos'un yakışık almayan fiil diye nitelediği kurban (*zoh*)⁷⁶ sunularını gerçekleştirir. Bu sunuların zengin krallık kurbanları olan hayvan sunuları olması akla yatkındır. Zaten bu sununun ardından nehrin kenarına karargah kurulur. Burada sunuların yenmesinin olağan olduğunu H'orenatsi'nin kralın kurban sunularının, hatta domuz sunusunun yenmesinden bahsetmesinden çıkarabiliriz.⁷⁷

Hangi tanrıyla ilgili olduğu belli olan açık bilgiler arasında en fazlası Anahit ile ilgili olanlardır. Bahsi geçen Erez'deki Kral Trdat'ın sunumu sonrasında Aziz Grigor'dan Anahit heykeline taç ve kalın ağaç dallarından sunularla onu yüceltmesi istenir.⁷⁸ Bu da gösteriyor ki Anahit'e cansız kurban sunuları yapılmakta ve heykeli süslenmekteydi.

⁷⁶ Ğazaryan, a.g.e., s. 444 ; Karapetyan, a.g.e., s. 309. Tapınaklar, tapınma biçimleri ve tapınak görevlileri hakkında ayrıntılı bilgileri "Erken Ermeni Kaynaklarına Göre Putperest Ermenilerde Tapınak ve Tapınma" isimli henüz yayınlanmamış bir makale tarafından hazırlanmıştır.

⁷⁷ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/14.

⁷⁸ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/2.

Altın Ana Anahit'e altın ve gümüş sunularının, tapınağına bağışlarının çok olduğu anlaşılmaktadır. Bunun nedeni her şeyden önce kendisinin altın ile vasıflandırılması, altın putunun sunağına yerleştirildiği krallık tapınma mahalli olmasıdır. Artaşat'taki tapınağı Aziz Grigor tarafından yakılıp yıkıldıktan sonra zengin bağışları ve arazileri kiliseye vakfedilmiştir.⁷⁹

Anahit tapınımı içerisinde onun esenlik verici, koruyucu, hayat veren sıfatlarına uygun, onlara paralel bir kurban sunumunu H'orenatsi aktarmıştır. Buna göre bir hanedan lideri hastalanan kral Ardeşes için iyileşme ve uzun bir yaşam istemek üzere Erez'deki Anahit tapınağına dilekler göndermiştir.⁸⁰

"Yeni mahsullerin müsebbibi tanrı Amanor"⁸¹ sıfatının Anahit'e ait olmasının diğer tanrılara göre daha muhtemel olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla Bagavan'da bir tapınağının olduğunu ve burada yeni mahsullerin, yeni yılın kutlandığı Navasard şenliklerinin onunla da ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Buradan onun adına yıllık kutlamaların da yapıldığı anlaşılmaktadır.

III-Aramazd'ın Oğlu Mihr

Erken Ermeni kaynaklarında Putperest Ermeni tanrılarında Mihr ile alakalı veriler çok değildir. Onun ismi Agat'angeğos'ta bir defa zikredilmektedir. Bu da Mihr tapınağı (*mrhakan mehean*)⁸² tamlaması ile geçmektedir.

Tanrı Mihr'in ismi kaynaklarda İran tanrısı Mithra* için de 'Mihr' biçiminde kullanılmaktadır. H'orenatsi, İran kralı Şapuh'un Ermeni Kralı-

⁷⁹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CIX/8-13.

⁸⁰ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/60.

⁸¹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXIX/3-4.

⁸² Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CX/7. Agat'angeğos'un eserinin farklı nüshalarında *Mrhakan* şeklindeki ona aitlik bildiren kelime *Mrhakan*, *Mehrekan* ve *Srhakan* biçimlerinde geçmektedir. Bkz. (A.g.e., s. 1682, 2n.)

* Mithra (Mitra): Eski İran'ın dostluk ve güneş tanrısıdır. Yüce tanrı ile insan arasındaki aracı varlık olarak da kabul edilmiştir. O güneş kaynaklıydı ve güneşin özellikleri olan güc, hakikat ve bilgiye sahip tanrı olarak görülürdü. Mitra ile güneş yanyanıydı, arka-

na, Tiran'a mektubunda büyük tanrı Mihr'e (*Mihr metz Astuatz*) güvendiğini belirtirken bu şekilde kullanır.⁸³ Bununla birlikte o, Ermeni tanrısı Mihr'i Yunan tanrısı Hephaistos'un ismiyle zikretmiştir.⁸⁴

Kaynaklarımız onun sıfatları ve özellikleri hakkında bir şey söylemezler. Ancak eski İran tanrısı Mithra'nın güneşle ilişkisinden dolayı Mihr'in de aynı özellikleri taşıdığı düşünülmüştür. Tanrı Mihr'in güneşle ilişkisine dair ipuçları en erken Ksenophon'un Armenia'da karşılaştığı insanların güneş tanrısı için kurban edilen at yetiştirdiklerinden bahsetmesidir.⁸⁵ Bu atları büyük kral için vergi olarak yetiştirdiklerinden İran kralı ve İranlıların tapınımıyla ilgili olsa da bu bilgi Armenia halkının da bir şekilde güneş kültürüne karıştıklarını göstermektedir.

Ermenicede güneş (areg, aregak, arev) anlamında Mihr kelimesi de kullanılmıştır.⁸⁶ Ayrıca erken Ermeni kaynaklarında tanrı Mihr'in ismini çağrıştıran birçok Ermeni şahıs isimleri (Mihran, Mihrdat, Mihrnerseh, Mihrşapuh, Mehrujan vb.) bulunmaktadır.

XV. Yüzyılda dahi izlerine rastlanan Arevordiler (Güneş oğulları) erken dönem Ermeni dini hareketlerindedir. Arevordilerin putperestlik dönemine dayandığı düşünülmüştür.⁸⁷

daş tanrı idiler. Onun kutsal hayvanı boğaydı. Boğayı bir mağarada kurban ettiğine ve onun kanı ve döllerıyla yeryüzünü bereketlendirdiğine inanılırdı. Bkz. (Gündüz, a.g.e., s. 265.)

⁸³ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", III/17.

⁸⁴ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/12, 14.

⁸⁵ Ksenophon, *Anabasis*, Çev.:Hayrullah Örs, İstanbul: Maarif Matb., 1944, IV, v, 35.

⁸⁶ Karapetyan, a.g.e., ss. 128, 572. Arek ismi eski Ermeni takviminin sekizinci ayına isim olmuştur. Bkz. (Seraydaryan, a.g.e., s. 21.) Ancak yararlandığımız erken Ermeni kaynaklarından putperest Ermeniler ve İranlıların dinlerinden bahsedilen yerlerde güneş tapınımına ilişkin ifadelerde *areg*, *aregak* ve *arev* kelimeleri kullanılmıştır. Ayrıca bkz.(Ġazaryan, a.g.e., s. 207-8.) Ermeni takviminde Areg isimli sekizinci ayın tanrı Mihr'le alakalı görülmüştür. Ayrıca her ayın ilk günü güneşe (Areg, Aregak), sekizinci günü ise tanrı Mihr'e tahsis edilmiştir. (Sarkis Seropyan, *Ermeni Tanrıları Konuşuyor Cangülüm Anahit ve Kazben*, İstanbul: Belge Yay., 2003, ss. 109-110.)

⁸⁷ *The Key of Truth a Manuel of The Paulician Church of Armenia*, Ermenice Metinleri Örnek Dokümanlar ve Girişle Birlikte Çeviren: Fred. C. Conybeare, Oxford: The Clarendon Press, 1898, Appendix III, s. 148, Appendix V, ss. 157-158.

Bu nedenlerle tanrı Mihr ateş ve güneş tanrısı diye vasıflandırılmıştır. Buradan hareketle Ermeniler arasında günümüze kadar devam eden, ateş yakılarak etrafında dönüldüğü, yeni çiftlerin üzerinden atladığı vakit çocuklarının hurilere (ateş çocuklarına) benzeyeceği, böylece kötülüklerden arınılacağına inanılan on dört şubat kutlamaları (Terıntas; kilisede *Rabb'in sunuluşu, Tear'nındar'ac*) ile de ilişkilendirilmiştir.⁸⁸

Bütün bu ilişkilendirmeler Mihr'in ateş ve güneş kültü ile alakalı bir tanrı olduğuna işaret eder.

Tanrıların babası Aramazd'ın oğlu Tanrı Mihr'in tapınaklarına ilişkin erken Ermeni kaynaklarında yine tek bilgi vardır. Agat'angeğos'a göre onun tapınağı Dercan (Tercan) eyaletinde Bagayarıc' (Bagariç, Pekeric) diye isimlendirilen köydedir. H'orenatsi bunu desteklemektedir. Ona göre kral Ardaşes (II)'in Yunanistan'dan getirdiği ve ölümü sonrasında Ani (Kemah) kalesine götürülen heykeller arasında Hephaios'tunki, yani Mihr'inki de vardır.⁸⁹ Sonra Kral Tigran tapınaklarla ilgili yaptığı düzenlemede Hephaios heykelini Bagayar ic''te diker.⁹⁰

Bagayarıc' Tapınağı dışında başka bir Mihr tapınağı veya sunağın-
dan kaynaklarımızda bahsedilmemektedir. Ancak H'orenatsi Yunanistan'dan getirilen heykellerden bahsederken 'diğer heykeller' diye isimlerini zikretmeden verdikleri arasında onunkinin de olması akla yatkındır. Kaynaklarımızın 'atalarının tapındığı' şeklinde bahsetmeleri de bunu desteklemektedir. Bu heykeller krallık başkentleri dediğimiz bölgede önce Armavir (Erivan'ın Güney doğusunda)'e yerleştirilir. Daha sonra Armavir'den Bagaran'a, oradan da Artaşat'a taşınır.⁹¹

Günümüzde ayakta olan ve yontma taşlardan yapılmış olan Gar'ni tapınağının güneş tanrısına, Mihr'e adanmış olduğu düşünülmektedir. Gar'ni tapınağının M.S. I. Yüzyılda Trdat tarafından yapıldığı ileri sü-

⁸⁸ N. Tağavaryan, a.g.e., ss. 71-73; Ayrıca bkz. Seropyan, a.g.e., ss. 43-44; Esat Uras, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, İstanbul: Belge Yay., 1976, s. 118.

⁸⁹ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/12.

⁹⁰ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/14.

⁹¹ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/8, 12, 40, 49, 77.

rülmektedir.⁹² Kaynaklarımızdan H'orenatsi, tapınaktan bahsetmez, ancak Gar'ni Kalesinin Trdat tarafından taş ve demir ile inşa edildiğini söyler.⁹³

Mihr tapınaklarında tapınım şekillerinin nasıl olduğuna dair erken Ermeni kaynaklarımız bazı ipuçları verir. Ancak bunlar genel bilgilerdir. Agat'angeğos, Bagayaric Tapınağında başka tesislerin olduğunu ve bunların yıkıldığını, hazinelerinin yağmalanıp fakirlere dağıtıldığını ve kiliseye vakfedildiğini söylemektedir.⁹⁴ Bunlardan hareketle kurban ve bağışlardan birikmiş zengin bir hazinesi, vakıf arazisi olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca tesislerden bahsedilmesi geniş ve kapsamlı bir tapınak yapıldığını gösterir.

IV- Aramazd'ın Kızı Nane

Tanrıça Nane hakkında erken Ermeni kaynakları çok fazla bilgi vermezler. Onun ismi Agat'angeğos'ta Nane şeklindedir. H'orenatsi ise onu Yunan tanrıçalarından Athena ile eşleştirmektedir.

167

OMÜİFD

Nane'nin sıfatlarından bahsedilmemekle beraber tanrıların babası Aramazd'ın kızı olduğu belirtilmiştir.⁹⁵ Aramazd, Anahit, Mihr üçlüsüne ait verilerin uyandırdığı tanrılar panteonunda göksel doğumların Anahit'in doğumu sonrasındaki nesilden olmalı. Tanrı Mihr ile birlikte karşıt cinsi oluşturması muhtemeldir.

Sıfatı ve özellikleri hakkında erken Ermeni kaynaklarında hemen hiçbir bilgi yoktur. O çoğunlukla Mezopotamya tanrıları ile, Sümer, Akkad ve Babil ilaheleri ile ilişkilendirilmiştir.⁹⁶ Savaşçıların ve bakirelerin

⁹² B. Ar'ak'elyan-A. Sahinyan, "Gar'ni", *Haykakan Sovetakan Hanrağitaran*, Hator 2, Yerevan: 1976, ss. 689-691.

⁹³ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/90. P'avstos Buzand Gar'ni kalesinin başkent olduğunu söyler. Bkz. (P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", III/8.)

⁹⁴ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CX/6-9.

⁹⁵ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CIX/12-13.

⁹⁶ Ananikian, "Armenian Mythology", s. 38. Sümer-Akkad kökenli olduğu ileri sürülen Nane'nin Hint-İskit sikkelerindeki Nana'nin çifti olduğu da söylenir. Bkz. (Rene Grousset, *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*, Çev.: Sosi Dolanoğlu, İstanbul. Aras, 2005, s. 116.) Ayrıca Nane'nin İran asıllı olmadığını belirtenler de vardır. Bkz. (Arthur Christensen, *L'İran Sous les Sassanides*, Copenhague: Ejnar Munksgaard, 1944, s. 157.)

koruyucusu olduğunu söyleyenler olduğu gibi zeka ve sağlıklı düşünce tanrısı diyenler de vardır.⁹⁷

Aramazd'ın kızı Nane'nin tapınağı Erez'deki Fırat'ın kollarından Gayl nehrinin yukarısında dağın yamacında bulunan Anahit tapınağının karşısında, nehrin diğer tarafında idi. Çünkü Aziz Grigor tapınakları yıkarken önce Erez Anahit tapınağını yıkar ve nehirden karşıya geçerek Til kasabasındaki Nane tapınağını yıkmaya giderler.⁹⁸ Onun tapınağı yıkıldıktan sonra ise Bagayarıc' Mihr tapınağını (Tercan'da) yıkmaya giderler. Sırasıyla Tordan Barşamin, Ani Aramazd, Erez Anahit, Til Nane, Bagayarıc Mihr tapınaklarını yıktıkları düşünülürse batıdan doğuya doğru bir yürüyüşle yıkım işi yapılmaktadır.⁹⁹ Dolayısıyla Anahityan denen bölgededir onun tapınağı.

H'orenatsi ise bu Til Nane tapınağını destekleyen bilgiler vermektedir. Ardeşes'in Yunanistan'dan getirdiğini söylediği heykeller arasında Nane ile ilişkilendirilen Athena'nın heykeli de vardır. Bu heykeller önce Ani (Kemah) kalesine yerleştirilir. Kral Tigran (II) Ardeşes'in ölümünden sonra kral olunca ilk iş olarak tapınaklar inşa etmek ister. Ancak Yunanistan'dan getirdiği kahinler, ülkenin çeşitli bölgelerine yerleştirilmelerini istediklerinden H'orenatsi'nin dediğine göre kehanetlerle tanrıların çok yere yerleşmek istediklerini belirtirler. Bunun üzerine tanrılara ait heykeller farklı yerlere yerleştirilir. Tigran, Athena heykelini Til'e yerleştirir.¹⁰⁰

Agat'angeğos'tan tanrıça Nane'nin Til tapınağı ile Erez Anahit tapınağının hazinelerinin birleştirilerek topraklarıyla birlikte kilisenin hiz-

⁹⁷ Kevork Aslan, *Etudes Historiques sur le Peuple Armenien*, Yeni baskısını yayınlayan: Frederic Macler, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, s. 171; Grousset, a.g.e., s. 116; Seropyan, a.g.e., s. 106.

⁹⁸ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CIX/8-12

⁹⁹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CIX/1-13-CX/1-8.

¹⁰⁰ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/14. H'orenatsi, Yunan tanrıçası Athena ile ilgili Julian'ın Ermeni Tiranına (kralına) mektubunda tehdit ifadeleri arasında gücünü tanrılardan aldığını belirtirken zaferi verenin tanrı Athena olduğunu söyler. Bkz. (H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", III/15.)

metkarlarına vakfedildiğini öğreniyoruz.¹⁰¹ Ona tapınma biçimleri hakkında bu bilgiler kurban ve bağışların olduğunu göstermektedir.

V-Aramazd'ın Divan'ı Tir

Aramazd'ın katibi, yazıcısı, yani Divan'ı tanrı Tir (Dir)'in ismi Agat'angeğos'a göre bu şekildedir. H'orenatsi ise Helen etkisini gösteren tanrıları isimlendirme usulünde onu Apollon ile ilişkilendirmiştir.

Tanrı Tir (Dir)'in ismi birçok biçimde insan ve yer isimlerinde yaşatılmıştır. Tribaz, Trdat, Tiran, Tirots, Tiratur, Tirit' gibi şahıs ve Tirakatur, Titar'ıç gibi yer isimlerinde onun izine rastlanmaktadır.¹⁰² Ayrıca Ermeni takviminin dördüncü ayı Tre (Dre) diye isimlendirilmiştir.¹⁰³

Erken Ermeni kaynaklarında Tanrı Tir'in sıfatları ve özelliklerine dair onun hakkında en azından ipuçları yakalanabilecek bilgiler verilmiştir. Onun en belirgin özelliği Agat'angeğos'un tanımladığı Aramazd'ın Kalem'i (*Divan grçi Ormizdi*) olmasıdır. Aynı yerde bu özelliğini açıklayıcı tanımlamalar da yapmıştır. Tir'in "*rüyaların yorumcusu, pagan ilminin yazıcısı (dpri gitut'ean k'rmats)*" olduğu söylenmiştir. Tapınağı ise "*ilmi eğitim tapınağı*" şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰⁴

Bu tanımlamalardan pagan ilminden ve rüyaların yorumlanmasından kastedilenin kehanetlerle, yıldız ilmi ve fallarla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Tanrıların babası Aramazd'ın yazıcısı olması ise Aramazd'ın panteondaki konumunu belirginleştirirken tanrı Tir'in yeryüzündeki tanrısal faaliyetlerde etkili bir tanrı olduğunu da göstermektedir. Tanrısal yazıcılığı yazgı ve kaderle, insanın geleceği ile alakalı olması akla yatkındır. Bunu destekleyen, Ermeni halk inançları arasında varlığını sürdüren bir ifade biçimi onun bu en belirgin özelliğini anlatır. Ermeniler arasında beddua niteliğinde "*groği tani kez*", yani yazgıcı götürsün seni denir. Bu

¹⁰¹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CIX/8-12

¹⁰² Tağavaryan, a.g.e., s. 75.

¹⁰³ Seraydaryan, a.g.e., s. 20 ; Seropyan, a.g.e., s. 109.

¹⁰⁴ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CVIII/5.

sözün anlamı şeytan götürsün seni şeklinde de olabilir.¹⁰⁵ Geleceğe dönük bir anlam içeren bu sözün de gösterdiği gibi Tanrı Tir'in yazgı, yani kader üzerinde etkin bir tanrı olduğu anlaşılmaktadır.

Eski İran'da zaman tanrısı Zurvan'ın* isminin anlamının baht (*bah't*) olduğunu Aziz Sahak'ın öğrencilerinden Yeznik Koğbatsi'den öğreniyoruz. Onun yazgıcılık özelliği anlaşılmaktadır.¹⁰⁶ Ayrıca Zurvan'ın ismi Drva şeklinde söylendiği de olmuştur.¹⁰⁷ Tanrı Tir (Dir) bu özellikleriyle Zurvan'ı çağrıştırmaktadır. Ancak Zurvanla ilgili oldukça geç bir döneme ait kaynaklarımız Zurvan'ın dönüşümüne dair belirgin izler taşımamaktadır.

Aramazd'ın Divan'ı Tir'in tapınağı Aras Nehrinin kenarındaki başkent Artasat'a yakın Yerezamoyn denen yerdeydi.¹⁰⁸ Ardaşes (II)'in Lydia kralına karşı savaşından dönerken Asya'dan getirdiği bronzdan yapılmış ve altın kaplanmış heykeller arasında onunki de vardır. Vahuni ailesinden başkahnlar (k'rmamet) bu heykeli Artemis'ininkiyle birlikte Armavir'e yerleştirirler.¹⁰⁹ Artasat şehri kurulduktan sonra Bagaran'dan transfer edilen heykeller arasında bu Apollon heykeli de zikredilir. Apollon heykeli şehrin dışında yolun kenarına yerleştirilir.¹¹⁰

¹⁰⁵ Arsen Ceyhan, *Küçük Asyada Hint Avrupa Gezintileri*, İstanbul: Belge Yay., 2005, s.49, 50, 43n.

* Zurvan: Eski İran dininde Ohrmazd ve Ahriman öncesi var olduğuna inanılan ebedi zaman; zaman tanrısı. Zurvan en yüksek uluhiyete sahiptir. Zurvanizme göre Ohrmazd ve Ahriman yüce tanrı Zurvan'ın çocuklarıdır. Yani o erdişidir, ilk müsebbibtir. (Bkz. Gündüz, a.g.e., s. 406.) Onunla ilgili özelliklerin temel kaynaklarından biri Yeznik Koğbatsi'dir. Buna göre Zurvan bir oğul için bin yıl kurban sunar. Sonra zihninden geçen bir şüphe kişileşerek Ahriman'ı doğurur. Dünyanın kontrolü ona verilir. Diğer tarafta Zurvan'ın kurban sunumlarıyla Ohrmazd doğar. Ahriman ile Ohrmazd arasındaki savaş başlar. Bkz. (Yeznik Koğbatsi, "Yeğtz Ağandoy", II/1-6.)

¹⁰⁶ Yeznik Koğbatsi, "Yeğtz Ağandoy", II/1. Ayrıca bkz. (Mircae Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2 Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, Çev.: Ali Berktaş, İstanbul: Kabalıcı Yay., 2003, ss. 358-361.)

¹⁰⁷ Jozef Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, Çev.: M. Ali İnci, İstanbul: Telos Yay., 2003, s. 156.

¹⁰⁸ Agat' angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CVIII/5.

¹⁰⁹ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/12.

¹¹⁰ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/49.

Tanrı Tir'in tapınağı krallık başkentlerinin bulunduğu bölgede olduğuna göre muhtemelen kralların danışmanlığını yapan putperest kahinlerin ikametgahıydı. H'orenatsi'nin eserinin bir nüshasında bir Mecusi kahin rüyaları yorumlar. Aynı unvan (*yerazahān*) tanrı Tir'e de verilerek onun rüyaların yorumcusu olduğu belirtilir.¹¹¹ Dolayısıyla Tanrı Tir'le ilgili tapınım biçimlerinin daha çok kehanetler, rüya yorumları, geleceği okuma, falcılık gibi konularda olduğu anlaşılmaktadır.

VI- Ejdarha Terbiyecisi Vahagn

Vahagn erken Ermeni kaynaklarında en detaylı bilgilerin verildiği tanrıların başında gelir. Agat' angeğos onun ismini bu şekilde verirken ejderha terbiyecisi (*vişapakağ*) sıfatını da ekler.¹¹² İsmi, hem P'avstos Buzand hem de H'orenatsi tarafından Yunan tanrısı Herakles (Herkül) ile aynileştirilmiştir.¹¹³

Herakles ile aynileştirilmesine yol açan temel özelliği cesaret ve kahramanlık simgesi olmasındandır. Ejderha terbiyecisi Vahagn cesaret veren, cesaret dilenen tanrıdır. Kral Trdat halkından tanrılara daha saygılı olunmasını istediği fermanında sözlerine tanrılardan dileklerle başlarken teslis içerisinde Vahagn'dan cesaret dileğinde bulunur.¹¹⁴

H'orenatsi, Vahagn'ın tarihsel kişiliği hakkında birisinden aktardığını söylediği bilgiler verir. Buna göre Vahagn kral Tigran'ın çocuklarından üçüncüsüdür. O, babası büyük Tigran'ın ejderha anlamına gelen Ajdahak'ı öldürüp Vişapazunları (ejderleri) tutsak ettiği gibi ejderhaları yenip onları tutsak etmiştir.

İnsanlar savaş esnasında Vahagn'ın Herakles'in kahramanlıklarına benzer kahramanlıkları anlatan şarkılar söylerler. H'orenatsi burada, Ermeni tanrılarında dair yazılı metinlere geçmiş yegane miti, "Vahagn'ın doğuşu" mitini kaydeder:¹¹⁵

¹¹¹ Khorenats'i, *History of the Armenians*, Introduction, s. 43.

¹¹² Agat' angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXIV/2.

¹¹³ P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", III/14; H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/12,14.

¹¹⁴ Agat' angeğos, "Patmut'ivn Hayots", XII/2.

¹¹⁵ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", I/31.

Acı çekiyordu gök, acı çekiyordu yer
 Acı çekiyordu erguvanî deniz
 Ve denizde kızıl kamışçık.
 Kamuşın içinden duman yükseliyordu,
 Kamuşın içinden alev yükseliyordu
 Ve alevden fırladı kumral çocukçuk
 Saçları ateş, sakalı alevden
 Ve gözleri güneş

H'orenatsi'nin söylediğine göre ona bu bilgileri anlatan "*Fakat onu tanılaştırdılar, Gürcistan'da heykelini diktiler ve ona kurbanlar sundular.*" demiştir.¹¹⁶ Bu veriler Vahagn'ın, savaş, yiğitlik, cesaret ve kahramanlık tanrısı özellikleri yüklenmiş bir ata olduğuna işaret etmektedir.

Yukarıdaki efsanenin de ışığında Vahagn'ı ateş ve güneşin, yani ışığın temsil ettiğini düşünebiliriz. Bu efsanede onun doğumu gün doğumuna benzetilmiştir. H'orenatsi ise kahramanlık simgesine dikkat çekmiştir.

172

OMÜİFD

Vahagn'ın kökenleri uzak geçmişte beraber olan Hint ateş tanrısı Agni ve İran savaş tanrısı Verethraghna ile benzerliğine dikkat çekilmiştir. Vahagn'ın klasik metinlerde açığa çıkan özellikleri, bahsi geçen tanrıların özellikleri ile paralellik arzederken hem savaş hem de güneş tanrısı olduğu izlenimini vermektedir. Klasik Ermeni yazarlarında güneşin doğuşuna benzetilen efsanenin anlatıldığı bölümde bile kahramanlığı, hatta tanılaştırılmış kahraman atayı vurguladığı görülmektedir. Sıfatlarında da savaş, cesaret, yiğitlik gibi özelliklerin ortaya konması Avestik Verethraghna'yı, dolayısıyla eski İran kökenli olduğunu düşündürmektedir.¹¹⁷

Erken Ermeni kaynaklarında Putperest Ermeni tanrıları içerisinde iki teslise rastlanmaktadır. Her ikisinde de Vahagn'a yer verilmektedir. Birincisi kral Trdat'ın fermanında Aramazd'dan bereket, Anahit'ten koruma ve Vahagn'dan cesaret dileğinde bulunduğu yerdir.¹¹⁸ İkincisi ise

¹¹⁶ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", I/31. II/8 II/12. Ayrıca bkz. Keğam Kerovpyan, *Mitolojik Ermeni Tarihi*, Çev. : Sarkis Seropyan, İstanbul: Aras Yay. , 2000, ss. 57-59.

¹¹⁷ Ananikian, "Armenian Mythology", ss. 43-5.

¹¹⁸ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", XII/2.

tapınağı ile alakalı olarak Altın Ana (Anahit) ve Vahagn'ın eşi (*Seneak Vahagni*) diye bilinen Astğik arasında birinci tanrıdır.

Kahramanlık, savaş, cesaret, yiğitlik tanrısı olması tanrılar arasında ilk üçe girmesine neden olmuştur. Ayrıca kahraman ve yiğit, ejderha terbiyecisi Vahagn üremenin, bereketin eril boyutunu da göstermektedir ve sevgilisi aşk tanrıçası Astğik'tir. Tapınakları da yan yanadır.

Tanrı Vahagn'ın tapınağı Taron (Muş) eyaletinde Aştişat denen yerdeydi. Bu tapınak Vahevanyan diye anılıyordu. Bu nedenle bölge de aynı isimle meşhur oldu. Vahevanyan tapınağı Hıristiyanlığa geçiş sürecinde, yani III. Yüzyılın son on yılları ve V. Yüzyılın yarısına kadar önemini korudu. Hıristiyanlıkla ilgili yeni bir anlam kazanarak önemini devam ettirdi. Aziz Grigor'un faaliyetleri içerisinde ilk kilisenin burada inşa edilmesi, tapınakların yıkılıp azizler için anıtmezarlar inşa edilmesi, devamında ruhani liderlerin ikametgahı olması bölgenin dini önemini devam ettirdiğini göstermektedir.¹¹⁹

Agat'angeğos'a göre Vahevanyan Tapınağı Fırat nehri kenarındaki Büyük Toros silsilesini ortadan gören K'arke (K'arkeay) Dağı'nın zirvesindeydi.¹²⁰ P'avstos ise orayı karşısındaki dağdan tanımlar. Buna göre çoğunlukla C'ul diye çağırılan dağın karşısındadır. Aşağıda Aziz Grigor'un içinde bir grup askeri vaftiz ettiği çay akar. Dişbudak ağaçlarıyla

¹¹⁹ Vahevanyan bölgesi denen Aştişat'ın Hıristiyanlık dönemindeki konumu ile ilgili tartışma için bkz. (Seyfeli, , *Ecmiatzin Kat'oğikosluğu'nun Ermeni Kilisesi'ndeki Yeri*, ss. ss. 44-46, 76-86.

¹²⁰ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXIV/1-3. Zenob Glak, Taron (Muş)'da Aştişat yakınlarında İnnaknyan denen yerde Gisane ve erkek kardeşi Demetr'in bölge halkının kutsal saydıkları heykellerinin olduğunu söylemektedir. Bunların Aziz Grigor tarafından yıkılarak yerine Karapet Hovhannu ve Atanagine'nin röliklerinin taşındığını eklemektedir. Ayrıca Gisane'nin uzun saçları vardır. Bölgede Gisane isminde bir kasaba vardır. Bkz. (Zenob Glak Asori, *Patmut'ivn Taronots*, Venetik, Tparani Srboyn Çazaru, 1832, ss. 8, 15, 25, 27, 30, 32-36, 41-42.) Bu iki kardeş tanrının Hindistan'dan gelerek buraya yerleşen iki prensin tanrılaştırılmış halleri olduğu bilgisi verilmektedir. Ayrıca Gisane isminin kuyruk, saç anlamındaki *ges*'den türediği söylenmiştir. Bu ismin hem tanrıçanın hem de tapınak görevlilerinin uzun saçlarından kaynaklandığı üzerinde durulmaktadır. Bkz. ("Gisane", *Haykakan Sovetakan Hanrağitaran*, Hator 3, Yerevan: 1977, s.74. ; Seropyan, a.g.e., s. 105.)

çevrili vadide bir de çeşme vardır. Görkemli tapınağın bir bölümünde, aşağı tarafında heykelin bulunduğu yer vardır.¹²¹

Aştışat veya Yaştışat diye isimlendirilen bu şehrin ismi de muhtemelen bu tapınaktan geliyordu. Agat' angeğos bu tapınağı "*Büyük Ermenistan kralları için bir kurban yeri (yaştits teğik')*" diye tanımlarken kurban anlamındaki *yaşt* kelimesini kullanmaktadır.¹²²

Vahevanyan tapınağını Agat' angeğos, *Vişapakağ* (ejderha terbiyecisi-ejder kesilmiş) diye ünlenmiş Vahagn'a tahsis edilmiş sekizinci ünlü tapınak (*paştavn*), Büyük Ermenistan kralları için bir kurban-ayın yeri, en büyük krallar tarafından bir çok sunular sunulmuş, altın ve gümüş dolu, çok zengin bir tapınak (*mehean*), bölgenin yaygın tapınma yerlerinden biri şeklinde tanımlar.

Vahevanyan kompleks bir tapınaktır. Agat' angeğos orada yıkım esnasında üç sunak tapınağın ayakta kaldığını söyler. Bunlardan birincisi tapınaklar kompleksine ve bölgeye ismini veren Vahevanyan tapınağı idi. Diğerlerinden ikincisi Altın Ana (Anahit)'nın altından binası (*Voskehat Voskemavr dits*) diye isimlendirilen tapınak, üçüncüsü ise Vahagn'ın eşi, odası (*Seneak Vahagni*) diye bilinen Astğik'in tapınağıydı.

Bu tapınakla ilgili H'orenatsi de kıymetli bilgiler verir. Ona göre tapınağın bulunduğu topraklar, belli bir dönem ülkenin tapınaklar idarecisi olarak görev yapan Vahuni ailesinin hususi topraklarıdır. Kral Artaşes (II)'in Lydia kralına karşı savaşından dönerken Asya'dan getirdiği heykeller arasında Giritli ünlü iki heykeltraş tarafından yapılmış Herakles heykeli de vardır. Heykel bronzdan dökülmüş ve altın kaplanmıştır. Vahagn'ın torunları olan Vahuni ailesinden başkahinler bu heykeli ataları Vahagn'ın heykeli sanırlar ve onu Artaşes'in ölümünden sonra Taron eyaletindeki Aştışat'a yerleştirirler.¹²³ Daha sonra oğlu Tigran (II, mö 95) kral olur. Tapınaklar (bagin, sunak) inşa etmek ister. Yunanistan'dan gelmiş olan kahinler tanrıların bir çok yere yerleşmek istediğini belirttik-

¹²¹ P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", III/14.

¹²² Ğazaryan, a.g.e., s. 894 ; Karapetyan, a.g.e., s. 594.

¹²³ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", I/31, II/8, 12.

lerine dair bir bahane ile heykelleri farklı yerlere yerleştirirler. Tigran, Herakles'in sevgilisi Aphrodite heykelini Aştişat'taki onun heykelinin arkasına yerleştirilmesini ister. Bu arada babasının getirdiği Herakles heykelini Vahuni ailesi özel topraklarına kendi kendilerine yerleştirdikleri için onlara kızar, kahinlik (k'rmuten) ailesi olma görevini onlardan alır, özel topraklarının tacına da el koyar.¹²⁴

Bu bilgilerden anlaşılıyor ki Vahevanyan Tapınağı, hem bölge halkı hem krallık ailesi hem de belli bir dönem ülkenin tapınaklar idarecisi olarak görev yapan Vahuni ailesi için önemli bir tapınma merkeziydi. Burası en büyük krallar tarafından bir çok sunular sunulmuş, altın ve gümüş dolu, çok zengin bir tapınaktı. Kurban ve ayin yeri idi. Bir çok tanrıya ait tapınaklar bir aradaydı. Bu tapınaklara kurban sunuları yapılmaktaydı.¹²⁵

Aştişat önemini Hıristiyanlık sonrasında korumaya devam ettirmesinde Aziz Grigor'un faaliyetleri de etkin olmuştur. Agat'angeğos, Aziz Grigor tarafından tapınakların yıkımından sonra Hovhannu Karapet (Vaftizci Yahya) ve Aziz At'anagine'nin röliklerinin yerleştirildiği bir şapel inşa edildiğini, hatta kiliseler yapımına burada başladığını, dolayısıyla ilk kilisenin buraya yapıldığını söylemektedir.¹²⁶ P'avstos Buzand da Aziz Grigor'un Heracles'in, yani tanrı Vahagn'ın tapınaklarını yıktığı zaman kutsal kilisenin Aştişat'ta tapınakların yıkıldığı yerde kurulduğunu söyler.¹²⁷

Agat'angeğos, Aştişat'taki tapınakların yıkımı sonrasında Ermeni takvimindeki üçüncü ay olan Sahmi ayının yedinci gününün¹²⁸ şehitleri anma günü ilan edildiğini ve kutlandığını eklemiştir. P'avstos da aynı tarihi vererek kutlamalar yapıldığını bildirmiştir.¹²⁹ Ekim ayına dek gelen

¹²⁴ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/14.

¹²⁵ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXIV/1-3.

¹²⁶ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXIV/4-7, CXV/9-15.

¹²⁷ P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", III/14.

¹²⁸ Sahmi Ayı, 10/23 Ekim-8/21 Kasım arasında değişen 30 gündür. Bkz. (Seraydaryan, a.g.e., s. 20.)

¹²⁹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXV/13; P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", III/14.

bu günün Vahavenyan tapınağının festival günleri olsa gerek. Sonra kutlamalar yapılmaya devam edilmiştir, ancak bu festivalin Ermeni Kilisesi'ndeki tam dönüşümünü ve ne zamana kadar sürdürüldüğünü bilemiyoruz. Ermeni Kilisesi sonraki dönemde bağımsız bir kilise haline gelirken kutlamalarla ilgili düzenlemeler yapılmış ve kilise yortuları, aziz ve şehitleri anma günleri yavaş yavaş yapılanmıştır. Bugün, ismi geçen azizleri anma günleri Haziran'da Vardavar öncesindedir. Oysa Sahmi ayının yedisi Ekim ayının ortalarına dek gelirken Ekim'de T'argmançats Ton yani ilk Kutsal Kitap çevirmenleri Aziz Maştotz ve Aziz Sahak'ı anma günü¹³⁰ yapılmaktadır.

VII-Vahagn'ın Odası Astğik

Erken Ermeni kaynaklarında ismi Astğik olarak verilir. Agat'angeğos, Yunancada Aphrodite olduğunu belirtir. H'orenatsi ise Aphrodite ile aynileştirir.

176

OMÜİFD

Astğik, Ermenice'de yıldızcık, küçük yıldız, Zühre, Venüs anlamlarına gelmektedir. Ermeni takviminde her ayın yedinci günü Astğik'e tahsis edilmiştir.¹³¹

Tanrıça Astğik'in sıfatları ve özellikleri hakkında fazla bilgiye ulaşamıyoruz. Ancak onun en belirgin özelliğini ortaya koyan Vahagn'ın odası (*Seneak Vahagni*) şeklinde tanımlanmasıdır. Bu tanımlama onun Vahagn'ın karşıt cinsi, dolayısıyla sevgilisi olduğuna işaret eder. Bu nedenle o aşk tanrıçası olarak düşünülmüş ve hem tarihsel kaynaklarda hem de son dönem araştırmalarında çevre halkların aşk tanrıçalarıyla eşleştirilmiştir.

Araştırmalarda o, Babil, Sümer, Akkad aşk tanrıçaları ile ilişkilendirilmiştir. Ancak onun Vahagn ile ilişkisi, tanrılar panteonunda diğer tanrılarla bu iki tanrının ilişkileri, özellikleri göz önüne alındığında bir araya nasıl geldikleri anlaşılmamaktadır. Bu konuda kaynaklarımız da sessiz kalmaktadırlar. Yunan Tanrıçası Aphrodite ile aynileştirilmesi bir Helen

¹³⁰ Oratetr 2002; Oratetr 2010. Ayrıca Bkz. H'. Palyan, "T'argmançats Ton", *Haykakan Sove-
tekan Hanrağitaran*, Hator 4, Yerevan, 1978, s. 150.

¹³¹ Tağavaryan, a.g.e., s. 77.

etkisini göstermektedir. Aphrodite'in özelliklerinin onunla benzeştirilmesi dolayısıyla onun adıyla anılır olmuştur.

Astğik'in tapınağı, sevgilisi Vahagn'ın ismiyle anılan Aştişat'taki Vahevanyan kompleksindeydi. H'orenatsi, kral Ardaşes'in Yunanistan'dan getirdiğı, ancak ölümü nedeniyle Ani kalesine yerleştirilen heykeller arasında onunki de vardır. Oğlu büyük Tigran ise Aphrodite heykelinin sevgilisi Vahagn'ın Aştişat'taki heykelinin arkasına yerleştirilmesini emreder.¹³²

Onun başka yerlerde de tapınağı veya kültleri olabileceğine dair başka bir bilgi de H'orenatsi'nin Hripsimyanlar konulu hayioğrafisinde Pağat dağında (Başet Dağı, Van Gürpınar, Güzelsu) Aramazd'la birlikte Astğik'in de evinin bulunduğunu söylemesidir.¹³³ Bu mekanı ev diye nitelemesi tapınağına işarettir.

Astğik ile ilgili tapınma biçimleri hakkında kaynaklarımız ayrı bir bilgi vermemektedir. Ancak onun Vahagn'ın sevgilisi olup ünlü tapınağının da Vahevanyan bölgesinde olduğunu düşünürsek kurban ve bağışların, diğer sunuların ona da yapıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca aşk tanrıçası olması ve Altın Ana ile birlikte üçlü tanrıyı oluşturmaları münasebetiyle doğum, evlilik, verimlilik, bereket gibi konularda ona hediyeler sunulması, dileklerde bulunulması akla yatkındır.

Astğik'in bayramının Temmuz ayının ortalarında kutlandığı, onun su tanrısı olduğu ve Ermenistan'ın çeşitli bölgelerinde bulunan balık formundaki vişapların (dragon-ejder) ona ait olduğu ileri sürülmüştür. Bir söylenceye göre Astğik geceleri nehirde yıkanırken delikanlılar onu seyretmek istediğinde etrafını sisle kaplamıştır. Böylece *mıuşuş* denen sisten dolayı bölgeye Muş adı verilmiştir.¹³⁴

¹³² H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/12-14.

¹³³ Movses H'orenatsi, "Patmut'ivn Srbots Hr'ip'simyants", Ed.: Zaven Yegavian, *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar, Ant'iliyas-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metzi Tann Kilikey*, 2003, s. 2195.

¹³⁴ Seropyan, a.g.e., ss. 102-103.

VIII- Barşamin

Erken Ermeni kaynakları onun ismini Barşamin şeklinde kaydetmiştir. H'orenatsi'nin Yunan tanrıları ile ilişkilendirmediği tek tanrı odur. Buna karşın Barşamin'i Mezopotamya ile ilişkilendirmiştir.¹³⁵ Mezopotamya ile ilişkilendirilmesi ve isminin benzerliğinden dolayı Barşamin, Suriye-Fenike kökenli, göklerin efendisi Tanrı Baal-Şamin ile karşılaştırılmıştır.¹³⁶

Barşamin Tapınağı Daranalik (*Daranağeats*) eyaletinde T'ordan köyündeydi. Burası muhtemelen Ani (Kemah) kalesinin karşısında nehrin diğer tarafındaydı. Aziz Grigor tapınakları yıkarken buradan başlar ve sonra Ani'ye geçer.¹³⁷ H'orenatsi'ye göre Tigran, Mezopotamya'ya indiğinde Barşamin heykelini bulur, onu fildişi, kristal ve gümüşle süsleyerek T'ordan kasabasına yerleştirilmesini emreder.¹³⁸

Onun başka yerde tapınağının bulunduğunu erken Ermeni kaynaklarından öğrenemiyoruz. Ona tapınma biçimleri hakkında da genel bilgiler dışında sessiz kalıyorlar. Agat'angeğos, onun tapınağında bir heykeli, altın ve gümüş dolu hazinesi, arazi ve toprakları bulunduğunu söyler. Bundan H'orenatsi'nin verdiği heykelinin fildişi, kristal ve gümüşle süslenmesinin paralellik arzettiği anlaşılmaktadır. Ona tapınımın içerisinde saygı anlamını taşıyan süslemelerde bulunulması, kurbanlar ve bağışlar yapılması akla yatkındır. Arazilerinin de geniş olduğu anlaşılmaktadır. Tapınağın yıkılıp heykelinin parçalanmasından sonra hazinesi fakirlere dağıtılmış ve arazisi köyle birlikte kiliseye vakfedilmiştir.

Tapınağının Erzincan ve çevresindeki tapınaklar bölgesinde bulunması panteon içerisinde olabileceğini göstermektedir. Ancak Hıristiyanlığa geçiş sürecine gelinceye dek izlerini kaybettirmiş ve güney topraklarının tanrılarına benzerliği açığa çıkmış olmalı.

¹³⁵ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CIX/1-3. ; H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/14.

¹³⁶ Sandaljian, a.g.e., ss. 777-778; Ayrıca bkz. Tağavaryan, a.g.e., ss. 80-81.

¹³⁷ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CIX/1-8.

¹³⁸ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/ 14.

Sonuç

Sonuç olarak, Ermeni tanrıları hakkında en fazla bilgi veren klasik Ermeni kaynakları Agat'angeğos ve H'orenatsi'de sekiz tanrı ismi verilmiştir. Diğer klasik kaynaklar ise çok az ve çağrıştırmacı nitelikte olsa da bu iki kaynağı destekleyici bilgiler ihtiva etmektedir.

Ermeni coğrafyasının tarihsel, siyasi ve sosyal yaşamının karmaşıklığı, olaylar, inançlar, devletler, soylar ve ailelerin iç içe geçmişliği Putperest Ermenilerin yaşamında da etkindir. Bu nedenle birçok çevre kültürle ilişkisi, benzerliği bulunmaktadır. Çevre kültürlerle ilgili derinlemesine karşılaştırmalı çalışmalar konuya dair bilgileri zenginleştirecektir.

Ermenilerin tapındığı tanrılar ve özellikleri çevre inançlardan etkileşimi ortaya koymaktadır. İran etkisi daha eski ve yoğundur, öze daha yakındır. Armenia bölgesi tapınışlarında Helen döneminde gerçekleşen bir Yunan etkisi vardır ancak İran etkisine göre daha yüzeyseldir.

Erken Ermeni kaynaklarının verdiği bilgiler Putperest Ermeni tanrılarında bir panteon olduğunu göstermektedir. Ancak bu panteonun mitolojik boyutuna dair veriler bulunmamaktadır. Tanrıların babası Aramazd panteonun başında yer almaktadır, yüce tanrıdır, yaratıcıdır, diğer tanrıların göksel doğumlarının başlatıcısıdır, dolayısıyla erdişidir. Altın Ana Anahit göksel doğumun ikinci aşamasında Aramazd'dan doğmuş ana tanrıçadır. Oğul Mihr ile kız Nane panteonda Aramazd'ın evlatlarıdır, ancak Ana Tanrıça'nın onların göksel doğumlarına etkisine dair bir bilgi yoktur ve panteonda silik kalmışlardır. Tanrı Tir'in yazıcı sıfatı panteonda önemli bir noktada durduğunu göstermektedir. Ayrıca uzak geçmişte göksel doğumlar sürecinde daha etkin olduğunun işaretlerini taşımaktadır. Vahagn tanrılar arasında öne çıkarak tanrılaşmış ata özelliğiyle panteonun dönüşümüne ışık tutmuştur. Aşk tanrıçası Astğik ise tanrılar arasında önem verilenlerin başında yer almıştır. Ancak panteona sonradan girmiş veya bir dönüşüm yaşamış izlenimi vermektedir. Tanrı Barşamin ise panteona sonradan girmiş veya dönüşmüş gibidir.

Hıristiyanlaşma sürecinde tanrılar, tapınakları, festival ve kutlamaları Hıristiyan azizlerini anma ve kutlamalarına, tapınak şehirler Ermeni

Hıristiyanlığının merkezlerine dönüşmüşlerdir. Ancak bu dönüşüm süreci V. Yüzyıl sonrasında devam ederek izini giderek silikleştirmiştir.

Tablo: Putperest Ermenilerde Tanrılar, Tapınaklar ve Tapınaklar Mahalli Tablosu

Tanrılar	İsimleri	Tapınak mahalli ve bölgesi	Kaynağı
1-Aramazd	Aramazd (Ormizd)	I-Ani (Kemah), Daranağik' (Daranağeats)	Agat'angeğos (V/10-11, VI/1-3, XII/2, CIX/7) ; H'orenatsi (II/53)
	Ormizd'in ateşi	II-Bagavan, Bagrevand (Eleşkirt) Eyaletinde	H'orenatsi (II/77)
	Aramazd	III-Pağat Dağı (Başet Dağı, Van Gürpınar, Güzelsu)	H'orenatsi, Patmut'ivn Srbots Hr'ip'simyants
	Zeus	IV-Armavir'den Bagaran'a, (Bagavan, Bagnats avan, Ahuryan kolunun sağında)'dan Artaşat'a taşındı	H'orenatsi (II/8, 12, 40, 49, 77.)
	Amanor ve Vanatur'	II-Bagaran, Bagrevand (Eleşkirt) Eyaletinde	Agat'angeğos (CXIX/3-4)
	Zeus	I-Ani Koruluğu (Kemah)	H'orenatsi (II/12) Agat'angeğos (CIX/7)
	Zeus Olympus	I-Ani Kalesi	H'orenatsi (II/14) Agat'angeğos (CIX/7)
2-Anahit	Anahit	I-Yeriza veya Erez (Erzincan), Yekeğeats	Agat'angeğos (V/1-3,10-11, 20-23 ; VI/2-3; XII/2 ; CIX/8-11) H'orenatsi (II/14, 60)
	(Altın Ana, Voskemor)	II-Aştışat, Taron (Muş)	Agat'angeğos (CXIV/2-3)
	Anahit	III-Yerezamoyn, Artaşat	Agat'angeğos (CVIII/3-4, 6 , CXIV/1-2, CXIV/1-3)
	Artemis	III-Armavir (Erivan'ın Güney doğusunda) Armavir'den Bagaran'a, (Bagavan, Bagnats avan, Ahuryan kolunun sağında)'dan Artaşat'a taşındı	H'orenatsi (II/8, 12, 40, 49, 77.)
	Artemis	IV-Ani Koruluğu (Kemah), oradan Erez'de ikinci heykeli olarak, Yekeğeats	H'orenatsi (II/12, 14, 60)
	Anaitis (Anahit)	V-Zela (Tokat-Zile)	Strabon (XII, 3/37)
	Anaitis	I-Akilisene (Yekeğeats)	Strabon (XI, 14/16)
	Amanor ve Vanatur'	II-Bagaran, Bagrevand (Eleşkirt) Eyaletinde	Agat'angeğos (CXIX/3-4)

180

OMÜİFD

Tanrılar	İsimleri	Tapınak mahalli ve bölgesi	Kaynağı
3-Mihr	Mihr	I-Bagayarıç (Bagarıç, Peke-ric, Tercan yakınında.)	Agat'angeğos (CX/6-9); H'orenatsi, (II/14)
	Hephaistos	I-Ani Koruluğu (Kemah), sonra Bagayarıç (Bagarıç, Pekeric, Tercan yakınında.)	H'orenatsi (II/12, 14)
4-Nane	Nane	I-Til (Kemah yakınlarında)	Agat'angeğos (CIX/8-12), H'orenatsi, (II/12, 14)
	Athena	I-Ani Koruluğu (Kemah), sonra Til kasabası	H'orenatsi (II/12, 14)
5-Tir	Tir (Apollon)	I-Yerazamoyn, Artaşat'ta	Agat'angeğos (CVIII/3-5) ; H'orenatsi (II/49)
	Apollon	I-Armavir'e, sonra Armavir'den Bagaran'a, (Bagavan, Bagnats avan, Ahuryan kolunun sağında)'dan Artaşat'a taşındı	H'orenatsi (II/12, 40, 49)
6-Vahagn	Vahagn (Vahevanyan)	I-Aştışat, Taron	Agat'angeğos (CXIV/1-3) , H'orenatsi (I/30-31; II/8, 12) P'avstos Buzand, III/14
	Herakles	I-Aştışat, Taron	H'orenatsi (II/12, 14) P'avstos Buzand (III/14)
7-Astğik	Astğik	I-Aştışat, (Vahevanyan)	Agat'angeğos (CXIV/2); H'orenatsi (II/12, 14)
	Astğik	II-Pağat Dağı (Başet Dağı, Van Gürpınar, Güzelsu)	H'orenatsi, Patmut'ivn Srbots Hr'ip'simyants
	Aphrodites	III-Ani Koruluğu (Kemah), sonra Aştışat'ta Herakles'in heykelinin arkasına	H'orenatsi (II/12, 14)
8-Barşamin	Barşamin	I-T'ordan köyüne, Daranalik (Daranağeats)	Agat'angeğos (CIX/1-3) , H'orenatsi (II/14)

181

OMÜİFD

Kaynakça

"Gisane", *Haykakan Sovetakan Hanragitaran*, Hator 3, Yerevan: 1977, s.74.

2001 Kilise Takvimi

Astuatzaşunç Matean Hin yev Nor Ktakaranats, Hator Yerkrord, T'arg: H. Hovhannu Zohrapean, Venedik, 1805.

Agat' Angeğos, "Patmut'ivn Hayots", *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Ant'iliias-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metzji Tann Kilikiyoy, 2003.

Ananikian, M. H., "Armenia (Zoroastrian)", *Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)*, Vol. I-II, Newyork, 1951, ss. 795-802.

- Ananikian, Mardiros H., "Armenian Mythology", in *The Mythology of All Races, Volume VII, Armenian-African*, Archaeological Institute of America, Boston, 1925.
- Ar'ak'elyan, B. – Sahinyan, A., "Gar'ni", *Haykakan Sovetakan Hanrağitaran*, Hator 2, Yerevan: 1976, ss. 689-691.
- Aslan, Kevork, *Etudes Historiques sur le Peuple Armenien*, Yeni baskısını yayınlayan: Frederic Macler, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.
- Ceyhan, Arsen, *Küçük Asyada Hint Avrupa Gezintileri*, İstanbul: Belge Yay., 2005.
- Christensen, Arthur, *L'Iran Sous les Sassanides*, Copenhague: Ejnar Munksgaard, 1944.
- Dumezil, G., "Sibirya Hikayelerinde Mani Dininin Bir Tesiri", Çev.: Canan Seyfeli, *Yol Dergisi*, Sayı 22, 2003, ss. 51-53.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, Çev.: Mustafa Ünal, Serhat Kitabevi, Konya, 2005.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1 Taş Devrinden Eleusis Mysteria'ları*, Çev.: Ali Berktaş, Kabalcı Yay., İstanbul, 2003.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2 Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, Çev.: Ali Berktaş, İstanbul: Kabalcı Yay., 2003.
- Eusebius, *Church History*, Translated with prolegomena and notes by Arthur Cushman McGiffert, New York, Charles Scribner's Sons, 1904.
- Ğazaryan, R'uben Serobi, *Grabari Bar'aran*, Ant'iliyas-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metzi Tann Kilikioy, 2004.
- Grousset, Rene, *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*, Çev.: Sosi Dolanoğlu, İstanbul. Aras, 2005.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi yay., 1998.
- H'orenatsi, Movses, "Hayots Patmut'ivn", *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Ant'iliyas-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metzi Tann Kilikioy, 2003.
- H'orenatsi, Movses, "Patmut'ivn Srbots Hr'ip'simyants", *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Ant'iliyas-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metzi Tann Kilikioy, 2003.
- Hübschmann, H., *Armenische Grammatik*, Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf&Hartel, 1897.
- Karapetyan, Petros Zek'i, *Metz Bar'aran Hayerene Osmaneren (Ermeniceden Türkceye Mükemmel Lugat)*, K.Polis: V. Yev H. Ter-Nersesyan, 1907.
- Kerovpyan, Keğam, *Mitolojik Ermeni Tarihi*, Çev. : Sarkis Seropyan, İstanbul: Aras Yay. , 2000.
- Khorenats'i, Moses, *History of the Armenians*, Çev. : Robert W. Thomson, Harvard University, Cambridge, 1980.
- Korivn, "Vark' Mesropay Vardapeti", Ed.: Zaven Yegavian, *Matenagirk' Hayots, I. Hator, V. Dar*, Kat'oğikosut'ivn Hayots Metzi Tann Kilikioy, Ant'iliyas-Libanan, 2003.
- Ksenphon, *Anabasis*, Çev.:Hayrullah Örs, İstanbul: Maarif Matb., 1944.

- Oratetr 2002 ; Oratetr 2010.
- P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar, Ant'iliias-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metzi Tann Kilikioy*, 2003.
- Palyan, H'., "T'argmançats Ton", *Haykakan Sovetekan Hanragitaran*, Hator 4, Yerevan, 1978, s. 150.
- Sandalgian, Joseph, *Histoire Documentaire de L'Armenie des Ages du Paganisme (1410 AV.-305 APR. J.-C.)*, Tome Deuxieme, Rome: Imprimerie du Senat de J. Bardi, 1917.
- Sayce, A. H., "Armenia (Vannic)", *Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)*, Vol. I-II, Newyork, 1951ss. 792-795.
- Seraydaryan, Gevorg, *Tomaragitut'yan Dasmtats*, S. Ecmiatzin, R'nia, 1972.
- Seropyan, Sarkis, *Ermeni Tanrıları Konuşuyor Cangülüm Anahit ve Kazben*, İstanbul: Belge Yay., 2003.
- Seyfeli, Canan, *Ecmiatzin Kat'oğikosluğu'nun Ermeni Kilisesi'ndeki Yeri*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007.
- Strabo, *The Geography of Strabo*, Literally Translated with Notes The First Six Books by H. C. Hamilton, Esq. The Remainder bu W. Falconer, Vol. II, London, 1903.
- Strabon, *Geographika Antik Anadolu Coğrafyası Kitap: XII-XIII-XIV*, Çev.: Adnan Pekman, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yay., 2000.
- Tağavaryan, N., *Hayots Hin Kronneri*, K.Polis: Y. Matt'eosyan Matb., 1909.
- The Key of Truth a Manuel of The Paulician Church of Armenia*, Ermenice Metinleri Örnek Dokümanlar ve Girişle Birlikte Çeviren: Fred. C. Conybeare, Oxford: The Clarendon Press, 1898.
- Tıgılı, Asiye, *Zerdüş, Hayatı ve Öğretisi*, İstanbul: Beyan Yay., 2004.
- Uras Esat, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, İstanbul: Belge Yay., 1976.
- Wiesehöfer, Jozef, *Antik Pers Tarihi*, Çev.: Mehmet Ali İnci, İstanbul: Telos Yay., 2003.
- Yeğişe, "Vasn Vardanay yev Hayots Paterazmin", Ed.: Zaven Yegavian, *Matenagirk' Hayots, I. Hator, V. Dar, Kat'oğikosut'yun Hayots Metzi Tann Kilikioy, Ant'iliias-Libanan*, 2003.
- Yevsebios Kesaratsi, *Patmut'ivn Yekeğetsioy*, Yeni Ermeniceye Çev.: H. Abraham V. C'aryan, Venetik, Surp Ğazar, 1877.
- Yeznik Koğbatsi, "Yeğtz Ağandoy", Ed.: Zaven Yegavian, *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar, Ant'iliias-Libanan: Kat'oğikosut'yun Hayots Metzi Tann Kilikioy*, 2003.
- Zenob Glak Asori, *Patmut'ivn Taronots*, Venetik, Tparani Srboyn Ğazaru, 1832.



VAHIY KÂTIPLİĞİ MÜESSESESİ**

ZİYA ŞEN*

The Foundation of Scriber for Revelation

Abstract: In this article, we covered the institute of scribe in general, and the institute of scribe for divine revelation which has a special importance in preserving the Qur'an in special. For this reason, we examined the number of scribes who worked for the Prophet to record the divine revelation, and their names, duties, and responsibilities; touched the institutionalisation of Islamic scribes; checked whether they performed this job regarding their personal interests or on behalf of official authority. Lastly we looked at the group of the scribes to understand who worked longer and wrote more in Medinan and Meccan periods.

Key Words: Holy Qur'an, scribe, revelation, foundation, text.



Özet: Bu makalede, genel anlamda kâtiplik müessesesi, özel anlamda ise Kur'an'ın korunmasında önemli bir yer tutan vahiy kâtipliği kurumu ele alınmıştır. Bunun için öncelikle Hz. Peygamber'in kâtiplerinin sayısı, isimleri ve görevleri üzerinde durulmuş, daha sonra vahiy kâtipliği müessesesinin oluşumuna temas edilmiş, ardından vahiy kâtipliği yapanların bunu resmî otorite adına mı yoksa özel ilgileri gereği mi yaptıkları meselesi ve Mekke

* Yrd. Doç. Dr. İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

** Bu çalışma "Kur'an'ın Metinleşme Süreci" (Ensar Neşriyat, İstanbul 2007) adlı çalışmamızın bir bölümünün gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

ve Medine döneminde en çok vahiy yazarların kimler olduğu gibi hususlar anlatılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerîm, kâtip, vahiy, kurum, metin.



1. Müessesenin Oluşması

İslâm ve Kur'an tarihinin en önemli meselelerinden biri Hz. Peygamber (a.s.)'e vahyedilmiş olan Kur'an'ın yazıya geçirilmesi hadisesidir. Hz. Peygamber ümmî¹ ve devlet başkanı vasfını haiz olduğu için, özel ve devlete

¹ Kur'an'da altı ayrı yerde (Bakara 2/78; Al-i İmran 3/20, 75; A'raf 7/157-158; Cuma 62/2) geçen ümmî kelimesi, okuma yazma bilmeyen, okuma-yazmayı öğrenmemiş, tahsil görmemiş, bilgisiz, bildiklerini ve inanıp söylediklerini yazılı bir kaynaktan almamış anlamına gelir. Ümmî, bağlılık ve mensubiyet bildiren bir sıfattır. Kur'an'da Hz. Peygamber'in ve Arapların vasfı olarak geçer. Peygamber ümmetine mensup veya Ümmü'l-Kurâ'dan olan kişiler için kullanılır. Bundan dolayı Mekke, "Ümmü'l-Kurâ" diye isimlendirilmiş, Hz. Peygamber de Ümmü'l-Kurâ'ya mensup olduğu için ümmî diye vasıflandırılmıştır. (Bkz. İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1374/1955, XII, 34; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 1412/1992, I, 444; Isfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râğîb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed Halil), Beyrut 1422/2001, s. 23; Çetin, Nihad M., "Ümmî", *ÂA*, XIII, İstanbul 1965, s. 104). Taberî'ye göre, ümmî kelimesi anne anlamına gelen ümm'den türemiştir. (Bkz. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Kahire 1373/1954, XXI, 4). Ümm (أمّ) ise, anne veya toplulukların ve kabilelerin oluşturduğu ümmetten türemiştir. Aynı kökten gelen ümmîye (أمية) gaflet ve cehalet anlamını ifade eder. (Bkz. el-Isfahânî, *el-Müfredât*, s. 23) Ümm (أمّ)'ün çoğulu ümmât (أممات)'dir. Ümmü'ş-şeyyi (أمّ الشيء), bir şeyin aslı, orijini ve kaynağı demektir. (Bkz. el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-Lüga ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdulğafûr Attar), Beyrut 1399/1979, V, 1868; el-Isfahânî, *el-Müfredât*, s. 23-24) Ümmî kelimesi doğrudan Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğine delalet etmemektedir. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir: Hz. Peygamber, risaletle görevlendirilmeden önce okuma-yazma bilmiyordu ve hicretin ilk yıllarına kadar da okuma-yazma bilmediği bir gerçektir. Hicretin VI. senesinde Hudeybiye Antlaşmasında Hz. Peygamber'in, kendi ismini yazabilecek kadar okuma-yazmayı öğrenmiş olması muhtemeldir. Yani onun vefatına yakın okur-yazar denemeyecek derecede okuma-yazmayı bir miktar öğrendiği doğrudur. (Bkz. Önkal, Ahmet, "Hz. Peygamber'in Ümmiliği", *SÜİFD*, Yıl: 1986, sy. 2, s. 249-262.) Araplara ümmî denmesi, onların okuma yazma bilmemelerin değil, puta tapmalarından dolayıdır, diyenler de vardır. (Şâhîn, Abdussabûr, *Târîhu'l-Kur'ân*, yy. 1414/1994, s. 134). Biz de Hz. Peygamber'in tamamen değil, okur-yazar denemeyecek kadar okuma yazma bildiği kanaatindeyiz.

ait işlerinde kullanmak üzere bazı kâtipler edinmişti. Tarihçiler, eserlerinde kâtiplik yani sekreterlik müessesesi hakkında tafsilatlı bilgiler sunmuşlardır.² Bu kâtipler arasında Hz. Peygamber'in mektuplarını, antlaşmalarını, savaş ve barışla ilgili yazışmalarını, akit ve borçlarını, savaş ganimetlerini ve toprak paylaşımıyla ilgili hususları yazan özel kâtiplerini zikredip bunlarla ilgili detaylı bilgiler vermişlerdir.³ Mesela, Belâzûrî (ö. 279/892), Kettânî (ö. 1962) ve A'zamî eserlerinde bunlar hakkında en geniş malumatı veren müelliflerdir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Belâzûrî'nin *Ensâbu'l-Eşrâf* adlı eseri, yaptıkları iş açısından kâtipleri kategorilere ayıran ilk eserdir.

Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahiyleri yazdırmak için kâtipler edindiği⁴ ve bunlara özel bir yer tahsis ettiği de zikredilmektedir.⁵ Vahiy kâtipliği ile ilgili olarak burada ele alınması gereken ilk mesele, bu işi yapanların bunu kendi istekleri ile özel Mushaf edinmek amacıyla mı yaptıkları yoksa Hz. Peygamber tarafından görevlendirildikleri için mi bu işi yaptıkları hususudur. Kaynaklarda bu konularla ilgili malumat yok denecek kadar azdır.⁶ Ancak vahiy yazanların başlangıçta bu işi kendi istekleri ile şahsi mushaf edinmek amacıyla yaptıkları söylenebilir. Zira özel mushaf sahibi olan sahabilere baktığımızda, bunların çoğunun aynı zamanda vahiy yazan kişiler olduklarını görürüz.⁷ İncelediğimiz kaynaklarda

² el-A'zamî, Muhammad Mustafa, *Küttâbu'n-Nebî*, Riyad 1401/1981, 21 vd.; Hamidullah, Muhammed, *Hemmam İbn Münebbih'in Sahîfesi*, (Çev. Talat Koçyiğit), Ankara 1967, s. 24.

³ el-Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, Beyrut trs., I, 119-124; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, 21-22. Caetani ise Hz. Peygamber'in özel kâtiplerinin olmadığını ifade ederek, "*Peygamber'in sâbit ve muayyen kâtipleri yoktu. Ashâbn kâh birini kâh diğerini kâtip sıfatı ile istihdam etmek âdeti idi*", der. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Caetani, Leone, *İslâm Tarihi*, (Çev. Hüseyin Cahit), İstanbul 1924-27, VII, 403.

⁴ Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, (Trc. Ahmed Serdaroğlu), Kahire 1975, s. 166; Sâlih, Subhi, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1965, s. 69-70; Kattân, Mennau'l-Halil, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, yy. 1378, s. 49.

⁵ el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 22.

⁶ Bu konuda bkz. Aydın, Zeynel, *Kur'an'ın Yazılması ve Cem'i Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, (Dan: Mehmet Paçacı), Ankara 2002, s. VII; el-Fermâvî, Abdülhay Hüseyin, *Resmü'l-Mushaf ve Naktuhû*, Mekke 1425/2004, s. 92

⁷ Gelen vahiyleri yazarak kendine özel Mushaf'lar oluşturmuş Sahâbenin önde gelenleri arasında, Ubey b. Ka'b, İbn Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eşari, Mikdad b. Esved, Hz. Âişe, Ali

vahiy kâtiplerinin bir nüsha kendileri için bir nüsha da Hz. Peygamber için yazdıklarına dair herhangi bir bilgi ile karşılaşmadık.⁸ Diğer taraftan okuma yazma bilen hemen herkesin Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini yaptığı da zikredilmektedir.⁹ Daha sonraları Hz. Peygamber bu vahiy kâtiplerinden bazılarını özel olarak bu iş için istihdam etmiş de olabilir. O takdirde bu yazılan belgelerin resmî bir arşivde saklanmış ve Hz. Peygamber'in vefatına kadar derli toplu olarak bir yerde biriktirilmiş olması gerekirdi. Fakat Zeyd b. Sâbit, Hz. Peygamber'in Kur'an bir yerde toplanmadan vefat ettiğini bildirmektedir.¹⁰ Şayet bunun aksi varit olmuş olsaydı, Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an parçalarını bazı şahısların yanında aramak yerine bu belgelere başvurması gerekirdi. Yine onun Hz. Ömer'le birlikte mescidin kapısına oturup insanlardan Kur'an'ın yazılı belgelerini iki şahitle beraber kendilerine getirilmesini beklememeleri gerekirdi. Hane-i Saadet'te veya başka bir yerde böyle bir terekenin varlığı da söz konusu edilmediğine göre,¹¹ vahiy yazan kâtiplerin bunları kişisel olarak vahyin yazılı belgelerine sahip olmak amacıyla yazdıklarını söyleyebiliriz. Ancak buradan Hz. Peygamber'in hiçbir şekilde özel vahiy kâtibi olmadığı şeklinde bir kanaate ulaşmak da mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber kendisine bir vahiy geldiğinde, kâtiplerinden birini çağırır ve

b. Ebî Tâlib, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osmân, Hz. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Fatıma, Hafsa vb. sayılabilir. es-Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Kurtuba trs. s. 50-88.

⁸ Ancak Salih Muhammed, herhangi bir kaynak belirtmeden Sahabenin yazmış olduğu vahiyleri kendileri için yazdığını kaydeder. Atıyye, Salih Muhammed Salih, *Resmu'l-Mushaf İhsâun ve Dirâsetun*, Trablus 1430/2001, s. 26. Eşref Muhammed de vahiy kâtiplerinin Peygamber'in huzurunda bir nüsha kendileri için bir nüsha da Peygamber için yazdıklarını ifade eder. O da bu konuda herhangi bir kaynak belirtmez. Tal'at, Eşref Muhammed Fuad, *Sefru'l-Âlemîn fi İzâhi ve Tahrîri ve Tahbîri Semîri't-Tâlibîn fi Resm ve Zabti'l-Kitâbi'l-Mübîn*, Mısır 2006, s. 18.

⁹ Akdemir, Sâlih, "Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi", *I. Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler*, 1-3 Nisan 1994, Ankara 1994; *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Ankara 1989, s. 66.

¹⁰ es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2007, s. 153.

¹¹ Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Târîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İskenderiyye, yy. trs. s. 131. Ancak Subhi Salih herhangi bir kaynak belirtmeden, yazılan vahiylerin Hz. Peygamber'in evinde muhafaza edildiğini ifade eder. Sâlih, *Mebâhîs*, s. 73.

“Bu âyetleri falan sûrenin falan yerine koy” şeklinde talimat verirdi.¹² Bu da onun özel vahiy kâtipleri olduğunun somut bir göstergesidir. Şunu hemen ifade edelim ki, “Bu âyetleri falan sûrenin falan yerine koy” şeklindeki talimatlar, Hz. Peygamber’in kendisine gelen vahyi yazdırmakla kalmadığı, aynı zamanda âyetleri sûrelerdeki yerlerine yerleştirdiğinin de bir göstergesidir.

Hemen hemen üçte ikisi Mekke’de nazil olan Kur’an’ın yazıyla tespit edilmesi, hicretten önce Mekke döneminde iken başlamıştı.¹³ Mesela, Batılı oryantalistlerden Buhl, Peygamber’in, düşmanlarına meydan okuyup, kendi surelerine benzer on sure yazmalarını istemesini¹⁴ ve önce gelen bazı âyetlerin nesh ve ilga edilmesini vahiylerin o dönemde yazıldığına bir göstergesi olarak kabul eder ve “zira bu âyetler yalnız şifahi olarak nakledilmiş olsa idi, nesh keyfiyeti zaruri olmazdı” der.¹⁵ Durum böyle olmasına rağmen, bazı çağdaş batılı yazarların eserlerinde, bu dönemdeki yazım işinin resmî bir mahiyet taşımasının mümkün olmadığını dile getirmeleri oldukça ilginçtir.¹⁶

Medine dönemine gelindiğinde durum değişmiştir. Burada öncelikle şunu belirtmek gerekir: Devlet olmanın verdiği avantajlardan yararlanma imkânı, yazı kültürü ile tanışmış olma ve yazı malzemesine sahip olan Yahudilerle kurulan ilişkiler, Medine döneminde yazım faaliyetini hızlandırmış ve yazım işi orada Ensâr ve Muhacir tarafından daha sistemli ve düzenli bir şekilde yapılmaya başlamıştır.¹⁷

Sonuç olarak, Mekke döneminde vahiylerin yazılmaya başladığını ancak ne şekilde yazıldığına tam olarak bilinmediğini, yazım işinin Medi-

¹² el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul 1401/1981, “Fedâ’ilü’l-Kur’ân”, 4, VI, 99-100; “Tefsîr”, 18, V, 182-183

¹³ Ersöz, İsmet, *Kur’an Tarihi*, İstanbul 1996, s. 86.

¹⁴ Hûd 11/13: (قُلْ فَاتُوا بَعْشَرَ سَوْءًا مِّثْلَهُ)

¹⁵ Frantz, Buhl, “Kur’an”, *İA*, İstanbul 1967, VI, 1000.

¹⁶ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Draz, Muhammed, *Kur’an’a Giriş*, (Çev. Sâlih Akdemir), Ankara 2000, s. 31; Tahhân, İsmâîl Ahmed, *Târîhu’l-Kur’ân, Beyne Tesâhuli’l-Müslimîn ve Şübühâtü’l-Müşteşrikîn*, yy. 1984, s. 271.

¹⁷ Belâzurî, Ebu’l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd, *Futûhu’l-Buldân*, (Thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan), Kahire 1350/1932, s. 458.

ne'ye oranla daha yavaş ve düzensiz yürüdüğünü, surelerin üçte ikisi burada nazil olmasına rağmen biraz sonra üzerinde durulacağı üzere konuyla ilgili olarak sadece Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh ve Halid b. Saîd'in isimlerinin zikredildiğini ve bu işin başka kimler tarafından yapıldığının tespit edilemediğini söyleyebiliriz. Bu dönemdeki kâtiplerin bunu özel olarak kendileri adına mı yoksa Hz. Peygamber adına mı yaptıklarını tarihi verilerden istifade ile açıklığa kavuşturmamız mümkün değildir. Vahyin sistemli ve kurumsal bir amaç doğrultusunda yazılmasına ise Medine döneminde geçilmiş ve bu kurum, dönemin ortalarına doğru daha sistematik bir hale gelmiştir diyebiliriz.

2. Vahiy Kâtipleri

Hz. Peygamber'in kendisi okuma yazma bilmediği için özel yazışmalarını ve vahiylerini yazdırmakta kullandığı bazı kâtipleri vardı. Kur'an'ın yazım konusunda ihtisas sahibi olanlara vahiy kâtibi denilmiştir.¹⁸ İslâm ve özellikle de Kur'an tarihine dair yazılan eserleri incelediğimizde "Vahiy Kâtipleri" veya "Vahiy Yazarlar" gibi başlıklar altında birtakım isimlerin yer aldığını görürüz.¹⁹ Biz burada vahiy kâtiplerinin sayısı, isimleri ve vahyi en çok kimlerin yazdığı gibi hususlarda bilgi vermeye çalışacağız.

İlgili literatürü incelediğimizde, özellikle İslâm tarihine dair eser yazan bazı yazarların, "Hz. Peygamber'in Kâtipleri" başlığı altında bazı isimlere yer verdiğini görürken,²⁰ Kur'an tarihi ile ilgili eser yazan bazı yazarların da bunu özelleştirerek "Hz. Peygamber'in Vahiy Kâtipleri" şeklinde bir

¹⁸ ed-Düleymi, Ekrem Abd Halife, *Cemu'l-Kur'an: Dirâse Tahliliyye li Merviyâtihî*, Beyrut 1427/2006, s. 39.

¹⁹ İbn Abdîrabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, *el-İkdü'l-Ferîd*, Beyrut trs., IV, 215; el-Cehşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Âbdûs, *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, (Thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şelebî), Mısır 1401/1980, s. 12; İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Thk. Heyet), Beyrut 1409/1988, V, 295; ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Thk. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut 1409/1988, I, 369.

²⁰ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *Cevâmiû's-Sîre ve Hamsu Resâili Uhrâ* (Thk. İhsan Abbas, Nasîruddîn el-Esed, Ahmed Muhammed Şakir), Mısır trs. Bu eserde yer alan başlıklardan biri de 'Resûlullah (a.s.)'ın Kâtipleri' dir. Bkz. s. 26-27.

ayırma gittikleri dikkatimizi çekmektedir.²¹ Ancak sonuçta her iki grupta yer alan isimlerin çoğunun müşterek olduğuna şahit oluruz. Bu da bizi, ilk etapta Hz. Peygamber'in kâtipleri arasında herhangi bir ayırım yapmayıp, vahiy ve diğer resmî evrakların yazımını belli şahıslara tahsis etmediği gibi bir düşüncesine sevk etmektedir. Durum ne olursa olsun, Hz. Peygamber'in sayıları yirmi dört ile kırk üç arasında değişen kâtipleri olduğu neredeyse bu konuda yazılan çoğu eserin ittifak ettiği bir husustur.²²

Hz. Peygamber'in genel kâtiplerinin ve vahiy kâtiplerinin sayısı konusunda tarihçiler ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda üzerinde ittifak sağlanmış herhangi bir rakam yoktur. Ancak Eşref Muhammed Fuâd *Sefîru'l-Âlemîn* adlı eserinde, vahiy kâtiplerinin on dört kişi olduğu söyler ve bunların isimlerini zikreder.²³ Hamîdullah, kâtiplik işinde daimi ya da ara sıra vazife yapan kırk üç sahâbenin isminin zikredildiğini kaydeder. Bunlardan bazılarının hususi olarak, yeni nazil olan Kur'an âyetlerinin yazılmasında görevlendirildiğini, bazılarının resmî mektup müsveddelerinin Hz. Peygamber'in onayına sunulmak üzere hazırlanmasında, devlet gelirlerinin hesabının tutulmasında, harp ganimet ve kazançlarının tespit ve dağıtımında istihdam edildiğini, bazılarının muhaberâtla meşgul olduklarını ve bazıların da mahsulleri kaydettiklerini belirtir.²⁴ Mesela, Huseyn b. Numeyr ile

²¹ Meselâ, *'Fedâilü'l-Kur'ân'* adlı eserin yazarı İbn Kesîr, kitabının 27-36. sayfaları arasında *"Peygamber (s.a.v)'in Kâtipleri"* başlığına tahsis etmiştir. Bkz. İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl, *Fedâ'ilü'l-Kur'ân*, (Trc. Mehmet Sofuoğlu *"Kur'ân'ın Faziletleri"*, İstanbul 1978), Beyrut trs. Ayrıca bkz. ez-Zencânî, Ebû Abdillâh, *Târîhu'l-Kur'ân*, Kahire 1354/1935, s. 20-21.

²² Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Belâzürî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd, *Ensâbü'l-Eşrâf*, (I, Thk. Muhammed Hamidullah, Mısır trs.; V, nşr. S.D.F. Goitein, Kudüs 1936), I, 531-532; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dimaşk*, (Thk. Rûhiyye en-Nehhâs), Dimaşk 1404/1984, II, 331-346; Halebî, Ali b. Burhâneddîn, *es-Sîretü'l-Halebiyye* (İnsânü'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn), Mısır 1384/1964, III, 422; Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, I, 115-117; Hamidullah, *Hemmam İbn Münebbih'in Sahîfesi*, s. 27; ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 20; Okiç, Tayyip, *Tefsîr ve Hadîs Usulünüün Bazı Meseleleri*, İstanbul 1995, s. 91; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119; Ebu'l-Vefâ Nasr el-Vefai Hürmî, *el-Metâliu'n-Nasriyyetü'l-Metâbiu'l-Misriyye fî Usûli'l-Hatiyyetü'l-Mertebiyye*, Kahire 1304/1887, s. 14.

²³ Tal'at, *Sefîru'l-Âlemîn*, s. 17.

²⁴ Hamidullah, *Hemmam İbn Münebbih'in Sahîfesi*, s. 27.

Muğire b. Şu'be'nin Hz. Peygamber'in ihtiyacı olan şeyleri, bir başka rivayette borç ve muamelata dair evraklarını,²⁵ Abdullah b. Erkam ve Â'lâ b. Ukbe'nin borçlarını ve muâmelata dair işlerini, Zübeyr b. Avvâm ve Cuheyem b. es-Salt'ın sadaka mallarını, Huzeyfe b. el-Yemân'ın zekât gelirlerini, Muaykib b. Fâtıma'nın ganimetleri²⁶ ve Şurahbil b. Hasene'nin de kralara gönderilen mektuplarını yazdığı aktarılmaktadır.²⁷

Bazı âlimlere göre Hz. Peygamber'in yirmi altı tane kâtibi vardı. Ali b. Burhâneddîn el-Halebî (ö. 1044/1635), bu sayının kırk iki olduğunu söyler.²⁸ *Muhtasar Tarihu Dımaşk* adlı eserde Hz. Peygamber'in yirmi dört kâtibinin ismi, biyografileri ve kâtiplik yaptıkları hususlar anlatılmıştır.²⁹ Bu sayı Âmiri'ye göre yirmi beş, Kurtubî'ye göre yirmi altı, Nureddin eş-Şebrâmellisî'ye göre kırk, el-Halebî, Abdussabur Şahin, Şerafettin Yaltkaya ve Zencânî'ye göre kırk üçtür.³⁰ Tayyip Okıç ise, en sahih rivayetlerden hareketle bu sayının yirmi dokuz olduğunu söyler.³¹

Biz, konunun daha iyi anlaşılması için vahyin yazımını Mekke ve Medine dönemi olmak üzere iki kategoride ele almak istiyoruz.

a. Mekke Dönemi

Ulaşabildiğimiz kaynaklarda görebildiğimiz kadarıyla Mekke'de vahiy yazarlardan başlıcaları şunlardır:

aa. Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh (ö. 36/656)

Mekke'de iken Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini yapan ve vahiy yazarlar arasında ismi en çok zikredilen ilk Kureyşli kişi Ebû Yahyâ Abdullah b.

²⁵ ed-Düleymi, *Cemu'l-Kur'an*, s. 41.

²⁶ el-Askerî, Seyyid Murtazâ, *el-Kur'ânul-Kerim ve Rivâyâtul-Medraseteyn*, Beyrut 1415/1995, s. 209.

²⁷ ed-Düleymi, *Cemu'l-Kur'an*, s. 41.

²⁸ Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422.

²⁹ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, II, 331-346.

³⁰ ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'an*, s. 20; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'an*, s. 119. Ayrıca bkz. Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115-117; Şerefeddin Yaltkaya, *Tarih-i Kur'an-ı Kerim*, Maarif Kütaphanesi, İstanbul 1332, s. 17.

³¹ Okıç, *Tefsîr ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 91.

Sa'd b. Ebî Serh el-Âmirî' dir.³² Bu şahıs hakkında kaynaklarda gerek lehinde ve gerekse aleyhinde çok farklı bilgiler yer aldığı için³³ biz burada onun hakkında biraz bilgi vermek istiyoruz. Künyesi Ebû Yahyâ'dır.³⁴ Ne zaman Müslüman olduğu ihtilafıdır.³⁵ İbn Sa'd, onun ilk Müslümanlardan olduğunu, ancak Medine'den Mekke'ye mürted olarak geri döndüğünü söylerken³⁶ İbn Abdilber, onun Mekke fethinden önce Müslüman olup Medine'ye hicret ettiğini kaydeder.³⁷ Peygamberimiz kendisine vahyedilen Mü'minûn 23/12-14. âyetleri yazmasını ona emir buyurunca o "Eğer Muhammed kendisine vahyedilen bir Nebi ise, işte ben de kendisine vahiy gelen bir peygamberim" dedi ve dinden dönerek Mekke'ye kaçtı.³⁸ O irtidat edip Mekke müşriklerinin yanına gittiği için Mekke'nin fethi günü Hz. Peygamber onun öldürülmesini emredince o da süt kardeşi³⁹ olan Hz. Osman'a sığınmıştı.⁴⁰ Sonradan pişmanlık duyduğunu bildirdi ve affedilmesi için Hz. Osman'ın Hz. Peygamber nezdinde aracı olmasını istedi.⁴¹ Hz. Peygamber, Hz. Osman'ın ricası üzerine, kısa bir tereddütten sonra Abdullah'ı

³² Yakûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih, *Târîh*, Beyrut trs., II, 80; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh Muhammed, *el-İstî'âb fî Mâ'rifeti'l-Ashâb*, (Thk. Ali Muhammed Bicâvî), Kahire trs. I, 69; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dimaşk*, II, 331; Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sârî*, Beyrut trs., VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; el-Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut trs. XX, 20; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115; Sâlih, *Mebâhis*, s. 69-70; Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'ân Nedir*, Ankara 1967, s. 40-41.

³³ Mesela, Salih Muhammed Salih Atıyye, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'in dışındaki vahiy kâtiplerinin sahabenin en önde gelen değerli kişiler olduğunu söylerken bunun hakkında aynı şeyleri söylemez. Bkz. Atıyye, *Resmu'l-Mushaf*, s. 25.

³⁴ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 918.

³⁵ el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 84.

³⁶ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1377/1957, VII, 496-497; ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî el-Mâlikî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniyye*, Bulak 1291, III, 373.

³⁷ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 918. Ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdülkerîm b. Abdilvahid eş-Şeybânî, *Üsdü'l-Ğâbe fî Mâ'rifeti's-Sahâbe*, yy. 1280, III, 173.

³⁸ ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf*, Beyrut 2009, s. 705.

³⁹ Onun annesi Hz. Osman'ı emzirdiği için bunlar süt kardeşi olarak kabul edilmektedirler.

⁴⁰ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 173; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 918-920.

⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 141.

affedip bi'atını kabul etti.⁴² O, fetihten sonra tekrar Müslüman oldu ve h. 36-37/656-657 yılında, 57 veya 59 yaşında secde halindeyken vefat etti.⁴³ Ancak babası Sa'd, münafıklardandı.⁴⁴

Yukarıda da ifade edildiği üzere kaynaklarda bu şahısla ilgili olarak olumsuz bir imaj uyandıran bazı bilgilerle karşılaşılmaktadır. Şöyle ki, onun irtidat etmeden önce de vahiyleri yazdığı⁴⁵ ve Hz. Peygamber'in kendisine yazdırdığı âyetlerde bazı tasarrufla bulunduğu ve 'Peygamber'e gele-nin aynısı bana da geldi' dediği nakledilir.⁴⁶ Meselâ, bir rivayette kendisinin şöyle dediği aktarılır:

"Bir defasında Hz. Peygamber bana (عزیز حكيم) yazdırdı, ben (عليم حكيم) ya-zayım mı dedim, o da 'dilediğin gibi yaz, hepsi de doğrudur' dedi. Bunun üze-rine (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا): 'Allah'a yalan uydurandan daha zalim kim olabilir' âyeti nazil oldu".⁴⁷

194 A'zamî, bu ve benzeri rivayetlerin isnadı olmadığı için sahih addedi-
OMÜİFD lemeyeceğini, bunların Abdullah b. Sa'd'a nispetinin uydurma olduğunu ve ona düşman olanlar tarafından bunların uydurulmuş olabileceğini,⁴⁸ bu rivayetleri daha sonra gelen âlimlerin aynen rivayet ettiğini ancak onun

⁴² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 496-497.

⁴³ Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 459; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Beyrut trs., III, 173; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 918-920; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 313; ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şem-suddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1405/1985, III, 33-35; İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz), Beyrut 1411/1990, X, 27; ez-Zürkânî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniyye*, III, 373; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403. Daha geniş bilgi için bkz. Fayda, Mustafâ, "Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh", *DİA*, İstanbul 1998, I, 130-131. İbn Hacer onun h. 59'da vefat ettiğini kaydeder. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, (Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1971, IV, 109-111.

⁴⁴ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, (Thk. Servet Ukkâşe; Trc. Hasan Ege, "Nebiler ve Sahâbilerin Sireti", İstanbul ts), Kahire trs. s. 300-301.

⁴⁵ el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 85.

⁴⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 532.

⁴⁷ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 918-920.

⁴⁸ A'zamî bu rivayetlerin Hz. Osman ve taraftarlarına düşman olan Şî İbn Kelbî tarafın-dan uyrulduğunu kaydeder. Bkz. el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 89.

irtidat etme hadisesinin doğru olduğunu ifade eder.⁴⁹ Biz de bu rivayette zikredilen şahsın, Hz. Peygamber'e onun söylediğinden farklı bir şekilde yazıp yazamayacağını sorması üzerine, Hz. Peygamber'in de ona dilediği şekilde yazabileceğiyle ilgili ruhsat vermesi şeklinde geçen bilgilerin güvenilirliği konusunda bazı tereddütlere sahip olduğumuzu belirtmek istiyoruz. Şayet ona ruhsat verildi ise bu şekilde farklı yazım konusunda sınır ne olacak, mânayı bozmadıktan sonra isteyen dilediği gibi yazabilecek mi? Eğer böyle bir müsaadeden söz edilirse hangi lafzın asıl Kur'an metni olduğu konusunda bir kargaşa ortaya çıkmaz mı? Diğer taraftan, kendi isminin dahi farklı yazılmasına müsaade etmeyen bir Peygamber kendisine indirilen vahyin, indirildiğinden farklı bir şekilde yazılmasına nasıl müsaade edebilir? Bu sebepten dolayı vb. rivayetler konusunda daha hassas davranılması ve bunların daha titiz bir şekilde tahlilden geçirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

ab. Halid b. Saîd (ö. 14/635)

Mekke döneminde vahiy yazan kâtiplerden bir diğeri olan Halid b. Saîd b. el-Âs⁵⁰ ilk Müslümanlar arasında yer alır.⁵¹ A'zamî, Halid'in Mekke'de Habeşistan'a hicret etmeden, özellikle Rasûlullah ile beraber bulunduğu dönemde Kur'an'ı yazmış olabileceğini ve onun Medine'ye hicret ettikten sonra da Rasûlullah'ın bazı mektuplarını yazdığını ifade eder.⁵² Taberî de, Muâviye b. Ebî Süfyân ve Halid b. Saîd'in, Hz. Peygamber'in ihtiyacı durumunda yazdıklarını kaydeder.⁵³ Halid b. Saîd'in, Hz. Peygamber'in hu-

⁴⁹ el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 87.

⁵⁰ Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 459; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, I, 532; et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Hazm, *Cevamiû's-Sire*, s. 26; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 313; Heysemî, Nüreddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut 1967, I, 153; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119.

⁵¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 94; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 298.

⁵² el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 58.

⁵³ et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, VI, 179. Ayrıca bkz. İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215.

zurunda kendisine verilen talimatlar doğrultusunda onun kâtipliğini yaptığı da aktarılmaktadır.⁵⁴

b. Medine Dönemi

Medine dönemine gelindiğinde ise vahyi ilk defa yazan kişi olduğundan dolayı Ubey b. Ka'b'dan, daha sonra ismi en çok zikredilen kişi olarak Zeyd b. Sâbit'ten ve son olarak da Muâviye b. Ebî Süfyân'dan bahsedildiği dikkatlerimizi çekmektedir. Şunu hemen belirtelim ki bu vahiy kâtipleri sürekli olarak vahiy yazmakla meşgul olmuyorlardı. Bu işi dönüşümlü olarak yapıyorlardı.⁵⁵ Biz şimdi bunlar hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

ba. Ubey b. Ka'b (ö. 33/653)

Medine'de Hz. Peygamber'in Ensârdan ilk defa vahyini yazan kişidir, en çok vahiy yazanlar arasında yer almıştır.⁵⁶ Neccâr soyundandır. Künyesi Ebu'l-Munzir'dir. İslâm öncesi dönemde yazı bilgisiyle ön plana çıkmış olan Ubey, cahiliye döneminde çok az kişinin bildiği Arap yazısını yazmış,⁵⁷ daha sonra bu yazı bilgisindeki liyakatinden ve çalışkanlığından dolayı Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini yapmıştır.⁵⁸ Ne zaman doğduğu, İslâm'dan önceki hayatı ve inancı hususunda kaynaklarda tam olarak bilgi bulunmamaktadır.⁵⁹ Ubey, Bedir ve Uhud Savaşı'na katılmıştır.⁶⁰ Hz. Peygamber Ubey'i, Saîd b. Amr b. Nüfeyl ile kardeş ilan etmiştir.⁶¹

⁵⁴ el-Askerî, *el-Kur'ânü'l-Kerîm ve Rivâyâtu'l-Medraseteyn*, s. 209.

⁵⁵ ed-Düleymi, *Cemu'l-Kur'ân*, s. 42.

⁵⁶ Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, I, 531; et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 68; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 313; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, II, 331; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 296; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403.

⁵⁷ Muhammed b. Sa'd bu konuda şöyle der: "Ubey İslâmdan önce câhiliye döneminde de yazıyordu. Bu dönemde Araplar arasında yazma işi yaygın değildi. Ubey, İslam geldikten sonra Hz. Peygamber'in vahyini yazmaya başladı". İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, II, 331.

⁵⁸ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 261. Ayrıca bkz. Yakûbî, *Târîh*, II, 80; et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Hazm, *Cevamiû's-Sîre*, s. 26; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 313; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, II, 331; İbn Hacer, *Fet-hu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, I, 369; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403; Sâlih, *Mebâhîs*, s. 69-70; Doğrul, *Kur'ân Nedir*, s. 40-41.

⁵⁹ Atik, M. Kemal, "Ubey b. Ka'b ve Kıraat İlmindeki Yeri", *EÜİFD*, 1987, sy. 4, s. 150.

Zeyd b. Sâbit' den önce ve daha sonra kendisiyle beraber Hz. Peygamber'in vahyini yazanlar arasında zikredilen Ubey, aynı zamanda Hz. Peygamber'in mektuplarını da yazmıştır. O olmadığına Hz. Peygamber, Zeyd b. Sâbit'i çağırır ve o da gelip vahiy yazardı.⁶² Muhammed b. Seleme el-Kudaî (ö. 454/1062)'den naklen Kettânî, Hz. Peygamber'in vahyini Hz. Osman ile Hz. Ali'nin, bunlar olmadığı zamanlarda ise, Ubey ile Zeyd b. Sâbit'in yazdığını söyler.⁶³ Ayrıca Ubey ve Zeyd b. Sâbit'in, vahiy Hz. Peygamber'in huzurunda yazdıkları kaydedilmektedir.⁶⁴

Ölüm tarihi ihtilafli olan Ubey'in, Hz. Ömer döneminde h. 19, 20, 22, 23' de ya da Hz. Osman zamanında h. 32/652' de vefat ettiği söylenir.⁶⁵ Ali b. el-Medenî ise, Ubey, İbn Abbas ve Ebû Süfyân İbn Harb'in aynı yıl, Hz. Osman'ın hilafetinin başlangıcında vefat ettiklerini söyler.⁶⁶

bb. Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665)

Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ı hıfzedenler arasında yer alan⁶⁷ Zeyd b. Sâbit Sahâbe-i Kiram arasında Kur'ân okutmakla meşhur olan yedi Sahâbîden birisidir.⁶⁸ Kendisi, hicretten sonra Müslüman olmuştur. Rivayetlere göre Hz. Peygamber'e bir vahiy geldiğinde o, Zeyd b. Sâbit'i çağırır,

197
OMÜİFD

⁶⁰ Nöldeke, Theodor-Schwally, Friedrich, *Kur'ân Tarihi*, (Çev. Muammer Sencer), yy. 1970, s. 35-36.

⁶¹ Muhammedî, Ebu'l-Fadl Mir, *Buhûs fî Târihi'l-Kur'ân ve Ulûmuhû*, Beyrut 1980, s. 116.

⁶² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 531; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403.

⁶³ et-Taberî, *Târihu'l-Ümem*, VI, 179; Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, I, 114-115.

⁶⁴ et-Taberî, *Târihu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 68; Kastallani, *İrşâdü's-Sârî*, VII, 450.

⁶⁵ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 261. İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 563. Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 184.

⁶⁶ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 353-355, 500; VII, 161; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 458; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, I, 49, 50; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Beyrut 1376, I, 17; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 16.

⁶⁷ Bu konuda Katâde şunu rivayet eder: Enes b. Mâlik (r.a.)'e: "Nebî zamanında Kur'ân'ı hıfzedenler kimlerdir?" diye sordum. O da: Onlar şu dört kişidir, hepsi de Ensar'dandır: Übey b. Kâ'b. Mu'âz b. Cebel, Zeyd b. Sabit ve Ebû Zeyd". Buhârî, *Sahîh*, VI, 103.

⁶⁸ Bu konuda meşhur olanlardan bazıları şunlardır: Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Mes'ûd, Ebu'd-Derdâ ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî. İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, İstanbul 1995, s. 156.

kendisine gelen vahyi yazmasını emreder ve vahyin nereye konulacağını ona söylerdi. Sonra yazdıklarını kendisine okumasını emreder ve hataları derhal düzeltirdi.⁶⁹ Bir rivayet göre Zeyd b. Sâbit ve Muâviye b. Ebî Süfyân, Hz. Peygamber'in vahiylerini yazmak için yanında en çok bulunan sahâbilerdendir. Bunların vahiy yazmaktan başka işlerinin olmadığı aktarılır.⁷⁰ Hz. Ebû Bekir'in Zeyd b. Sâbit hakkında söylemiş olduğu "...*Sen genç ve akıllı birisin, biz seni hiçbir kusurla ithâm etmiyoruz. Sen Resûlullah'ın vahyini yazıyordun. Kur'an'ı araştır ve onu bir araya topl...*"⁷¹ ifadeleri Zeyd'in bizzat Hz. Peygamber'in huzurunda vahiy yazdığını gösterir. Zeyd b. Sâbit, Medine'de vahiy kâtipleri içerisinde vahyi en çok yazan kişi olarak tanınır ve Hz. Peygamber'e düşkünlüğü ile bilinirdi. Çok yazdığından dolayı tarihi kaynaklarımızda vahiy kâtibi denilince akla Zeyd b. Sâbit gelir ve "kâtip" sıfatı genellikle Zeyd b. Sâbit için kullanılır.⁷² Zeyd b. Sâbit "kâtip" olarak nitelendiği için, Hz. Peygamber'in resmî mahiyetteki tek kâtibinin Zeyd b. Sâbit olduğunu, onun dışındaki vahiy yazarların ise, özel mushaf sahibi sahâbiler olduğunu ifade edenler de vardır.⁷³ Ancak bize göre Hz. Peygamber'in resmî mahiyetteki tek kâtibi, Zeyd b. Sâbit değildir. Bunun dışında da resmî kâtipleri vardır. Bunlar arasında en faal olanı ve en çok yazanı Zeyd b. Sâbit olduğu için onun ismi ön plana çıkmış, âdetâ kâtiplik

⁶⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, s. 3.

⁷⁰ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *Cevamiû's-Sîre*, s. 27; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423. Ayrıca bkz. Yakûbî, *Târîh*, II, 80; et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 313; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dimaşk*, II, 331; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, I, 153; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115; Sâlih, *Mebâhis*, s. 69-70; Doğrul, *Kur'an Nedir*, s. 40-41; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'an*, s. 119.

⁷¹ el-Buhârî, "Fedâ'ilü'l-Kur'an", 3, VI, 98. Ayrıca bkz. Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Fedâ'ilü'l-Kur'an*, (Nşr. Mervân el-Atiyye, Muhsin Harâbe, Vefâ Takiyuddîn), Beyrut 1415/1995, s. 281; Jeffery, Arthur, *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mukaddimetü Kitâbü'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atiyye li Tefsîrihi'l-Müsemmâ "el-Câmiu'l-Muharrer, Kahire 1954, s. 17-18.

⁷² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallani, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450.

⁷³ Keleş, Ahmet, "Kur'an'ın Cem'i ve Tertibi, Kur'an Âyetlerinin Tevkîfliği Konusundaki Buhârî Hadislerine ve Kur'an İlimlerindeki Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar* (2001), c. XIV, sy. 1, s. 108.

vasfı onunla özdeşleşmiş ve daha sonra Hulafa-i Raşidin dönemindeki yazım işinde de bu şahıs görevlendirilmiştir.

bc. Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680)

602 veya 603 yılında Mekke'de doğmuştur. Rasûlullah'ın peygamberliğini ilan etmesinden sonra Kureyş'in diğer ileri gelenleriyle birlikte İslâm'a cephe alan ve Bedir Savaşı'nın ardından üstlendiği Mekke liderliğini şehrin fethine kadar sürdüren babasının gözetiminde bir şehzade gibi büyümüş ve onunla birlikte fetih sırasında Müslüman olmuştur. Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'e kâtiplik yapmıştır.⁷⁴ Muâviye, 60/680 yılının Receb ayında Dımaşk'ta vefat etmiştir. Hz. Peygamber'den 163 hadis rivayet etmiş, bunlardan dördü Buhârî ve Müslim'de beşi yalnız Buhârî'de, dördü sadece Müslim'de yer almıştır.⁷⁵

Kaynaklar Muaviye'nin kâtiplik yaptığı konusunda müttefiktirler. Ancak Muâviye'nin yapmış olduğu kâtipliğin niteliği hususunda ise rivayetlerdeki bilgiler farklılık arz etmektedir.⁷⁶ Ayrıca onun vahiy kâtipliği yaptığı ve Hz. Peygamber'den kıraat aldığı konusunda da ihtilaf vardır.⁷⁷ Diğer taraftan bazı rivayetlerde ise onun sadece vahiy kâtibi olduğu aktarılmaktadır.⁷⁸ Biz vahiy kâtibi olarak onun hangi metinleri yazdığı konusunda Âyetü'l-Kürsî'den başka herhangi bir âyet veya sûreyi yazdığı bilgisiyle karşılaşmadık.⁷⁹ Ancak hicretin ilk yıllarında, henüz Muâviye'nin Müslü-

⁷⁴ Halife b. Hayyât, Ebû Amr el-Uşfurî, *Târîhu Halife b. Hayyât*, (Thk. Suheyl Zekkâr,) yy., 1967, s. 77; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 349; İbn Hazm, *Cevamiû's-Sire*, s. 26; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403. Ayrıca bkz. et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 313; Heysemî, *Mecma'uz-Zevâ'id*, I, 153; Halebî, *es-Siretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, I, 369; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115; Sâlih, *Mebâhîs*, s. 69-70; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403.

⁷⁵ Aycan, İrfan, "Muâviye b. Ebî Süfyân", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 332-334; Aycan, İrfan-Sarıçam, İbrahim, *Emevîler*, Ankara 1993, s. 9-25.

⁷⁶ Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyân*, Ankara 2001, s. 46.

⁷⁷ Muhammedî, *Buhûs*, s. 121.

⁷⁸ ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, III, 123; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 307.

⁷⁹ ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, III, 129.

man olmasından önce nazil olan⁸⁰ bu âyeti onun yazmasına imkân ve ihtimal olmadığını burada belirtmek gerekir.⁸¹ Taberî ve Cehşiyârî (ö. 331/942) de onun vahiy yazma görevinin dışında diğer yazışmalarda istihdam edildiğini vurgulamaktadırlar.⁸²

Sonuç olarak, Muâviye'nin kâtiplik yaptığını, ancak onun Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini de ifa ettiği konusundaki rivayetlere ihtiyatla yaklaşmamız gerektiğini söyleyebiliriz. Çünkü onun Müslüman olduktan sonraki kısa bir dönemde hangi vahiyleri yazdığı konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgiyle karşılaşmamaktadır.

Burada son olarak özellikle Şîî kaynaklarda vahiy kâtibi olarak ismi ilk sırada geçtiği için Hz. Ali'nin kâtipliğinden de bahsetmek istiyoruz.

bd. Hz. Ali (ö. 40/661)

Şia'ya göre vahiy kâtipleri içerisinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yanından hiçbir zaman ayrılmayan ve en çok vahiy yazan kişiler Zeyd b. Sâbit ve Ali b. Ebî Tâlib'dir.⁸³ Ebü'l-Fadl Mir Muhammedî, *Buhûsün fi Tarihi'l-Kur'ân ve Ulûmuh* adlı eserinde "Kimler Vahiy Kâtipliği Yapmıştır?" başlığı altında birinci sırada Hz. Ali'nin ismini verir. Daha sonra "kaynaklarda yer aldığına göre Ubey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Sâ'd. b. Ebî Serh, Muâviye b. Ebî Sufyân ve Osman b. Affân vahiy kâtipliği yapmıştır" der ve bunlardan ilk dördünün kesin olduğunu, son ikisinin ise vahiy kâtipliği yaptığına dair bir bilgi ile karşılaşmadığını ifade eder.⁸⁴

3. Hz. Peygamber'in Diğer Kâtipleri:

Taradığımız eserlerde gördüğümüz kadarıyla, Hz. Peygamber'in vahiyle-rini, şahsına ve devlete ait diğer yazışmalarını yapanların sayıları bir hayli

⁸⁰ İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdülaziz Çanım), İstanbul 1984, I, 55.

⁸¹ Bu konuda bkz. Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyân*, s. 46-47.

⁸² et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, VI, 179; el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, s. 12.

⁸³ ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 42.

⁸⁴ Muhammedî, *Buhûs*, s. 113-122.

fazladır. Bu kâtiplerin kimler olduğu konusunda kaynaklarda pek çok isim zikredilir. Ancak bunlar arasında şu kırk yedi isim öne çıkmaktadır:

1. Hz. Ebû Bekir, 2. Hz. Ömer, 3. Hz. Osman, 4. Hz. Ali,⁸⁵ 5. Es'ad b. Zürâre, 6. Ebû Eyyûb el-Ensârî,⁸⁶ 7. Ebû Süfyân, 8. Ebû Seleme,⁸⁷ 9. Erkam b. Ebi'l-Erkam,⁸⁸ 10. Evs b. Havlî, 11. Büreyde b. el-Hasib, 12. Beşîr b. Sa'd b. Sa'lebe,⁸⁹ 13. Sâbit b. Kays,⁹⁰ 14. Ca'fer b. Ebî Tâlib, 15. Cehm b. Sa'd,⁹¹ 16. Cüheym b. es-Salt,⁹² 17. Hâtîb b. Amr,⁹³ 18. Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 59/678),⁹⁴ 19. Huseyn b. Numeyr,⁹⁵ 20. Hanzala b. er-Rabi' el-Esedî,⁹⁶ 21. Huvaytib b. Abdilzaza el-Âmiri (ö. 54/674),⁹⁷ 22. Halid b. Velîd (ö. 21/641),⁹⁸

⁸⁵ Yakûbî, *Târîh*, II, 80; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dimaşk*, II, 331; Heysemî, *Mecma'uz-Zevâ'id*, I, 153; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Halebî, *es-Siretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, I, 369; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115; Sâlih, *Mebâhîs*, s. 69-70; Doğrul, *Kur'ân Nedir*, s. 40-41; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403. İbn Hazm, *Cevamiû's-Sîre*, s. 26; ez-Zürkânî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniyye*, III, 361; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, 34-35, 98-99. Hz. Osman ve Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'e bazen kâtiplik yaptıkları konusunda bkz. et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 313.

⁸⁶ el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 32-33.

⁸⁷ el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 39-40.

⁸⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 296; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 44.

⁸⁹ el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 46-48.

⁹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 296; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 49.

⁹¹ el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 49-50.

⁹² Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 459; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 532; Yakûbî, *Târîh*, II, 80; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 51.

⁹³ el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 52.

⁹⁴ İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 54. İbn Abdilber, onun vefatı olarak Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra h. 36 tarihini vermiştir. Bkz. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 335.

⁹⁵ Yakûbî, *Târîh*, II, 80; İbn Abdirabbih, *İkdu'l-Ferîd*, IV, 215-216; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 54.

⁹⁶ Bütün kâtiplerin vekili mesabesinde olan Hanzala, Kûfe'de Muaviye zamanında vefat etmiştir. Bkz. Yakûbî, *Târîh*, II, 80; et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Hazm, *Cevamiû's-Sîre*, s. 26; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 313; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 297; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, I, 369; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119.

⁹⁷ Huvaytib, 60 yaşında iken Mekke fethi günü Müslüman olmuştur. Bkz. ez-Zürkânî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniyye*, III, 372; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 57.

⁹⁸ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dimaşk*, II, 331; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 298; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Halebî, *es-Siretü'l-Halebiyye*,

23. Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/657),⁹⁹ 24. Zeyd b. Erkâm (ö. 66 veya 68/685 veya 687),¹⁰⁰ 25. Sa'd b. er-Rabî' (ö. 12/625),¹⁰¹ 26. Sa'd b. Ubâde,¹⁰² 27. Şurrahbil b. Hasene (ö. 18/639),¹⁰³ 28. Talha b. Ubeydillah (ö. 36/656),¹⁰⁴ 29. Âmir b. Fühayrâ,¹⁰⁵ 30. Abdullah b. Erkam ez-Zühri,¹⁰⁶ 31. Abdullah b. Ravâha (ö. 8/629),¹⁰⁷ 32. Abdullah b. Zeyd,¹⁰⁸ 33. Abdullah b. Ubey b. Selûl (ö. 12/633),¹⁰⁹ 34. A'la b. Ukbe,¹¹⁰ 35. A'la b. el-Hadramî,¹¹¹ 36. Amr b. el-Âs

III, 422-423; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, I, 369; Sâlih, *Mebâhis*, s. 69-70; Doğrul, *Kur'ân Nedir*, s. 40-41; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 61.

⁹⁹ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 299; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; Doğrul, *Kur'ân Nedir*, s. 40-41.

¹⁰⁰ el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 63.

¹⁰¹ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, II, 590; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 69.

¹⁰² el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 70-71.

¹⁰³ Hindiflerin Tâbihî kolundan olan Şurrahbil b. Hasene, Kureyş'le antlaşmış bir kimsedir. Onun Kinde kabilesinden olduğu da rivayet edilmektedir. İlk Müslümanlardan ve Habeşistan'a hicret edenlerdendir. H. 18. senede Şam'da vefat etmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 459; *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 532; Yakûbî, *Târîh*, II, 80; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dimaşk*, II, 331; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Sâlih, *Mebâhis*, s. 69-70; Doğrul, *Kur'ân Nedir*, s. 40-41; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, 119; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 72.

¹⁰⁴ el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 74.

¹⁰⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 302; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 75.

¹⁰⁶ İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; Heysemî, *Mecma'uz-Zevâ'id*, I, 153; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115; Doğrul, *Kur'ân Nedir*, s. 40-41; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119. Abdullah b. Erkam'ın, Hz. Peygamber'in krallara ve başkalarına gönderdiği mektuplarını da yazdığı konusunda bkz. Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423. Bu, aynı zamanda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de kâtipliğini yapmış ve Hz. Osman'ın hilafeti zamanında vefat etmiştir. Bkz. el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 77.

¹⁰⁷ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 304; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 83.

¹⁰⁹ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 423; Yâsîn, Muhammed Saîd, *el-Burhân alâ Selâmeti'l-Kur'ân mine'z-Ziyâde ve'n-Noksân*, Beyrut 1383/1964, s. 11-13; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 90.

¹¹⁰ et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, VI, 179; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215.

¹¹¹ A'la b. el-Hadramî, hicretin on dördüncü senesinde Basra'ya giderken yolda vefat etmiştir. Bkz. Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 459; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 532; et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, II, 313; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 296; Kas-

(ö. 43/664),¹¹² 37. Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663),¹¹³ 38. Muaykib b. Ebî Fâtıma,¹¹⁴ 39. Muğire b. Şu'be (ö. 50/670),¹¹⁵ 40. Münzir b. Amr,¹¹⁶ 41. Yezid b. Ebî Süfyân,¹¹⁷ 42. Muaz b. Cebel (ö. 18/640),¹¹⁸ 43. Abdullah b. Amr b. el-As,¹¹⁹ 44. Saîd b. el-Âs,¹²⁰ 45. Sâbit b. Kays (ö. 12/633),¹²¹ 46. Ebân b. Saîd b. el-Âs,¹²² 47. Hassan b. Sâbit.¹²³

Ebu'l-Vefâ Nasr el-Vefai Hûrînî (ö. 1291/1874) *el-Metâliu'n-Nasriyyetü'l-Metâbiu'l-Mısıryye fî Usûli'l-Hattiyetü'l-Mertebiyye* adlı eserinde sayıları bu kadar kalabalık olan kâtipler ile ilgili olarak, bunların hepsinin vahiy kâtibi olmadığını, bunlardan kâtipliğe en çok devam edenin hicretten sonra Zeyd

tallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 94.

¹¹² İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 100.

¹¹³ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; Doğrul, *Kur'an Nedir*, s. 40-41; Yâsîn, *el-Burhân alâ Selâmeti'l-Kur'an mine'z-Ziyâde ve'n-Noksân*, s. 11-13; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 101.

¹¹⁴ İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'an*, s. 119; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 106.

¹¹⁵ Yakûbî, *Târîh*, II, 80; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 308; Heysemî, *Mecma'uz-Zevâ'id*, I, 153; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 108.

¹¹⁶ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, IV, 418; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 109.

¹¹⁷ İbn Hazm, *Cevamiû's-Sîre*, s. 26; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 112.

¹¹⁸ Yakûbî, *Târîh*, II, 80; Buhl, "Kur'an", *İA*, VI, 1000-1001; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 103.

¹¹⁹ el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 90-91.

¹²⁰ Yakûbî, *Târîh*, II, 80; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'an*, s. 119.

¹²¹ et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 313; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, I, 369; Sâlih, *Mebâhis*, s. 69-70.

¹²² Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 459; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dmaşk*, II, 331; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 295; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, I, 369; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403; Sâlih, *Mebâhis*, s. 69-70; Doğrul, *Kur'an Nedir*, s. 40-41.

¹²³ Buhl, "Kur'an", VI, 1000-1001.

b. Sâbit, Mekke fethinden sonra ise Muâviye olduğunu kaydeder.¹²⁴ Ancak vahiy kâtipliği denilince aklımıza ilk sırada gelen isimlerden en önemlileri Ubey b. Kâb, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Ali b. Ebî Tâlib ve Osmân b. Affân'dır.¹²⁵

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bu isimlerden başka vahiy yazmış olması ihtimal dâhilinde olan daha pek çok sahâbînin var olduğu tespit edilebilir. Rivayet malzemesinin dikkatli bir şekilde taranması sonucunda, yukarıda isimleri zikredilen vahiy kâtiplerine yeni isimler de katılabilir. Yani vahiy katibi sıfatıyla vasıflanan başka isimlerle de karşılaşılabilir. Bu isimlerle ilgili benimsenen görüş, söz konusu şahıslardan bazılarını Hz. Peygamber'in vahyin yazımı için görevlendirdiği ve bunlardan "Vahiy Kâtipliği" kurulunu oluşturarak Kur'an vahyini yazdırdığı yönündedir.¹²⁶

Vahiy Kâtipliğinin Hz. Peygamber Sonrası Durumu

204 Vahiy kâtipliğinin Hz. Peygamber sonrası durumu denilince, aklımıza Hz. OMÜİFD Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemi gelmektedir. İlgili literatür incelenecek olursa bu dönemde bu işi resmî mahiyette yapan kişi olarak Zeyd b. Sâbit'in ismi ön plana çıkmaktadır. Hz. Peygamber ve daha sonra halifeler döneminde Medine'de de bu işin asıl sorumluluğunu o üstlendiği için vahiy katibi ile Zeyd b. Sâbit ismi neredeyse özdeş hale gelmiştir. Hâlbuki onun dışında da kâtiplik yapan ve vahiy yazan pek çok isim vardır.

Hz. Ebû Bekir zamanında yazım işini Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit yapıyordu. Abdullah b. Erkam ve Hanzala b. er-Rabi' de Hz. Ebû Bekir'in kâtipliğini yapmıştır. Hz. Ebû Bekir halife olunca Zeyd b. Sâbit'i çağırır ve ona:

¹²⁴ Ebu'l-Vefâ Nasr el-Vefai Hûrînî, *el-Metâliu'n-Nasriyyetü'l-Metâbiu'l-Mısriyye fi Usûli'l-Hatiyyetü'l-Mertebiyye*, Kahire 1304/1887, s. 14. Ayrıca bkz. Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, I, 117.

¹²⁵ Elçin Memmedzade, *Vahiy Kâtipliği ve Hz. Peygamber'in Vahiy Kâtipleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Ömer Özsoy), Ankara 1999, s. 45-47

¹²⁶ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, s. 178; Güneş, Arif, *Kur'an-ı Kerim'in Ortaya Çıkış Süreci*, Ankara 2000, s. 116-117.

-Sen genç ve akıllı birisin, seni Hz. Peygamber hakkında kötü bir şeyle itham edemeyiz, sen onun vahiylerini yazıyordun, Kur'an'ı araştır ve onu topla, diyerek¹²⁷ ona kâtiplik görevini tevdi etti.

Hz. Ömer zamanında yazım işinde görev alanlar ise şunlardır: Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Erkam, Abdullah b. Halef el-Huzai ve Ebû Talha (ö. 31/651).

Hz. Osman zamanında ise Mervân b. Hakem, Abdülmelik b. Mervân ve Abdullah b. Erkam bu görevi üstlenmiştir.

Hz. Ali zamanında ise Saîd b. Nemran el-Hemadâni ve Abdullah b. Cafer bu sorumluluğu yerine getirmişlerdir.¹²⁸

Bu şahıslardan bazılarının hangi konularda kâtiplik yaptıkları eserlerde kayıtlı olmasına rağmen, bazılarının ne konusunda kâtiplik yaptığı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Biz bunların kendilerine tevdi edilen görevlerle beraber, vahiylerin tekrar yazımı ve düzenlenmesi konusunda kâtiplik yaptıkları kanaatindeyiz.

Sonuç

Vahiylerin Mekke döneminde iken yazılmaya başladığı ancak orada ne şekilde yazıldığı tam olarak bilinmemektedir.

Mekke'deki yazım işi Medine'ye oranla daha yavaş ve düzensiz yürümüştür.

Sûrelerin üçte ikisi burada nazil olmasına rağmen konuyla ilgili olarak sadece Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh ve Halid b. Saîd'in isimleri zikredilmektedir. Bu da bize bu işin orada başka kimler tarafından yapıldığının tam olarak tespit edilemediğini göstermektedir.

Mekke döneminin ilk vahiy kâtibi Kureyşli Abdullah b. Sâd b. Ebî Serh'tir. Ancak kaynaklarda bu şahısla ilgili olarak olumsuz izlenim bira-

¹²⁷ Ebû Ubeyd, *Fedâ'ilü'l-Kur'ân*, s. 281; el-Buhârî, "Fedâ'ilü'l-Kur'ân", 3, VI, 98; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 217.

¹²⁸ Bu kâtiplerin kimler olduğu ve faziletleri konusunda bkz. İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-219.

kabilecek bilgilerle karşılaşılmaktadır. Bu açıdan bu şahsın hayatı iyi tahlil edilmelidir.

Bu dönemdeki kâtiplerin bunu özel olarak kendileri adına mı yoksa Hz. Peygamber adına mı yaptıklarını tarihi verilerden istifade ile açıklığa kavuşturmamız mümkün değildir.

Vahyin sistemli ve kurumsal bir amaç doğrultusunda yazılmasına ise Medine döneminde geçilmiş ve bu kurum, dönemin ortalarına doğru daha sistematik bir hale gelmiştir.

Hz. Peygamber'in kâtipleri denilince aklımıza sadece vahyi yazan kâtipleri gelmemelidir.

Hz. Peygamber döneminde okuma-yazma bilen pek çok kişinin ona kâtiplik yaptığı görülmektedir. Ancak kaynaklardan hareketle bunların sayısının yirmi dört ile kırk üç arasında değiştiği söylenebilir.

Kâtiplerden kimin ne yazdığı meselesi ciddi şekilde araştırma gerektiren hususlardan birisidir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Belâzurî'nin *Ensâbu'l-Eşrâf* adlı eseri, yaptıkları iş açısından kâtipleri kategorilere ayıran ilk eserdir.

Ubey b. Kâ'b Medine'de, Zeyd b. Sâbit'ten önce, Hz. Peygamber'in vahiylerini yazan ilk kişidir.

Zeyd b. Sâbit hicretten sonra Müslüman olduğu için Mekke'de inen ayetlerin tamamını Zeyd'in dışındaki vahiy kâtipleri yazmışlardır.

Medine döneminde kâtiplik yapanlardan birisi de Muâviye'dir. Ancak onun Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini de yaptığı konusundaki rivayetler ihtiyatla karşılanmaktadır. Çünkü onun Müslüman olduktan sonraki kısa bir dönemde hangi vahiyleri yazdığı konusunda kaynaklarda tatmin edici bilgilerle karşılaşılmamaktadır.

Şii kaynaklarda kâtiplerle ilgili yer alan bilgilerde ismi ilk sırada zikredilen kişi Hz. Ali'dir. Bunun yanında diğer üç halifenin de kâtiplik yaptığı-

nı anlıyoruz. Ancak kaynaklarda onların kâtiplikleri hususunda detaylı bilgiler yer almamaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zeyd b. Sâbit'in yazmış olduğu Nisa sûresinin 95. âyeti hariç vahiy kâtiplerinden kimlerin hangi sûre veya ayetleri yazdıklarına dair kaynaklarda detaylı bilgiler yer almamaktadır.

Kaynakça

- A'zamî, Muhammad Mustafâ, *Küttâbu'n-Nebî*, Riyad 1401/1981.
- Akdemir, Sâlih, "Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi", 1. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler, 1-3 Nisan 1994, Ankara 1994; *Cumhûriyet Dönemi Kur'an Tercümelere (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Ankara 1989.
- Askerî, Seyyid Murtaza, *el-Kur'ânul-Kerîm ve Rivâyâtul-Nedreseteyn*, Beyrut 1415/1995.
- Atıyye, Salih Muhammed Salih, *Resmu'l-Mushaf İhsâun ve Dirâsetun*, Trablus 1430/2001.
- Atik, M. Kemal, "Ubey b. Ka'b ve Kıraat İlmindeki Yeri", *EÜİFD*, sy. 4, Kayseri 1987.
- Aycan, İrfan, "Muâviye b. Ebî Süfyân", *DİA*, XXX, İstanbul 2005; *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyân*, Ankara 2001.
- Aycan, İrfan-Sarıçam, İbrahim, *Emeviler*, Ankara 1993.
- Aydın, Zeynel, *Kur'an'ın Yazılması ve Cen'î Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, Dan: Mehmet Paçacı, Ankara 2002.
- Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut ts.
- Belâzurî, Belâzurî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Dâvûd (ö. 279/892), *Futûhu'l-Buldân*, (Thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan), Kahire 1350/1932; *Ensâbü'l-Eşrâf*, (I, Thk. Muhammed Hamidullah), Mısır ts.; (V, Nşr. S. D. F. Goitein), Kudüs 1936.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1401/1981.
- Buhl, "Kur'an", *İA*, VI, İstanbul 1967.
- Caetani, Leone, İslâm Tarihi, (Çev. Hüseyin Cahit), İstanbul 1924-27.
- Ceşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Âbdûs, *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, (Thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafiz Şelebî), Mısır 1401/1980.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, es-Sihâh: Tâcü'l-Lüga ve Sihâhu'l-'Arabiyye, (Thk. Ahmed Abdulğafûr Attar), Beyrut 1399/1979.
- Çetin, Nihad M., "Ümmî", *İA*, XIII, İstanbul 1965.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'an Nedir*, Ankara 1967.

- Draz, Muhammed, *Kur'ân'a Giriş*, (Çev. Sâlih Akdemir), Ankara 2000.
- Düleymi, Ekrem Abd Halife, Cem'u'l-Kur'an: Dirase Tahliliyye li-Merriyyatihi, Beyrut 1427/2006.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), el-Bahrû'l-Muhît, Beyrut 1412/1992.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/838), *Fedâ'ilü'l-Kur'ân*, (Nşr. Mervân el-Atiyye&Muhsin Harâbe&Vefâ Takiyyuddîn), Beyrut 1415/1995.
- Ebü'l-Vefâ Nasr el-Vefâî Hurini, *el-Metâliu'n-Nasriyye li'l-Metâbiu'l-Mısriyye fi Usûli'l-Hatiyye*, Kahire 1304/1887.
- Elik, Hasan, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İstanbul 1998.
- Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, (Trc. Ahmed Serdaroğlu) Kahire 1975.
- Ersöz, İsmet, *Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996.
- Fayda, Mustafâ, "Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh", *DİA*, I, İstanbul 1998.
- Fermâvî, Abdülhay Hüseyin, *Resmü'l-Mushaf ve Naktuhû*, Mekke 1425/2004.
- Fuad, Eşref Muhammed, *Sefiru'l-Alemin fi İzah ve Tahrir ve Tahbiri Semîri't-Tâlibîn fi Resm ve Zabti'l-Kitâbi'l-Mübîn*, Mısır 1426/2006.
- Güneş, Arif, *Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci*, Ankara 2000.
- Halebî, Ali b. Burhâneddîn (ö. 1044/1635), *es-Sîretü'l-Halebiyye* (İnsânu'l-'uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn), Mısır 1384/1964.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr el-Uşfurî, *Târîhu Halife b. Hayyât*, (Thk. Suheyl Zekkâr,) yy., 1967.
- Hamidullah, Muhammed, Hemmam İbn Münebbih'in Sahîfesi, (Çev. Talat Koç-yiğit), Ankara 1967.
- Heysemî, Nûrüddîn Ali b. Ebi Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut 1967.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân, (Thk. Muhammed Halil), Beyrut 1422/2001.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh Muhammed en-Nemerî, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, (Thk. Ali Muhammed Bicâvî), Kahire trs.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, *el-İkdü'l-Ferîd*, Beyrut ts.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, (Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1971; *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz), Beyrut 1411/1990.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1064), *Cevâmiû's-Sîre ve Hamsu Resâili Uhrâ*, (Thk. İhsan Abbas, Nasîruddîn el-Esed, Ahmed Muhammed Şakir), Mısır ts.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Thk. Heyet), Beyrut 1409/1988; *Fedâ'ilü'l-Kur'ân*, (Trc. Mehmet Sofuoğlu "Kur'ân'm Faziletleri", İ-

- tambul 1978), Beyrut ts.; *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdülaziz Çanîm), İstanbul 1984.
- İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, (Thk. Servet Ukkâşe; Trc. Hasan Ege, “*Nebiler ve Sahâbilerin Sireti*”, İstanbul ts), Kahire ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, (thk. Rûhiyye en-Nehhâs), Dımaşk 1404/1984; *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1374/1955.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1377/1957.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdülkerîm b. Abdilvahid eş-Şeybânî, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, yy. 1280; *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut 1385/1965.
- Jeffery, Arthur (ö. 1959 m.), *Mukaddimetü fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mukaddimetü Kitâbü'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atiyye li Tefsîrihi'l-Müsemmâ “el-Câmiu'l-Muharrer, Kahire 1954.
- Karaçam, İsmail, Kur'an-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati, İstanbul 1995.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Muhammed, *İrşadu's-Sârî*, Beyrut ts.
- Kattân, Mennau'l-Halîl, *Mebâhîs fî Ulûmi'l-Kur'ân*, yy. 1378.
- Keleş, Ahmet, “Kur'an'ın Cem'i ve Tertibi, Kur'ân Âyetlerinin Tevkîfîliği Konusundaki Buhârî Hadislerine ve Kur'ân İlimlerindeki Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar*, c. XIV, sy. 1, Ankara 2001.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed, *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, Beyrut ts.
- Memmedzade, Elçin, *Vahiy Kâtipliği ve Hz. Peygamber'in Vahiy Kâtipleri*, (Basılma-
mı Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Ömer Özsoy), Ankara 1999.
- Mir Muhammedî, Ebû'l-Fadl, *Buhus fî Tarihi'l-Kur'ân ve Ulûmuhu*, Beyrut 1980.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Târîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İskenderiyye, yy. trs.
- Nöldeke, Theodor-Schwally, Friedrich, *Kur'ân Tarihi*, (Çev. Muammer Sencer), yy. 1970.
- Okiç, Tayip, *Tefsîr ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, İstanbul 1995.
- Önkâl, Ahmet, “Hz. Peygamber'in Ümmiliği”, SÜİFD, sy. 2, Konya 1986.
- Sâlih, Subhî, *Mebâhîs fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1981.
- es-Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbu'l-Mesâhîf*, Kurtuba trs.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1412/1992.
- Şâhîn, Abdussabûr, *Târîhu'l-Kur'ân*, yy. 1414/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Kahire 1373/1954; *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Beyrut ts.

- Tahhân, İsmâil Ahmed, *Târîhu'l-Kur'ân, Beyne Tesâhuli'l-Müslimîn ve Şübühâtü'l-Müsteşrikîn*, yy. 1984.
- Tal'at, Eşref Muhammed Fuad, *Sefîru'l-Âlemîn fi İzâhi ve Tahrîri ve Tahbîri Semîri't-Tâlibîn fi Resm ve Zabti'l-Kitâbi'l-Mübîn*, Mısır 2006,
- Yakûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih, *Târîh*, Beyrut ts.
- Yalkaya, Şerefeddin, *Tarih-i Kur'an-ı Kerim*, Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1332.
- Yâsîn, Muhammed Saîd, *el-Burhân alâ Selâmeti'l-Kur'ân mine'z-Ziyâde ve'n-Noksân*, Beyrut 1383/1964.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (ö. 748/1347), *Tezkiretü'l-Huffâz*, Beyrut 1376; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1405/1985.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf*, Beyrut 2009.
- Zencânî, Ebû Abdillâh, *Târîhu'l-Kur'ân*, Kahire 1354/1935.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-'İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut 1409/1988.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî el-Mâlikî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledûnniyye*, Bulak 1291.



İDKAB BÖLÜMLERİ ÖĞRENCİLERİNİN BİLGİSAYAR VE İNTERNET KULLANMA DURUMLARI VE YETERLİKLERİ

YAKUP KESKİN*

Religious Culture and Ethical Studies Students' Computer and Internet Use and Competencies

Abstract: In The aim of this research was to find out the levels of computer literacy of the students attending Religious Culture and Moral Studies Teaching Departments (RCMSD). The participants of this research study were 271 pre-service teachers in the RCMSDs from 6 different universities in Turkey.

According to the results of analysis we have carried out;

Most of the participants have expressed that they do not have internet access at their dwelling places but they can use the internet frequently. When we compare the participants' responses by their gender, we found that male students use the internet more than females. Comparisons of the results between participants at different universities also revealed that there was a difference in terms of participants' access to internet.

Twenty percent of the participants consider themselves incompetent on use of internet and computer technologies. Additionally, the participants reported that they use the internet mostly to access the information related to the subjects of their study program.

* Yrd. Doç. Dr. OMÜ Eğitim Fakültesi İDKAB Bölümü [ykeskin@omu.edu.tr].

Key Words: Information technology, computer competency, internet use, religious education.



Özet: Bu araştırma; eğitim fakülteleri Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretmenliği Bölümleri öğrencilerin bilgisayar okuryazarlık durumlarını anlamaya yöneliktir. Evreni Türkiye'deki eğitim fakülteleri bünyesindeki DKAB Bölümü öğrencileri olan bu çalışmanın örnekleme, 6 DKAB bölümünden toplam 271 öğrenciden oluşmaktadır.

Yapılan analizlerin sonuçlarına göre;

Çalışmaya katılanların çoğu ikamet ettikleri yerde internete erişim imkânlarının olmadığını buna karşılık seyrek de olsa interneti kullandıklarını ifade etmektedirler. Cinsiyete göre karşılaştırma yapıldığında erkeklerin bayanlara oranla interneti daha fazla kullandıkları, bölümler bazında karşılaştırma yapıldığında ise bazı üniversitelerde okuyanların diğerlerine göre internete daha az girdikleri görülmüştür.

Katılımcıların %20'si kendilerini bilgisayar ve internet teknolojileri konusunda yetersiz olduklarını düşünmektedirler. Bununla beraber, interneti en çok ders, en az ise ders dışı bilgiye ulaşma amacıyla kullanmaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Bilişim teknolojileri, bilgisayar yeterliliği, internet kullanımı, din eğitimi.



Giriş

İçerisinde bulunduğumuz 21. Yüzyılın gereklerine uygun olarak bilgi iletişim teknolojilerinin her alanda yaygın bir biçimde kullanıldığını, bazı sektörler için teknolojinin vazgeçilmez bir unsur olduğunu gözlemlemekteyiz. Günlük hayatın hemen hemen her alanında gözlemlenen bu değişim, eğitim alanında da gerçekleştirilmeye çalışılmakta olup bu konuda değişik ortam ve amaçlar doğrultusunda teknolojinin eğitim-öğretim faaliyetlerine entegrasyonu sağlanmaya çalışılmaktadır.¹ Akkoyunlu ve Kurbanoğlu'nun da belirttiği gibi bilgisayar teknolojileri, sadece öğrenme ve öğretme aracı

¹ Öztürk Başak Akteke, Fatih Arı, Okan Kubuş, Tarkan Gürbüz, Kürşat Çağıltay, (Öğretim Teknolojileri Destek Ofisleri ve Üniversitedeki Roller), *X. Akademik Bilişim Konferansı Bildiri Kitapçığı*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2008, s. 297-302.

olmayıp bilgiye ulaşma, bilginin işlenmesi ve iletilmesinde de önemli roller üstlenmektedir.²

Teknolojinin gelişim periyodu incelendiğinde 1990'lı yılların çalışmaları daha çok bilgisayar destekli eğitime odaklanmış iken günümüzde bu tür çalışmalar, teknolojinin bir destek unsuru olmasının ötesinde öğrenme ve öğretme faaliyetlerinin etkin bir şekilde gerçekleştirilmesinde öne çıkan temel faktörlerden biri olarak ele alınmaktadır. Teknolojiye erişim, teknolojinin eleştirel düşüncenin gelişimine katkısı, yapılandırmacı yaklaşımla teknoloji kullanımı ve teknolojiden etkin bir şekilde yararlanmak için gerekli unsurlar güncel çalışmalarda irdelenen konulardan bazılarıdır.³

Bilgi çağında bilim ve teknolojinin önemi giderek artmaktadır. Büyük kitlelere işlevsel eğitim hizmeti götürmek, insan kaynaklarını daha yararlı duruma getirmek, daha yüksek kaliteli eğitim sağlamak, bireysel farklılıkları ve toplumun isteklerini karşılayabilmek, eğitim uygulamalarının etkinliğini artırmak, verimi yükseltmek, maliyeti düşürmek, var olan olanaklardan en iyi biçimde yararlanmak gibi konular günün en önemli ve meydan okuyucu eğitim sorunlarıdır. Bu durum, programların, ders konularının ve öğretim materyallerinin sürekli olarak yenilenmesini, öğrenci ve öğretmenlere yeni bilgilerin zamanında ve etkin biçimde ulaştırılmasını gerektirmektedir.⁴

Son onlu yıllarda sürekli gelişme kaydeden teknoloji, bilişim fırsatlarını eğitim ve öğretim alanına sunmuştur. Basılı materyallerden başlayıp, kaset, film, dil laboratuvarları, çok boyutlu görsel-ışitsel araç ve gereçlerle desteklenmiş eğitim öğretim süreçleri bilgisayarların yaygınlaşması ile bilgisayar destekli eğitim - öğretim ortamlarını uygulanabilir hale getirmiştir. Böylelikle internet temelli eğitimin de zemini hazırlanmıştır.

² Buket Akkoyunlu, Serap Kurbanoglu, (Öğretmen Adaylarının Bilgi Okuryazarlığı ve Bilgisayar Öz-Yeterlik Algıları Üzerine Bir Çalışma), *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 24, s.1-10.

³ Larry Cuban, (High-tech schools and low tech teaching), *Journal of Computing in Teacher Education*, 1998, sayı: 14 (2), s. 6-7.

⁴ Cevat Alkan, *Eğitim Teknolojisi*, Anı Yayıncılık, Ankara 1998, s., 2.

Bu bağlamda gelişmiş ülkelerde yapılan çalışmalarla da tespit edildiği gibi öğretmenlerin teknoloji hakkında yeterli bilgi ve beceriye sahip olması teknoloji destekli eğitim-öğretim faaliyetlerinde başarıya ulaşmada en önemli faktörlerden birisi olarak görülmüştür.⁵ Öğretmen adaylarının eğitimleri devam ederken bu tür bilgi ve becerileri elde etmesinin önemi değişik boyutları ile tartışılmıştır. Bu sebepten dolayı bu çalışmada Eğitim Fakülteleri Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü öğrencilerinin bilgi iletişim teknolojileri konusunda ne derece yeterli oldukları, onların bilgisayar ve internet uygulamalarının ne derece gerekli olduğuna ait görüşleri incelenmiştir.

Problem Durumu

Günümüzün hızla değişen ve gelişen dünyasında öğretmenlerin sorumlulukları da alanlarında uzmanlık, teknoloji kullanımında yeterlik, birlikte çalışma ve öğrenci gelişimini takip etmeyi de kapsayacak şekilde karmaşıklaşmaktadır.

Bilişim teknolojileri, öğretmenlerin yukarıda ifade edilen sorumluluklarını yerine getirebilmelerinde destek olmasının yanında sağladığı sanal işbirliği ortamları ile de onların mesleki ve bireysel gelişimlerine katkı sağlamaktadır.⁶

Kelime işlemciler ve internet öğretmen ve öğrenciler için en faydalı teknoloji durumundadır. ABD'de 2200 öğretmenin katıldığı bir anketin sonuçlarına göre öğretmenler interneti en çok eğitsel amaçlar için kullanmaktadır.⁷ Alanyazında çokça belirtildiği üzere, bilgisayar ve internet teknolojileri öğrencilerin eğitime ulaşmasında, müfredatın ve öğretimin geliştirilmesinde ve öğretmenlerin verimliliğinin artırılmasında önemli

⁵ Barbara L. Ludlow, (Technology and Teacher Education in Special Education: Disaster or Deliverance?), *Teacher Education and Special Education*, 2001, Sayı: 24 (2), s. 144-145.

⁶ Carmen L Chavez, (Students Take Flight with Daedalus: Learning Spanish in a Networked Classroom), *Foreign Language Annals*, 1997, sayı: 30 (1), s. 28-29.

⁷ Joe Barker, (Web Page Evaluation Checklist), *The Teaching Library, University of California, Berkeler*. http://www.lib.berkeley.edu/TeachingLib/Guides/Internet/EvalForm_General_Barker.pdf (Erişim tar. 17 Mart 2011).

roller oynamaktadır.⁸ Buna rağmen bilgisayar ve internet kullanımı ve yeterliliklerinin öğretmenler ve öğretmen adayları için önemi üzerinde ülkemizde yeterince durulmamıştır.⁹

Bu çalışma, öğretmen adaylarının bilgisayar ve internet teknolojilerini kullanma durumlarının tespit edilmesine yardımcı olmasının yanı sıra, daha sonra yapılacak çalışmalara ışık tutması açısından önemlidir.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın başlıca dört amacı vardır:

1. Eğitim Fakülteleri DKAB Bölümlerinde eğitim gören öğrencilerin bilgisayar ve internete erişim imkânları nedir?
2. DKAB Bölümleri öğrencileri interneti ne sıklıkta kullanmaktadırlar?
3. DKAB Bölümleri öğrencileri bilgisayar ve internet teknolojileri konusunda kendilerini ne kadar yeterli görmektedirler?
4. DKAB Bölümleri öğrencileri interneti en çok hangi amaç için kullanmaktadırlar?

215

OMÜİFD

Bu çalışmanın bağımsız değişkenleri; öğrencilerin devam ettikleri üniversiteler, sınıflar ve cinsiyet özellikleridir. Çalışmanın bağımlı değişkenleri ise; öğrencilerin bilgisayar ve internete erişim imkânları, interneti kullanma sıklıkları, öğrencilerin bilgisayar ve internet teknolojileri konusunda kendilerini yeterli görme düzeyleri ve interneti kullanma amaçlarıdır.

Yöntem

Bu bölüm, genel tarama modeli uygulanarak yapılan araştırmanın evren ve örnekleme ile araştırmada kullanılan veri toplama araçlarına ilişkin bilgileri içermektedir.

⁸ Michael Awolaye, William Siyanbola, Abiodun Egbetokun, Thomas Yesufu and Joan Adewoyin, (Pattern of Computer and Internet Use among Teachers in Higher Institutions in Nigeria), *The International Journal Of Learning*, 2008, sayı: 15, http://mpr.ub.uni-muenchen.de/25226/1/MPRA_paper_25226.pdf (Erişim Tar. 16 haziran 2011); Anunobi V. Chinwe, (Dynamics of Internet Usage: A case of students of the Federal University of Technology Owerri (Nigeria) *Educational Research and Reviews*, 2006, sayı: 1 (6), s. 192. <http://www.academicjournals.org/ERR> (Erişim Tar. 9 mart 2011)

⁹ Naki Erdemir, Hasan Bakırcı, Ecevit Eydurun, (Öğretmen Adaylarının Eğitimde Teknolojiyi Kullanabilme Özgüvenlerinin Tespiti), *Türk Fen Eğitimi Dergisi*, 2009, Sayı: 3, s.100-1.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni 2009-2010 eğitim öğretim yılında ulusal düzeyde eğitim fakülteleri bünyesinde faaliyet gösteren 17 DKAB bölümünde öğrenim gören 1807'si erkek, 1213'ü bayan olmak üzere toplam 3020 öğrencidir.¹⁰ Araştırmanın örnekleme ise 6 DKAB bölümünde öğrenim gören toplam 1116 öğrenciden 271'i dâhil edilmiştir.

Veri Toplama Araçları

Bu araştırmaya temel olan veri toplama aracı 51 maddeden oluşan bir anketir. Ancak araştırmanın amacında belirtilen sorulara cevap veren 8 maddeden elde edilen veriler bu çalışmada kullanılmış olup, bunların 3'ü öğrencilerin demografik özelliklerini tespit etmeye, 5'i ise çalışmanın amaçlarında belirtilen, bilgisayar ve internete erişim, interneti kullanma sıklığı, bilişim teknolojileri konusunda yeterlilik durumu ve interneti kullanım amaçları hakkında bilgi toplamaya yöneliktir.

216

OMÜİFD

Çalışmada kullanılan bu anket, alan uzmanı öğretim üyelerinin görüşleri ve değerlendirmeleri dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Veri Çözümleme Teknikleri

Katılımcılardan alınan yanıtlara göre, her bir madde için frekans dağılımı ve yüzde hesaplamaları yapılmıştır. Bazı maddeler de parametrik olmayan istatistiksel yöntemler (Ki-kare, Kruskal-Wallis testleri gibi) kullanılarak çözümlenmiştir.

Bulgular ve yorum

Bu bölümde araştırmaya katılan örneklemin önce genel özellikleri verilmiş, ardından çalışmanın giriş kısmında belirtilen araştırma soruları cevaplanmıştır.

1. Örneklemin Genel Özellikleri

Ankete cevap veren DKAB Bölümü öğrencilerinin demografik özellikleri ile ilgili elde edilen veriler aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

¹⁰ DKAB bölümü öğrenci sayıları hakkında bk., <http://www.osym.gov.tr/dosya/1-56170/h/13ogretimalanlisansogrencisay.pdf> (Erişim Tar. 11 Şubat 2011).

Tablo 1'e göre ankete altı üniversitenin eğitim fakülteleri DKAB Bölümü öğrencilerinden 145'i (%54) erkek, 125'i bayan (%46) olmak üzere toplam 271 öğrenci katılmıştır.¹¹

Tablo 1: DKAB öğrencilerin cinsiyet ve üniversitelere göre dağılımı.

Üniversite	Cinsiyet		Toplam	Yüzde
	Erkek	Bayan		
Çukurova Üniversitesi	28	20	48	17.7
Dokuz Eylül Üniversitesi	18	30	48	17.7
Fırat Üniversitesi	22	25	47	17.3
Harran Üniversitesi	34	14	48	17.7
Ondokuz Mayıs Üniversitesi	24	22	46	17.0
Uludağ Üniversitesi	19	15	34	12.5
Toplam	145	125	271	100.0

Tablo 2'ye göre ankete katılan öğrencilerin % 40'ı 1. sınıf, %22'si 2. sınıf, %28'i 3. Sınıf ve %22'si ise 4. sınıfta okumaktadır. Üç öğrenci bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 2: Öğrencilerin okudukları sınıflara göre dağılımı

Sınıf	1.Sınıf	2.Sınıf	3.Sınıf	4.Sınıf	Cevapsız	Toplam
Frekans	110	60	76	22	3	271
Yüzde	40.6	22.1	28.0	8.1	1.1	100

217
OMÜİFD

2. DKAB Bölümleri Öğrencilerinin Bilgisayar ve İnternet Okur-Yazarlık Durumları

a. DKAB Bölümleri Öğrencilerinin Bilgisayar Ve İnternete Erişim İmkânları

Örnekleme oluşturan DKAB öğrencilerinin bilgisayara erişebilirlik ve bilgisayar okuryazarlık durumları irdelendiğinde aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır

Tablo 3: Öğrencilerin bilgisayar ve internete erişim imkânları

Evinizde (yurttan) internete bağlanabileceğiniz bir bilgisayar var mı?	Evet	Hayır	Cevapsız	Toplam
Frekans	92	175	4	271
Yüzde	33.9	64.6	1.5	100

¹¹ DKAB bölümü öğrenci sayıları hakkında bk., http://www.osym.gov.tr/Genel/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFF8DF7C92FCA5B4D05367EE_C3328026340. (Erişim tar. 11 Şubat 2011).

Örneklemleri oluşturan DKAB öğrencilerinin ikamet ettikleri yerlerde internete bağlanabilecekleri bilgisayarları olanların oranı %33.9 iken, internete bağlanabilecekleri bilgisayarları olmayanların oranı % 64.6'dır. Bu oran ankete cevap veren öğrencilerin nerdeyse 2/3'nün internete bağlanabilecekleri bilgisayarları olmadığı anlamına gelmektedir. İlgili soruya dört öğrenci cevap vermemiştir (Bk., Tablo 3).

Tablo 4: Üniversitelere göre bilgisayar ve internete erişim imkânı

Evinizde (yurttan) internete bağlanabileceğiniz bir bilgisayar var mı?	Evet (%)	Hayır (%)	Cevapsız (%)	Toplam	(χ^2)	Sd	P
Çukurova Üniversitesi	20.8	75.0	4.2	100	7.17	5	.21
Fırat Üniversitesi	34.0	63.8	2.1	100			
Dokuz Eylül Üniversitesi.	29.2	70.8	0	100			
Ondokuz Mayıs Üniversitesi	45.7	54.3	0	100			
Uludağ Üniversitesi	35.3	64.7	0	100			
Harran Üniversitesi	39.6	58.3	2.1	100			

218
OMÜİFD

Ankete katılan öğrencilerin öğrenim gördükleri üniversitelere göre internete bağlanma imkânı açısından farklılaşma olmadığı Kruskal-Wallis (χ^2) testi sonuçlarından anlaşılmaktadır ($\chi^2 = 7.17$; Sd = 5) (Tablo 4).

Tablo 5: Sınıflar düzeyinde bilgisayar ve internete erişim imkânı

Evinizde (yurttan) internete bağlanabileceğiniz bir bilgisayar var mı?	Evet (%)	Hayır (%)	Toplam (%)	(χ^2)	Sd	P
1.Sınıf	29.4	70.6	100	4.48	3	0.22
2.Sınıf	42.4	57.6	100			
3.Sınıf	39.5	60.5	100			
4.Sınıf	25.0	75.0	100			

Ankete cevap veren öğrencilerin sınıflar düzeyinde barındıkları yerlerde internete bağlanabilecekleri bilgisayar olup olmama durumları karşılaştırıldığında; Tablo 5'te görüldüğü üzere barındıkları yerlerde internete erişim imkanına en fazla %42.4 ile 2. Sınıf öğrencileri sahip iken bu imkana en az sahip olanlar %25'lik oranla 4. Sınıf öğrencileridir.

Sınıflar arası karşılaştırma amacıyla uygulanan Kruskal-Wallis testi sonucuna göre internete erişim imkânı bakımından öğrenciler benzerlik göstermektedirler ($\chi^2 = 4.48$; Sd = 3) tablo 5.

Tablo 6: Cinsiyete göre bilgisayar ve internete erişim imkânı

Evinizde (yurtta) internete bağlanabileceğiniz bir bilgisayar var mı?	Erkek				Bayan			
	Evet	Hayır	Cevapsız	Toplam	Evet	Hayır	Cevapsız	Toplam
Frekans	50	93	2	145	42	82	1	125
Yüzde	34.5	64.1	1.4	100	33.6	65.6	0.8	100

Erkek ve Bayan öğrencilerin bilgisayara erişme imkânlarının birbirine oldukça yakın olduğu (sırasıyla % 34.5 ve % 33.6) Tablo 6’da görülmektedir. Mann-Whitney testi sonuçları da bu tespiti desteklemektedir ($U(n_1=143, n_2=124) = 8769$).

b. Öğrencilerin İnterneti Kullanma Sıklığı

İnternetin öğrenciler tarafından kullanılma sıklığı örneklemin tümü, üniversite, sınıf ve cinsiyet açılarından incelenmiştir. Buna göre elde edilen veriler aşağıdaki tablolarda karşılaştırılmıştır.

Tablo 7: Öğrencilerin interneti kullanma sıklığı

İnterneti hangi sıklıkta kullanıyorsunuz?	Her gün	Haftada birkaç gün	İki haftada birkaç gün	Çok fazla kullanılmıyor	Cevapsız	Toplam
Frekans	46	118	33	68	6	271
Yüzde	17.0	43.5	12.2	25.1	2.2	100

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi örneklemin % 43.5’i interneti haftada birkaç gün kullanırken, % 17’si her gün, %12.2’si iki haftada birkaç gün kullanmaktadır. İnterneti çok fazla kullanmayanlar ise % 25.2’dir. Buna göre örneklemin çoğunluğu (%60.5) interneti haftada birkaç gün kullanmaktadır. Bu bilgiler ışığında katılımcıların büyük çoğunluğunun seyrek de olsa interneti kullandıklarını söylemek mümkündür.

Tablo 8: Üniversitelere göre internet kullanım sıklığı

İnterneti hangi sıklıkta kullanıyorsunuz?	Her gün (%)	Haftada birkaç gün (%)	İki haftada birkaç gün (%)	Çok fazla kullanılmıyor (%)	χ^2	Sd.	P
Çukurova Üniversitesi	10.4	41.7	14.6	33.3	23.71	5	.00
Fırat Üniversitesi	23.4	34.0	4.3	29.8			
Dokuz Eylül Üniversitesi	14.6	41.7	20.8	22.9			
Ondokuz Mayıs Üniversitesi	34.8	47.8	10.9	4.3			
Uludağ Üniversitesi	8.8	61.8	8.8	20.6			
Harran Üniversitesi	8.3	39.6	12.5	37.5			

Bölümler açısından internet kullanım sıklığı ile ilgili karşılaştırma yapıldığında interneti her gün kullanan öğrenci oranı en çok OMÜ'de iken bu oran en az Harran Üniversitesindedir.

İnternet kullanım sıklığına bakıldığında bölümler arasında istatistiksel farklılaşma olduğu Tablo 8'de de görüldüğü gibi Kruskal Wallis χ^2 testi sonucuyla da desteklenmektedir ($\chi^2=23.71$; Sd=5; P=.00).

Hangi üniversitede okuyan DKAB bölümü öğrencilerin interneti daha sık kullandığını tespit etmek için ikili karşılaştırmalar yapılmıştır. Buna göre; ikili karşılaştırma için Bonferroni düzeltilmiş 1. tip hata payı 0.003 olarak hesaplanmıştır.

Üniversiteler arasında P = .003 düzeyinde yapılan ikili karşılaştırmalar için kullanılan Mann-Whitney testi sonuçlarına göre; OMÜ öğrencileri Çukurova, Harran ve Dokuz Eylül Üniversitesi öğrencilerinden daha sık internet kullanmaktadırlar.

Tablo 9: Sınıflar düzeyinde internet kullanım sıklığı

İnterneti hangi sıklıkta kullanıyorsunuz?	Her gün (%)	Haftada birkaç gün (%)	İki haftada birkaç gün (%)	Çok fazla kullanılmıyor (%)	(χ^2)	Sd	P
1.Sınıf	14.0	46.7	8.4	30.8	5.98	3	0.11
2.Sınıf	21.1	49.1	10.5	19.3			
3.Sınıf	22.4	40.8	17.1	19.7			
4.Sınıf	9.1	36.4	18.2	36.4			
Toplam	17.6	44.7	12.2	25.6			

Tablo 9’da görüldüğü üzere, sınıflar düzeyinde internet kullanım sıklığı ile ilgili soruya cevap veren öğrencilerin %17.6’sı interneti her gün, %44.7’si haftada birkaç gün, %12.2’si iki haftada bir kaç gün, %25.6’sı ise çok fazla kullanmadıklarını ifade etmişlerdir. Sınıflar bazında bakıldığında 1., 2. ve 3. sınıf öğrencilerinin %60’ından fazlası interneti her gün veya haftada birkaç gün kullanmaktadır.

2. ve 3. sınıf öğrencilerinin %20’ye yakını, 1. sınıf öğrencilerinin %30’u, 4. sınıf öğrencilerinin ise %36.4’ü interneti çok fazla kullanmadıklarını ifade etmişlerdir. 4.sınıf öğrencilerinin, meslek ya da kariyer sınavlarına hazırlandıklarından dolayı, diğer sınıflardaki öğrencilere oranla interneti daha az kullandıkları düşünülebilir.

Parametrik olmayan test sonuçlarına göre sınıflar arası karşılaştırma yapıldığında interneti kullanma sıklığı bakımından öğrenciler arasında anlamlı farklılaşmanın olmadığı anlaşılmaktadır ($\chi^2=5.98$; Sd=3).

Tablo 10: Cinsiyete göre internet kullanım sıklığı

İnterneti hangi sıklıkta kullanıyorsunuz?	Her gün (%)	Haftada birkaç gün (%)	İki haftada birkaç gün (%)	Çok fazla kullanılmıyor (%)	χ^2	Sd	P
Erkek	18.4	55.2	8.8	15.2	18.75	3	.00
Bayan	15.9	33.8	15.2	33.8			

Cinsiyete göre internet kullanım sıklığı karşılaştırıldığında erkeklerin %73.6’sı haftada en az birkaç gün interneti kullanırken, bu oran Bayanlarda %49.7’ye düşmektedir. Aradaki farklılaşma istatistiksel olarak da anlamlı bulunmuştur ($\chi^2=18.75$; Sd. =3) (Tablo 10).

c. Öğrencilerin Bilgisayar ve İnternet Teknolojileri Konusundaki Yeterlilik Durumları

Öğrencilerin bilgisayar ve internet teknolojileri konusundaki yeterlilik düzeyleri de örneklemin tümü, üniversite, sınıf ve cinsiyet açılarından incelenmiştir. Buna göre elde edilen veriler aşağıdaki tablolarda karşılaştırılmıştır.

Tablo 11: Öğrencilerin internet ve bilgisayar teknolojisi yeterlilik durumları

Kendinizi internet ve bilgisayar teknolojileri konusunda ne kadar yeterli buluyorsunuz?	İyi düzeyde	Orta düzeyde	Yetersiz düzeyde	Cevapsız	Toplam
Frekans	73	138	56	4	271
Yüzde	26.9	50.9	20.7	5.2	100

Ankette, internet ve bilgisayar teknolojileri konusunda kendisini orta düzeyde yeterli bulanların oranı %50.9, iyi düzeyde bulanların oranı %26.9, kendisini yetersiz bulanların oranı %20.7'dir. İlgili soruya 4 öğrenci cevap vermemiştir (Tablo 11).

Tablo 12: Üniversitelere göre internet ve bilgisayar teknolojisi yeterlilik durumları

Kendinizi internet ve bilgisayar teknolojileri konusunda ne kadar yeterli buluyorsunuz?	İyi düzeyde (%)	Orta düzeyde (%)	Yetersiz düzeyde (%)	Toplam	χ^2	Sd	P
Çukurova Üniversitesi	35.4	52.1	12.5	100	4.42	5	.49
Dokuz Eylül Üniversitesi	20.8	56.3	16.7	100			
Fırat Üniversitesi	25.5	44.7	27.7	100			
Harran Üniversitesi	33.3	43.8	22.9	100			
Ondokuz Mayıs Üniversitesi	19.6	58.7	21.7	100			
Uludağ Üniversitesi	26.5	50	23.5	100			

Tablo 12'de görüldüğü gibi, üniversite fark etmeksizin öğrencilerin (%44-58'i) kendini bilgisayar ve internet teknolojileri konusunda orta düzeyde yeterli bulmaktadırlar. Üniversite bazında bilgisayar ve internet teknolojileri yeterliliği açısından öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma görülmemektedir ($\chi^2 = 4.42$; Sd. = 5).

Tablo 13: Sınıflar düzeyinde internet ve bilgisayar teknolojisi yeterlilik durumları

Kendinizi internet ve bilgisayar teknolojileri konusunda ne kadar yeterli buluyorsunuz?	İyi düzeyde (%)	Orta düzeyde (%)	Yetersiz düzeyde (%)	Toplam (%)	χ^2	Sd	P
1.Sınıf	22.7	55.5	21.8	100	7.26	6	0.3
2.Sınıf	33.3	45.0	20.0	100			
3.Sınıf	23.7	53.9	19.7	100			
4.Sınıf	45.5	36.4	13.6	100			

Sınıflar düzeyinde 1., 2. ve 3. sınıf öğrencilerinin (%45-55'i) kendini bilgisayar ve internet teknolojileri konusunda orta düzeyde yeterli bulmaktayken 4. sınıf öğrencilerinin %45.5'i kendini bilgisayar ve internet teknolojileri konusunda iyi düzeyde yeterli bulmaktadırlar.

Sınıflara göre bilgisayar ve internet yeterliği açısından öğrenciler arasında da anlamlı bir farklılaşmanın oluşmadığı χ^2 analizi sonuçlarıyla anlaşılmıştır ($\chi^2 = 7.26$; Sd= 6) (Tablo 13).

Tablo 14: Cinsiyete göre internet ve bilgisayar teknolojisi yeterlilik durumları

Kendinizi internet ve bilgisayar teknolojileri konusunda ne kadar yeterli buluyorsunuz	İyi düzeyde (%)	Orta düzeyde (%)	Yetersiz düzeyde (%)	Cevapsız (%)	Toplam (%)	χ^2	Sd	P
Erkek	27.6	52.4	19.3	.7	100	.44	2	0.8
Bayan	26.4	49.6	22.4	1.6	100			

İnternet ve bilgisayar teknolojileri konusunda öğrencilerin yeterlilik düzeylerinin cinsiyet açısından karşılaştırılması yapıldığında da Tablo 14'te görüldüğü gibi anlamlı bir farklılaşmanın oluşmadığı, bilgisayar ve internet kullanım konusunda bayan ve erkek öğrenciler kendilerini benzer düzeyde yeterli görmektedirler. ($\chi^2 = .44$; Sd=2). Erkek ve bayan öğrencilerin yarısı (sırasıyla %52.4 ve %49.6) kendilerini bilgisayar ve internet teknolojileri konusunda orta düzeyde yeterli bulmaktadırlar.

d. Öğrencilerin İnterneti Kullanma Amaçları

Ankette, öğrencilerin interneti kullanma amaçlarını irdelemeye yönelik sorulan soruya cevap olabilecek 5 seçenek sunulmuştur. Öğrencilerin interneti kullanım amaçları aşağıdaki tablolarda gösterilmiştir.

Tablo 15: Öğrencilerin interneti kullanma amaçları

İnterneti en çok hangi amaç için kullanıyorsunuz?	Ders amaçlı, ödev, proje, araştırma	İletişim- e-posta, Chat, facebook, twitter	Eğlence-Oyun, müzik, film vb.	Güncel haberlere ulaşmak e-gazete haber-siteleri	Bilgiye ulaşma- Ders dışı bilgi	Cevapsız	Toplam	χ^2	Sd	P
Frekans	63	40	36	26	25	81	271	24.89	4	.00
Yüzde	23.25	14.76	13.28	9.59	9.23	30.26	100			

Tablo 15'te görüldüğü üzere öğrencilerin % 23.25'si ders, % 14.76'sı iletişim, % 13.28'i eğlence, % 9.59'u güncel haberlere ulaşma ve % 9.23'ü ders dışı bilgiye ulaşma amacıyla interneti kullanmaktadır. χ^2 istatistikleri hesaplandığında interneti ders amaçlı kullanan öğrencilerin sayısı ders dışı bilgiye, güncel haberlere ve eğlence ve oyun amaçlı kullananlara oranla anlamlı olarak yüksektir (sırasıyla $\chi^2 = 16.4''$; Sd=1; $\chi^2 = 15.38$; Sd=1; $\chi^2 = 7.36$; Sd=1).

İnterneti kullanım amaçları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmaktadır ($\chi^2 =24.89$; Sd=4).

Bununla birlikte, öğrencilerin % 30.26'sı ise ankette verilen seçeneklerden hiçbirini seçmemiştir. Katılımcıların %25'inin interneti çok fazla kullanmamaları (Bk. Tablo 7) bu sorunun boş bırakılma gerekçesini izah edebileceği düşünülmektedir.

224 **Tablo 16:** Üniversitelere göre interneti kullanım amaçları

OMÜİFD

Üniversite	İnterneti en çok hangi amaç için kullanıyorsunuz?						χ^2	Sd	P
	Ders amaçlı, ödev, proje araştırma (%)	İletişim- e-posta, Chat, facebook, twitter (%)	Eğlence-Oyun, müzik, film vb. (%)	Güncel haberlere ulaşmak e- gazete, radyo, haber siteleri (%)	Bilgiye ulaşma- Ders dışı bilgi (%)	Toplam (%)			
Çukurova Üniv.	23.8	19.0	23.8	14.3	19.0	100	.67	4	.96
Fırat Üniversitesi	41.9	9.7	12.9	12.9	22.6	100	10.77	4	.03
Dokuz Eylül Üniv.	27.3	9.1	31.8	18.2	13.6	100	3.91	4	.42
Ondokuz Mayıs Ü.	22.2	44.4	13.9	13.9	5.6	100	15.94	4	.00
Uludağ Üniv.	45.5	30.3	15.2	3.0	6.1	100	20.79	4	.00
Harran Üniv.	34.0	10.6	21.3	19.1	14.9	100	7.36	4	.12
Toplam (%)	33.2	21.1	18.9	13.7	13.2	100			

Tablo 16'da görüldüğü üzere Pearson χ^2 testi sonuçlarına göre; interneti kullanım amaçlarının oranları Fırat, OMÜ ve Uludağ Üniversitelerinde anlamlı farklılıklar göstermektedir. Buna göre Fırat üniversitesinde en çok ders amaçlı, ödev, proje, araştırma amacıyla (%41.9), en az İletişim e-posta,

Chat, facebook, twitter (%9.7) için; OMÜ’de en çok iletişim (%44.4), en az ders dışı bilgi (%5.6); Uludağ Üniversitesinde en çok ders amaçlı (% 45.5) en az güncel haberlere ulaşma (%3) için kullanılmaktadır. Diğer üniversitelerde internetin kullanım amacı yönünden istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma bulunamamıştır.

Çukurova ve Harran Üniversitesinde internetin ilk iki sıradaki kullanım amacı, ders amaçlı, ödev, proje, araştırma ve eğlence-oyun, müzik, film vb. olarak tespit edilmiştir. Fırat Üniversitesinde ilk iki sırayı Ders amaçlı, ödev, proje, araştırma ve Bilgiye ulaşma-Ders dışı bilgi almaktadır. Dokuz Eylül Üniversitesinde ilk iki sırayı Eğlence-Oyun, müzik, film vb. ve Ders amaçlı, ödev, proje, araştırma almaktadır. OMÜ’de İletişim e-posta, Chat, facebook, twitter ile Ders amaçlı, ödev, proje, araştırma ilk iki sırayı almaktadır. Uludağ üniversitesinde ilk iki sırayı Ders amaçlı, ödev, proje, araştırma ve İletişim- e-posta, Chat, facebook, twitter almaktadır (Bk. Tablo 16).

Tablo 17: Sınıflar düzeyinde interneti kullanım amaçları

Okumakta olduğunuz sınıf	İnterneti en çok hangi amaç için kullanıyorsunuz?					Toplam (%)	χ^2	Sd	P
	Ders amaçlı, ödev, proje, araştırma (%)	İletişim- e-posta, Chat, facebook, twitter (%)	Eğlence-Oyun, müzik, film vb. (%)	Güncel haberlere ulaşmak e -gazete, radyo, haber siteleri (%)	Bilgiye ulaşma- Ders dışı bilgi (%)				
1.Sınıf	41.6	18.0	19.1	10.1	11.2	100	28.7	4	.00
2.Sınıf	29.5	22.7	13.6	18.2	15.9	100	3.5	4	.48
3.Sınıf	23.1	23.1	23.1	15.4	15.4	100	1.39	4	.85
4.Sınıf	18.8	31.3	18.8	18.8	12.5	100	1.5	4	.83
Toplam	33.0	21.3	18.6	13.8	13.3	100			

Tablo 17’de görüldüğü gibi interneti ders amaçlı kullanım oranı 1. sınıftan itibaren kademeli olarak düşmekteyken interneti iletişim amaçlı kullanım oranı kademeli olarak artmaktadır. Pearson χ^2 testi sonuçlarına göre sınıflar düzeyinde interneti kullanım amaçları açısından 1. sınıflar hariç anlamlı bir farklılaşma yoktur. Birinci sınıflarda internetin ders amaçlı

kullanım oranı istatistiksel olarak diğer amaçlara göre daha yüksektir ($\chi^2 = 28.7$; $Sd=4$).

Tablo 18: Cinsiyete göre interneti kullanım amaçları

Cinsiyet	İnterneti en çok hangi amaç için kullanıyorsunuz?						χ^2	Sd	P
	Ders amaçlı, ödev, proje, araştırma	İletişim- e-posta, Chat, facebook, twitter	Eğlence-Oyun, müzik, film vb.	Güncel haberlere ulaşmak- E gazete, radyo, haber siteleri	Bilgiye ulaşma- Ders dışı bilgi	Toplam			
Erkek (%)	32.7	18.2	17.3	16.4	15.5	100	11.36	4	.02
Bayan (%)	34.2	24.1	21.5	10.1	10.1	100	11.38	4	.00
Toplam	33.3	20.6	19.0	13.8	13.2	100			

Öğrenciler içinde internet en çok ders, ödev proje, araştırma amaçlı, en az da ders dışı bilgiye ulaşma amacıyla kullanılmaktadır. Tablo 18’de görüldüğü gibi cinsiyet düzeyinde yapılan ikili karşılaştırmalar için kullanılan χ^2 testi sonuçlarına göre; hem erkek hem de bayan öğrencilerde internetin en öncelikli kullanım amacı Ders amaçlı, ödev, proje, araştırma; en az öncelikli amaç ise Bilgiye ulaşma- Ders dışı bilgiye ulaşmaktır (sırasıyla $\chi^2 = 11.36$; $Sd=4$ ve $\chi^2 = 11.38$; $Sd=4$).

Yorum ve Tartışma

Bu çalışmanın amacı örneklem olarak seçilen 6 farklı Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü öğrencilerinin bilgi iletişim teknolojileri konusunda ne derece yeterli oldukları, onların bilgisayar ve internet uygulamalarının ne derece gerekli olduğuna ait görüşleri incelenmiştir. Bu bağlamda; DKAB Bölümü öğrencilerinin bilgisayar ve internete erişim imkânları, internete girme sıklıkları, bilgisayar ve internet teknolojileri konusunda yeterlilik düzeyleri ve interneti kullanım amaçları ölçülmüştür. Daha sonra ortaya çıkan sonucun öğrencilerin cinsiyet, sınıflar ve devam ettikleri üniversitelere göre farklılık gösterip göstermediği araştırılmıştır.

Araştırmanın bulgularına göre öğrencilerin büyük kısmı internet ve bilgisayar erişimine sahip değildir. Benzer şekilde Aşkar ve Umay’ın 2000

yılında Hacettepe Üniversitesi İlköğretim Matematik Öğretmenliği bölümünde okuyan öğrenciler üzerinde yaptıkları araştırmada da bu hususu destekler sonuca ulaşılmıştır.¹²

DKAB Bölümü öğrencilerin büyük çoğunluğu kendilerini bilgisayar ve internet teknolojileri konusunda yeterli görmekte-dirler. Yeterliliğin cinsiyet açısından karşılaştırılması yapıldığında anlamlı farklılaşmanın olmadığı tespit edilmiştir. Ancak Aşkar ve Umay'ın yaklaşık onbir yıl önce 2000 yılında Hacettepe Üniversitesi İlköğretim Matematik Öğretmenliği Bölümü'nde okuyan öğrenciler üzerinde yaptıkları araştırmada öğrencilerin bilgisayar konusunda kendi yeterliklerine olan inançlarının yüksek olmadığı görülmüştür.¹³ Ulaştığımız sonucu destekler bulgular Dilek Gülten Çağırğan ve arkadaşlarının yaptıkları araştırmada, cinsiyet düzeyinde öğrenciler arasında Bilgisayara İlişkin Öz-Yeterlik Algısı'nın farklılık göstermediği hatta kız öğrencilerin meraklılık düzeylerinin erkek öğrencilerden istatistiksel olarak anlamlı düzeyde yüksek olduğu görülmüştür.¹⁴ Aynı doğrultuda Göktaş, Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre bilgisayar ve iletişim teknolojilerini kullanmada özgüven düzeylerinin daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır.¹⁵ Bununla beraber Aynur Kolburan ve Funda Dağ'ın Kocaeli Üniversitesi düzeyinde yaptıkları çalışmada, erkek öğrencilerin bilgisayar okur-yazarlık düzeylerinin kız öğrencilere göre daha yüksek olduğu bulunmuştur.¹⁶ Benzer bulgu

¹² Petek Aşkar, Aysun Umay, (İlköğretim Matematik Öğretmenliği Öğrencilerinin Bilgisayarla İlgili Öz-Yeterlik Algısı), *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 21, s. 7.

¹³ Aşkar, Umay, İlköğretim Matematik Öğretmenliği Öğrencilerinin Bilgisayarla İlgili Öz-Yeterlik Algısı, sayı: 21, s. 7.

¹⁴ Dilek Gülten Çağırğan, İsmail Özşarı, Yavuz Yaman, Yasemin Deringöl, (Matematik, Fen Bilgisi, Sosyal Bilgiler ve Sınıf Öğretmen Adaylarının Bilgisayara İlişkin Öz-Yeterlik Algıları ile Meraklılık Düzeyleri Arasındaki İlişki), *International Conference on New Trends in Education and Their Implications*, Antalya 11-13 Kasım 2010, s. 489.

¹⁵ Zekeriya Göktaş, (Beden Eğitimi ve Spor Öğrencilerinin Bilgi ve İletişim Teknolojilerine Yönelik Özgüven Algılamaları), *Niğde Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, 2011, Cilt V, sayı 1, s. 55.

¹⁶ Aynur Kolburan Geçer, Funda Dağ, (Üniversite Öğrencilerinin Bilgisayar Okur-Yazarlık Düzeylerinin Belirlenmesi: Kocaeli Üniversitesi Örneği), *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2010, Cilt.VII, sayı: I, s. 7.

“Marmara Üniversitesi Sınıf Öğretmeni Adaylarının Bilgisayarla İlgili Öz-Yeterlik Algılarının İncelenmesi” çalışmasında Çetin tarafından da bulunmuştur.¹⁷ Erkek öğrenciler lehine elde edilen benzer sonuçlar daha önce yapılan bazı çalışmalarda da tespit edilmiştir.¹⁸

Araştırmaya katılan öğrencilerin 1/3’ü interneti dersleri ile ilgili araştırma, ödev, proje ve benzeri akademik faaliyetler için kullandıklarını belirtmişlerdir. Buna karşın, Aşkar ve Umay’ın çalışmasında öğrencilerin, bilgisayarları olmasa bile internete (muhtemelen haberleşme, “chat” yapmak ya da oyun oynamak için) girdikleri ifade edilmiştir.¹⁹ Yanık’ın Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi’nde (ADPÜ) öğrenim gören Azeri öğretmen adayları üzerinde yaptığı çalışmada öğretmen adaylarının internetin öğretimde kullanımı, sosyal etkileşimde kullanımı, iletişimde kullanımı ve bilgi paylaşımında kullanımı bakımından aralarında anlamlı fark bulunmadığı sonuçlarına ulaşılmıştır. Öğretmen adaylarının internetin öğretimde kullanımından hoşlanmaya yönelik tutum puan ortalamalarının internetin öğretimde kullanımına ilişkin puan ortalamalarından daha düşük olduğu görülmektedir. Bu durumu Yanık, öğretmen adaylarının internet destekli bir öğretim tecrübesi yaşamamış olmalarından kaynaklanabileceğini ifade etmektedir.²⁰

228

OMÜİFD

¹⁷ Barış Çetin, (Marmara Üniversitesi Sınıf Öğretmeni Adaylarının Bilgisayarla İlgili Öz-Yeterlik Algılarının İncelenmesi), D.Ü.Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi, 2008, sayı: 11, s. 111

¹⁸ Ali Haydar Doğu, (Üniversiteyi Kazanan Öğrencilerin Temel Bilgi Teknolojilerini Kullanabilme Düzeylerinin Bölgesel Analizi), *Akademik Bilişim 2008*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi 30 Ocak - 01 Şubat 2008, s. 381; Mine Işıksal, Petek Aşkar, (İlköğretim Öğrencileri için Matematik ve Bilgisayar Öz-Yeterlik Algısı Ölçekleri), *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 25, s.116-7; Buket , Akkoyunlu, Feza Orhan, (Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Eğitimi Bölümü Öğrencilerinin Bilgisayar Kullanma Öz Yeterlik İnancı İle Demografik Özellikleri Arasındaki İlişki), *The Turkish Online Journal of Educational Technology*, 2003, Cilt II, Sayı: 3, s. 93-97.

¹⁹ Aşkar, Umay, İlköğretim Matematik Öğretmenliği Öğrencilerinin Bilgisayarla İlgili Öz-Yeterlik Algısı, *sayı: 21*, s. 7.

²⁰ Canan Yanık, (Öğretmen Adaylarının Bilgisayar Okuryazarlık Algıları İle İnternet Kullanımına Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki), *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (H. U. Journal of Education)*, 2010, sayı: 39, s. 371-382.

Sonuç ve Öneriler

Araştırmanın bulgularına göre öğrencilerin büyük kısmı internet ve bilgisayar erişimine sahip değildir. Teknoloji okuryazarlığının önem kazandığı günümüzde üniversitelerin öğrencilerin bilişim teknolojilerine erişimini kolaylaştıracak önlemler almaları gerekmektedir.

Bilgisayar ve internete erişim imkânları açısından özellikle Çukurova ve OMÜ öğrencileri arasında büyük farklar tespit edilmiştir. Sosyo-ekonomik düzey, tutum ve barınma imkânları gibi değişkenlerin bu farkın sebepleri olabileceği düşünülmektedir.

Çalışmaya katılanların çoğunluğu (%60.5) interneti en az haftada birkaç gün kullanmaktadırlar. Fakat nispeten son sınıf öğrencileri interneti daha az kullandıklarını ifade etmişlerdir. 4.sınıf öğrencilerinin meslek ya da kariyer sınavlarına hazırlanmalarından dolayı diğer sınıflara oranla interneti daha az kullandıkları düşünülmektedir. Fakat bu tezimizi destekleyecek her hangi bir bulgu literatürde de bulunamamıştır. Araştırmanın önemli bulgularından biri de bayan öğrencilerin erkek öğrencilere göre interneti daha az kullanıyor olmalarıdır. Cinsiyete göre erişim imkânı bakımından bir fark olmamasına rağmen kullanım sıklığında gözlenen bu fark dikkat çekicidir.

Öğrencilerin büyük çoğunluğu kendilerini bilgisayar ve internet teknolojileri konusunda yeterli görmektedirler. Bu sonuç öğrencilerin kendi ifadelerinden elde edilen verilere dayanmaktadır; uygulama ya da bir sınav sonucuna göre öğrencilerin yeterlilik düzeyleri tespit edilmiş değildir. Öğrencilerin bu konudaki düşüncelerinin uygulamalı bir sınavın sonuçları ile karşılaştırılabileceği bir çalışma yapılması tavsiye edilmektedir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin 1/3'ü interneti dersleri ile ilgili araştırma, ödev, proje ve benzeri akademik faaliyetler için kullandıklarını belirtmişlerdir. Her ne kadar bu oranın beklenen seviyede olmadığı düşünülse de, azımsanmayacak düzeyde olduğu da söylenebilir.

Teknolojinin eğitim amaçlı kullanımının her geçen gün arttığı ve akademik çalışmalara konu olduğu günümüzde, öğrencilerin internet ve bilgi-

sayar kullanımlarının akademik konular için de desteklenmesi tavsiye edilmektedir. Bu konuda öğrencilerin motive edilebilmesi ve teknolojiye yukarıda verilen amaçlar doğrultusunda daha etkin bir şekilde kullanabilmeleri için üniversite öğretim elemanlarına görevler ilgili literatürde²¹ yüklenmiştir. Teknolojinin öğretim faaliyetlerine etkin bir şekilde entegre edilmesi öğrencilerin de bilgi kaynaklarına erişim noktasında teknolojiyi daha etkin kullanmasını sağlayacaktır. Dolayısı ile bilgi kaynaklarına erişim yeterli düzeyde sağlarsa, teknolojinin öğrenme-öğretme süreçlerine entegrasyonu kolaylaşabilir.

Eğitim teknolojileri konusunda nitelikli eğitim alan öğretmenlerin sınıf içinde yeni teknolojileri daha etkili kullandıkları görülmüştür (Archer, aktaran Flowers ve Algozzine, 2000). Algozzine ve arkadaşlarının (1999) da ifade ettiği gibi, öğretmen ve öğrencilerin bilgisayar kullanma yeterlilikleri yükseldiği takdirde derslerin verimliliği de artacaktır.

Bölümlerin internet sayfalarında ders içeriklerine ilişkin doyurucu ve doğru kaynakların bulunduğu portalların hazırlanması ve faydalı sitelere linklerin verilmesi önemli görülmektedir. Bu sayede hem ders amaçlı internet kullanım oranı artacak hem de doğru kaynak ve bilgiye ulaşılmış olacaktır. Bu noktada öğrencilere nitelikli bilgiye ulaşma yollarını öğretme, düşünme becerisini geliştirme ve bilişim okuryazarlığı bilincini arttırma yönünde çalışmalara gereksinim duyulmaktadır.

²¹ UNESCO, (Recommendation Concerning the Status of Higher-Education, Duties and Responsibilities of Higher Education Teaching Personnel), 29th General Conference Paris, 1997, s.11-13, <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001132/113234mb.pdf>, (Erişim Tar. 30 Temmuz 2011); YÖK, (Öğretim Elemanları, *Öğretim Üyelerinin Görevleri md. 22*) 2547 Sayılı Yüksek Öğretim Kanunu, <http://www.yok.gov.tr/content/view/435/>, (Erişim Tar. 29 Temmuz 2011); Carolin Kreber, (How University Teaching Award Winners Conceptualise Academic Work: Some Further Thoughts on the Meaning of Scholarship), *Teaching in Higher Education*, 2000, sayı: 5 (1), s. 64; Kasım Karakiitük, Binali Tunç, Güven Özdem, Tuncer Bülbül, *Eğitim Fakültelerinin Öğretim Elemanı Profili*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayın No: 205, Ankara 2008, s. 13-22.

Kaynakça

- Akkoyunlu, Buket, Kurbanoglu, Serap, (Öğretmen Adaylarının Bilgi Okuryazarlığı ve Bilgisayar Öz-Yeterlik Algıları Üzerine Bir Çalışma), *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 24, s.1-10.
- Akkoyunlu, Buket, Orhan, Feza, (Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Eğitimi Bölümü Öğrencilerinin Bilgisayar Kullanma Öz Yeterlik İnancı İle Demografik Özellikleri Arasındaki İlişki), *The Turkish Online Journal of Educational Technology*, 2003, Cilt II, Sayı: 3, s. 93-97.
- Akteke-Öztürk, Başak, Arı Fatih, Kubuş, Okan, Gürbüz Tarkan, Çağltay Kürşat, (Öğretim Teknolojileri Destek Ofisleri ve Üniversitedeki Roller) *X. Akademik Bilişim Konferansı Bildiri Kitapçığı*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2008, s. 297-302.
- Alastair, G. Smith, (Testing the Surf: Criteria for Evaluating Internet Information Resources), *The Public-Access Computer Systems Review* 8, University of Houston 1997, Sayı: 3. (<http://epress.lib.uh.edu/pr/v8/n3/smit8n3.html>, (Erişim tar. 15 Mart 2011).
- Algozzine, B., Bateman, L. R., Flowers, C. P., Gretes, J. A., Hughes, C. D., & Lambert, R. (Developing Technology Competencies in a College Of Education), *Current Issues in Education*", 1999, c. II, sayı: 3. <http://cie.ed.asu.edu/volume2/number3/>, (Erişim tar. 15 Mart 2011).
- Alkan, Cevat, Eğitim Teknolojisi, Anı Yayıncılık, Ankara 1998.
- Anderson, P. F., Grove, S., Allee, N. ve Hill, S. (Consumer Health Web Site Evaluation Checklist), 2001. <http://www-personal.umich.edu/~pfa/mlguide/free/webeval.pdf> (Erişim Tar. 17 Mart 2011).
- Aşkar, Petek, Umay Aysun, (İlköğretim Matematik Öğretmenliği Öğrencilerinin Bilgisayarla İlgili Öz-Yeterlik Algısı), *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 21, s. 1-8
- Awolaye, Michael, Siyanbola, William, Egbetokun, Abiodun, Yesufu Thomas and Adewoyin, Joan, (Pattern of Computer and Internet Use among Teachers in Higher Institutions in Nigeria), *The International Journal Of Learning*, 2008, sayı: 15, http://mpr.a.ub.uni-muenchen.de/25226/1/MPRA_paper_25226.pdf (Erişim Tar. 16 haziran 2011)
- Barker, Joe, (Web Page Evaluation Checklist), *The Teaching Library, University of California*, Berkeler, http://www.lib.berkeley.edu/TeachingLib/Guides/Internet/EvalForm_General_Barker.pdf (Erişim tar. 17 Mart 2011).
- Chavez, Carmen L, _ (Students Take Flight with Daedalus: Learning Spanish in a Networked Classroom), *Foreign Language Annals*, 1997, sayı: 30 (1), s. 27-31.
- Chinwe, Anunobi , V. (Dynamics of Internet Usage: A case of students of the Federal University of Technology Owerri (FUTO) Nigeria.) *Educational Re-*

search and Reviews, 2006, sayı: 1 (6), s. 192-195, <http://www.academicjournals.org/ERR>, (Erişim tar. (9 Mart 2011)).

Cuban, Larry, (High-Tech Schools and Low Tech Teaching), *Journal of Computing in Teacher Education*, 1998, sayı: 14 (2), s. 6-7.

Çağırğan, Dilek Gülten, Özsarı, İsmail, Yaman, Yavuz, Deringöl, Yasemin, (Matematik, Fen Bilgisi, Sosyal Bilgiler ve Sınıf Öğretmen Adaylarının Bilgisayara İlişkin Öz-Yeterlik Algıları ile Meraklılık Düzeyleri Arasındaki İlişki), *International Conference on New Trends in Education and Their Implications*, Antalya 11-13 kasım 2010, s. 485-491.

Çetin, Barış, (Marmara Üniversitesi Sınıf Öğretmeni Adaylarının Bilgisayarla İlgili Öz-Yeterlik Algılarının İncelenmesi), D.Ü.Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi, 2008, Sayı: 11, s. 101-114.

Doğu, Ali Haydar, (Üniversiteyi Kazanan Öğrencilerin Temel Bilgi Teknolojilerini Kullanabilme Düzeylerinin Bölgesel Analizi), *Akademik Bilişim 2008*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi 30 Ocak - 01 Şubat 2008, s. 377-382

Erdemir, Naki, Bakırcı, Hasan, Eydurancı, Ecevit, (Öğretmen Adaylarının Eğitimde Teknolojiyi Kullanabilme Özgüvenlerinin Tespiti), *Türk Fen Eğitimi Dergisi*, 2009, Sayı:3, s.99-108.

232

OMÜİFD

Flowers, Claudia P., Algozzine Robert F., (Development and Validation of Scores on the Basic Technology Competencies for Educators Inventory), *Educational and Psychological Measurement*, 2000, Sayı: 60(3), s. 411-418.

Göktaş, Zekeriya, (Beden Eğitimi ve Spor Öğrencilerinin Bilgi ve İletişim Teknolojilerine Yönelik Özgüven Algılamaları), *Niğde Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, 2011, Cilt V, sayı 1, s. 50-57.

Işık, Özgür, Ersoy Mustafa, Eren Gülçin, Dağdeviren İclal, (Türkiye'deki Eğitim Fakültelerinin "Web Sayfalarının" İncelenmesi), 16. *Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Fakültesi*, 5-7 Eylül 2007, Tokat.

Işık, Özgür, Ersoy Mustafa, Eren Gülçin, Dağdeviren İclal, (Türkiye'deki Eğitim Fakültelerinin "Web Sayfalarının" Karşılaştırılması), 16. *Ulusal Eğitim Bilimleri Kong., Gaziosmanpaşa Üniv. Eğitim Fakültesi*, 5-7 Eylül 2007, Tokat.

Işıksal, Mine, Aşkar, Petek, (İlköğretim Öğrencileri için Matematik ve Bilgisayar Öz-Yeterlik Algısı Ölçekleri), *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 25, s.109-118.

Kabakçı, Işıl, (İnternetle Öğretimin Yararları ve Sınırlılıkları), *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2001, Sayı: 3.

Karabeyli, Levent, Coşkun, Arife, Sonuvar, Melda, Ali, Özek, Nükrettin, Parlak, (e-Devlete Geçişte Kamu Kurumları İnternet Siteleri ,Performans Denetim Raporu), Ankara Haziran-2006.

- Karakitük, Kasım, Tunç, Binali, Özdem, Güven, Bülbül, Tuncer, (*Eğitim Fakülte-
lerinin Öğretim Elemanı Profili*), Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi
Yayın No: 205, Ankara 2008, s. 13-22.
- Kreber, Carolin, (How University Teaching Award Winners Conceptualise Aca-
demic Work: Some Further Thoughts on the Meaning of Scholarship), *Te-
aching in Higher Education* ,2000, sayı: 5 (1), s. 6-78.
- Ludlow, Barbara L., (Technology and Teacher Education in Special Education:
Disaster or Deliverance?), *Teacher Education and Special Education*, 2001, Sa-
yı: 24(2), s. 143-163.
- Schrock, Kathy, (The ABC's of Web Site Evaluation), [http://kathyschrock.
net/abceval/](http://kathyschrock.net/abceval/), 2001. (Erişim tar. 17 Mart 2011).
- Tillman, Hope N., (Evaluating Quality on the Net), 2003. [http://www.hopetillman.
com/findqual.html](http://www.hopetillman.com/findqual.html), (Erişim tar. 17 Mart 2011).
- UNESCO, (Recommendation Concerning the Status of Higher-Education, Duties
and Responsibilities of Higher Education Teaching Personnel), 29th Gene-
ral Conference Paris, 1997, s.11-13, [http://unesdoc.unesco.org/
images/0011/001132/113234mb.pdf](http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001132/113234mb.pdf), (Erişim Tar. 30 Temmuz 2011).
- Yanık, Canan, (Öğretmen Adaylarının Bilgisayar Okuryazarlık Algıları İle İnter-
net Kullanımına Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki), *Hacettepe Üniversitesi
Eğitim Fakültesi Dergisi (H. U. Journal of Education)*, 2010, sayı: 39, s. 371-382.



İBNÜ'N-NEFİS'İN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

ALİ KÜRŞAT TURGUT*

Ibn al-Nafis' Understanding of Prophethood

Abstract: Ibn al-Nafis was a 13th century scholar who was widely renowned for his works in the fields of theology, physiology, medicine and Islamic jurisprudence. His works titled al-Risāla al-Kāmiliyya fil-Sıra al-Nabawiyya (Fāzil ibn. Nātik) is a continuation of the theological/philosophical tradition set by Hayy ibn Yaqzān. This article focuses Ibn al-Nafis' own unique analysis on the fundamentals of prophethood. I will analyse and at times compare Ibn al-Nafis' views on the necessity of prophethood, the benefits of sending prophets to the people, and his thoughts regarding the characteristics of the final prophet. When comparing the thoughts of Ibn al-Nafis with other scholars, I will present similarities between them, as well as differences which will highlight Ibn al-Nafis' unique and at times pioneering opinions on some of the topics. In doing so, I wish to present the important role Ibn al-Nafis has played in the tradition of Islamic thought.

Key Words: Ibn al-Nafis, Prophethood, The Last Prophet, Rationalise.



Özet: İbnü'n-Nefis, XXIII. yüz yılda yaşamış, döneminin meşhur hekimlerinden biridir. Onun Fāzil b. Nātik adlı eseri, Hayy b. Yaqzān'larla başlayan teolojik/felsefi roman geleneğinin devamı niteliğindedir. Bu makale, İbnü'n-Nefis'in nübüvvet konusunda belli başlı meselelere dair özgün yorumunu ele almaktadır. Onun nübüvvetin gerekliliği, peygamber göndermenin faydaları ve son peygambere ait bazı özelliklerle ilgili açıklamalarını karşılaştırma mantığı içinde değerlendirmeye çalışacağız. Yapılan bu karşılaştırma-

* Dr., Thomastown Camii Din Görevlisi Melbourne/Avustralya [akursat01@hotmail.com].

larla, bazen İbnü'n-Nefis'in diğer düşünürlerle benzer kanaatlere sahip olduğunu ortaya koyarken, bazen de onun diğer düşünürlerden farklı olan veya bir konuya öncülük yaptığı açıklamalarını vermeye çalışacağız. Böylece İbnü'n-Nefis'in İslam düşünce tarihindeki önemi de belirgin hale gelmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'n-Nefis, Nübüvvet, Son Peygamber, Rasyonelleştirme.



Giriş

İslam medeniyetinin kurulması ve yaşaması konusunda mütefekkirlerin katkıları yadsınamaz bir yere sahiptir. Özellikle Orta Çağ boyunca müsülüman düşünürlerin her alanda gerçekleştirdikleri icad ve yenilikler, onların ilim dünyasındaki konumlarını anlamlandırma adına bir fikir vermektedir. Herhangi bir mezhebe bağlılığın, üretilen düşüncenin kalitesini belirlemediği bir zaman dilimi olan bu çağda, bağımsız düşünme tarzını benimsemiş alimler seleflerinin düşüncelerini bilmenin yanında, kendilerine has fikirler de ortaya koymaya çalışmışlardır. Ülkemizde, özellikle ilahiyat alanında, adı ve eserleri pek fazla bilinmeyen bu parlak dönemin alimlerinden biri de İbnü'n-Nefis (ö. 687/1288)'tir. İslami ilimlerin genel olarak her sahasında eseri bulunan bu düşünürümüzün özellikle *er-Risaletü'l-Kamiliyye fi's-Sireti'n-Nebeviyye (Fazıl b. Natık)* adlı eseri, Kelam/Felsefe alanında teolojik/felsefi roman türünde yazılmış bir risaledir. İslam akidesinin pek çok konusuna doğrudan veya dolaylı olarak temas etmeye çalıştığı bu eserde İbnü'n-Nefis, konuları kendine özgü yorumlarıyla açıklamaya çalışmaktadır. İslamın iman esaslarıyla ilgili meselelerine getirdiği rasyonel çıkarımları, onu farklı kılan özelliklerin başında gelmektedir. İbnü'n-Nefis'in bu rasyonelleştirme metodunu, Allah'ın varlığına ulaşma, nübüvvet, ahiret gibi değişik konularda görmek mümkündür. İbnü'n-Nefis, peygamberlik ve ona bağlı konular hakkındaki görüşlerini son peygamber Hz. Muhammed (s.) üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre son peygamberin şahsı, çocukları, yaşantısı, getirdiği öğretiler ve ondan sonra meydana gelen olaylar dahi belli bir rasyonel çizgi takip etmektedir. Makalemizde, kısaca düşünürümüzü tanıttıktan sonra, adı geçen eseri merkeze alarak İbnü'n-Nefis'in nübüv-

vet anlayışını ortaya koymaya çalışacağız. İbnü'n-Nefis'in görüşlerini açıklarken yer yer bazı mütekellim ve İslam filozoflarının o konu hakkındaki fikirlerini karşılaştırma mantığı içinde vermeye çalışacağız.

I. İbnü'n-Nefis'in Hayatı

İslam Dünyasında İbnü'n-Nefis olarak bilinen alimin tam adı, Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefis el-Kareşî ed-Dımeşkî'dir. Doğum tarihi kesin olmamakla birlikte H. 607 yılında Dımaşk (Şam) yakınlarında Karaşiye'de doğduğu ifade edilir. Kareşi kelimesine bakarak ailesinin Mâverâünnehir'deki Karaş köyünden geldiği, yani aslen Türk olduğu, ileri sürülür.¹

İbnü'n-Nefis, XIII. asırda yaşamış önemli hekimlerdendir. Nureddin Zengî'nin Şam'da yaptırdığı Bîmâristanü'n-Nûri'de tıp tahsil etmiştir. Burada tıp tahsilinin yanında hukuk, edebiyat ve ilahiyat alanında da eğitim görmüştür. Her ne kadar hekim yönü öne çıkmış olsa da Şafii fıkıh ekolünde de bir uzman olmuştur. İbnü'n-Nefis, bu şehirde Dahvariye Tıp Medresesi'nin kurucusu Mühezzebüddîn ed-Dahvar'ın öğrencisi olmuştur.²

237
OMÜİFD

İbnü'n-Nefis, yaşadığı Kahire'de Sultan Kalavun tarafından kurulan Bîmâristanü'l-Mansûriye'de de hizmet etmiştir. Hiç evlenmediği rivayet edilen bu büyük hekim, hayatının son anlarında, evini ve kütüphanesini yukarıda adı geçen medreseye bağışlamıştır. İbnü'n-Nefis, 21 Zilkade 687 (4 Aralık 1288) tarihinde vefat etmiştir.³

İbnü'n-Nefis tıp alanının yanında başka sahalarda da eserler vermesi onun ilmî yönünün derinliğini göstermektedir. Kendi döneminde hem İbn Sînâ üzerindeki çalışmaları hem de ilmi sorumluluğa sahip bir kişilik olarak çalışmalarına hiç ara vermeden devam etmesinden dolayı, *İkinci İbn Sina* ünvanı verilmesine sebep olmuştur.⁴

¹ Zirikli, Hayreddin, *el-Alâm*, Beyrut 1992, c. IV, s. 20; Kahya, Esin, "İbnü'n-nefis" md., *D.İ.A.*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 173.

² Kahya, *a.g.md.*, s. 173.

³ Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, Beyrut 1999, c. IV, s. 415.

⁴ İbnü'n-Nefis, Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sireti'n-Nebeviyye*, (nşr.: Max Meyerhof- Joseph Schacht), İngilizce tercümesi *The Theolo-*

Uzmanlık sahası olan tıp alanında pek çok eser veren İbnü'n-Nefis, bunun yanında dini ilimlerin hadis, fıkıh, mantık...vb. dallarında da kitapları vardır. Onun İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) *Hayy b. Yakzan* adlı teolojik/felsefî romanının devamı niteliğinde yazmış olduğu *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye* (Fâzıl b. Nâtık) eseri, İbnü'n-Nefis'in hem kelam hem de felsefe alanındaki görüşlerini yansıtmaktadır. Bu risale genel olarak İbnü'n-Nefis'in romanının kahramanı olan Kâmil'e belli başlı hakikatleri keşfettirmesini konu edinmektedir.

II. Nübüvvetin İmkânı Problemi

İbnü'n-Nefis, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye* eserinde nübüvvetin gerekliliğini açıklarken, öncelikle burada temel kahraman olarak sunulan Kâmil'i, Allah'ın kulları üzerindeki haklarının ne olduğunu bulmaya yönlendirir. Zihninde bir yaratıcı fikri oluşan Kâmil, bundan sonraki aşamada bu yaratıcıya ibadet ve itaat edilmesi gerektiğinin uygun olup olmadığını düşünmüş ve bu düşünceler Kâmil'i bir müddet meşgul etmiştir.⁵

Konuyu Allah-insan ilişkisi üzerinden başlatan İbnü'n-Nefis, insanın yaratıcının şanına, yüceliğine uygun ibadeti yapmak ve bunların ayrıntılarına nüfuz edebilmek için peygamberlere ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. İbnü'n-Nefis diğer düşünürlerden farklı olarak meseleyi ilk önce Allah-insan merkezli ele almaktadır. Daha sonra ise problemin ferdî ve ictimai yönleri üzerinde durmaktadır. İbnü'n-Nefis'in Allah'ın kulları üzerindeki haklarının ne olduğundan veya ne olması gerektiğinden hareket ederek nübüvvetin gerekliliğini temellendirmeye başlaması, ne Kelamcılar'ın ne de Meşşâî filozoflarının öncelikle üzerinde durduğu bir konudur. Kelamcılar, peygamberlerin gönderilişinin faydaları veya peygamberliği inkâr edenlerin aklın bu hususta yeterli olduğu konularına

gus Autodidactus of Ibn al-Nafis, (ed. ve çev.: Max Meyerhof, Joseph Schacht, Oxford 1968, s. 15. Bu eserin Arapça aslına makalede "*er-Risâle*" şeklinde atıfta bulunulacaktır

⁵ İbnü'n-Nefis, *er-Risâle*, s. 9.

değınirlerken ibadet meselesine girmişlerdir. Fakat İbnü'n-Nefis, nübüvvetin gerekliliği konusunda bunu birinci aşama olarak kullanmaktadır.⁶

İbnü'n-Nefis insanın yaratıcısına tapınma ve itaat etme duygusunun nübüvveti temellendirmede ilk husus olarak vurgulanması bizce önemlidir. *İbâdet* diye isimlendirdiğimiz bu aktivitelerin insan hayatında yadsınamaz bir rolü vardır. Tanrı fikrine sahip bir insanın, inandığı Aşkın varlıkla-niteliği, ritüelleri farklı da olsa- bir şekilde ilişki içinde olmayı ister. Madem ibadet bir arzu, bir ihtiyaçtır; o zaman bu nasıl yapılacak veya bunun belli şekilleri var mıdır? İşte İbnü'n-Nefis insanın her şeyden önce buna muhtaç olduğunu düşünerek, peygamberin gerekliliğine evvela bu yönden vurgu yapmaktadır.⁷

İbnü'n-Nefis, insanın Allah'a karşı yerine getirmesi gereken görevlerin (ibadet) keyfiyyetini ancak peygamberler aracılığıyla bilebileceği tezini ortaya koyduktan sonra, bir diğer argümanını insanın sosyal bir varlık olduğu gerçeğinden yola çıkarak ortaya koymaktadır.⁸ Eserin kahramanı

⁶ Örneğin bk.: Pezdevî, Ebul Yüsr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn, Ehli Sünnet Akaidi*, (çev.: Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1994, s. 129-134.

⁷ İbnü'n-Nefis gibi İbn Sînâ da peygamberliğin gerekliliğini açıklarken insan-Allah arasındaki bağlantıyı kurmuş ve mükafat ve ceza verecek olan Tanrı anlayışının sosyal hayat için vazgeçilmez olduğunu belirtmiştir. Bu Tanrı'nın bilinip tanınması için de vahiy ve bir peygamber gerekli olduğu tezini ileri sürmüştür. Ayrıntılar için bk.: İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh, *el-İşârât ve't-tenbihât*, (Tûsî şerhi ile birlikte), (tahk.: Süleyman Dünya), Dârü'l-Maârif, Mısır 1960, I-IV, c. III-IV, s. 802-806.

⁸ İnsanın sosyal bir varlık olduğu anlayışı Plato ve Aristoteles'dan beri kullanılagelen bir söylemdir. Aristoteles'in deyiimi ile insan toplumsal bir canlı olup, doğduğu andan ölüncüye kadar bir toplum içinde yaşamak zorundadır. Plato'ya göre birey olarak eksik ve yetersiz olan insan, yardımlaşmayı mümkün kılacak bir ortak yaşama biçimini benimsemek durumundadır. Filozof bu tür bir yaşam biçiminin adını "toplumsal düzen" olarak koyar. Ona göre insanlar yaratılıştan birbirlerine benzemedikleri gibi, her bir insan da farklı bir yeteneğe sahip olduğundan farklı bir sanat ve işe daha yatkındır. Bu durumda söz konusu farklılıklardan toplumsal iş bölümü ve uzmanlaşmanın yanısıra bir hiyerarşinin doğması kaçınılmaz olmaktadır. Plato, buradan hareketle toplumsal ahlak anlayışı ortaya koymaya çalışır. Çünkü o, tek kişinin değil, toplumun mutluluğunu önelemekte ve söz konusu bu mutluluğa da en yetkin şekilde devletle ulaşılabileceğini düşünmektedir. Bu bakımdan da Plato'ya göre birey ile toplumun belli bir organizasyon halini dile getiren devlet arasında karşılıklı bir ilişki ve bağlantı bulunmaktadır. Ona göre bireyler devleti kurmakla birlikte devlet de bireylere şekil vermektedir. Bu bakımdan birey, içinde yaşadığı devlete benzemektedir. Toplumda yaşayan insanları bir arada tu-

Kâmil'in, yaşadığı adaya gelen bir gemi ve içindeki çok sayıda insanla tanışmasından sonra Kâmil, onlardan ateş yakma, hazır yiyecekleri, elbiselerle örtünmeyi öğrenir. Hatta onlar Kâmil'e dillerini dahi öğretmeye çalışırlar. Adaya gelen misafirlerle bir süre arkadaşlık yapan Kâmil, onlardan yaşadıkları şehirleri hakkında bilgi edindikçe hayreti giderek artar ve o yerleri merak etmeye başlar. Nitekim misafirlerle onların yaşadığı yerlere giden Kâmil, orada her insanın, toplumu inşa eden farklı işlerle uğraştığını görür. Karşılaştığı toplumda bir kısım insanın çiftçilik, bir kısmının ziraat, bazılarının fırıncılık, bazılarının da nakliyat ve terzilik gibi mesleklerle uğraştığını görmüştür.⁹

İbnü'n-Nefis insanın sosyal bir varlık olduğundan hareketle, toplumda yaşayan her insanın bir diğeriyle ilişki içinde olduğunu ve yine insanların birbirleriyle alım-satım, kiralama.. gibi anlaşmalara muhatab olacağı gerçeğini vurgulamaktadır. İnsanın yapısı itibariyle zaman zaman kendini haklı çıkardığı ve karşısındakine karşı bir sorumluluğunun veya borcunun olmadığını iddia edebileceğini, sonuçta da insanların birbirleriyle iyi geçinemeyeceği bir tartışma ortamının meydana geleceği üzerinde durmaktadır.¹⁰

İbnü'n-Nefis, toplum hayatında anlaşmazlıkları ve tartışmaları ortadan kaldıracak bir hukukun te'sis edilmesiyle, insanların ancak iyi bir yaşama ulaşabileceğini vurgular. Ona göre bu öyle bir hukuk olmalı ki, insanlar onu kabul edip, ona itaat etsinler. Eğer bu kanun, Allah tarafın-

tabilmek için mutlaka bir koordinasyona yönelmek ve bireylerini bir takım kaide ve kurallar çerçevesinde disipline edecek alışkanlıklara ihtiyaç duyma durumundadır. Bk.: Dede, Münir, "Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar", *A.Ü. İ. F. D.*, c. 40, Ankara 1999, s. 243-249; Bu bazı toplumlarda insanlar tarafından meydana getirilen sistem ve o sistemin kanunları olabildiği gibi, bazı toplumlarda da bu toplumsal organizasyonu dinin getirmiş olduğu kurallar bütünü yürütmektedir. İşte Plato'nun devlet ve onun getirdiği kanunların, insanların bir uyum içinde hayatını devam ettirmesi gerektiği düşüncesine karşılık İbnü'n-Nefis bunun yerine dini (vahiy-peygamber) koymaktadır. Bergson da toplumda yaşayan bireylerin dine olan ihtiyaçlarını; "Geçmişte olduğu gibi bugün de ilimsiz, sansatsız, felsefesiz insan toplumlarının var olabileceğini ama dinsiz bir toplumun bulunmadığı" ifadeleriyle anlatmaya çalışır. Bk.: Dede, *a.g.m.*, s. 249.

⁹ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 9-10.

¹⁰ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 9.

dan değil de bir başkası tarafından vaz' edilirse, bu, insanlar arasında problemin çıkmasına neden olacaktır. O halde bu hukukun kaynağı İbnü'n-Nefis'e göre Allah olması gerekmektedir. Allah tarafından vaz' edilen bu hukuku getiren yine öyle bir varlık olmalı ki, insanlara onu tebliğ edip, anlatsın. Çünkü düşünürümüze göre bütün bunlar insanın iyi yaşamasının bir ön koşuludur. O halde İbnü'n-Nefis'in anlayışında peygamberin varlığı insan için büyük bir hayır ve umumi bir fayda olarak kendini göstermektedir.¹¹

İbnü'n-Nefis'in nübüvvetin gerekliliğine dair öne sürdüğü sosyal içerikli gerekçelerin benzerini İmam Mâtürîdî'de (ö. 333/944) görmek mümkündür. Özetle Mâtürîdî bu konuda şunları ifade etmektedir: İnsan, hayatını devam ettirebilmek için gıda, ilaç, elbise, kalacak ev gibi pek çok şeye muhtaçtır. Bunlar her dönemde insan için aslı ihtiyaçlardır. Her insan bunları te'min etme yoluna gider. Bu sebeble de insanlar arasında başlayan yarış, düşmanlık ve kavgaya kadar varır, bunun sonucunda da sosyal düzen bozulur. Bu da toplumu mahvolmaya götürür. Bunun önüne geçebilmek için toplumdaki her ferde hak ve vazifelerini öğreten bir kanun bulunması gerekir. İnsanların ihtiyaç duyduğu bu kanunu en iyi bilen de onları yaratan Allah Te'âlâ'dır. İnsanların ortaya koyacakları prensipler eksiklik, adaletsizlik ve hatalara maruz kalacağından, ilahî kanunlara denk olamayacaktır. Şu halde insanlar dünya mutluluğu için peygamberlere muhtaçtır.¹²

İbnü'n-Nefis'in peygamberin varlığının insan için büyük ve umumi bir hayır olduğu hakkındaki açıklamaları İbn Hazm (ö. 456/1064) biraz daha ileri bir safhaya taşımıştır. Ona göre tıp, astronomi, dil, sanat, tarım.....vb. gibi hayatın her alanında insanın bu bilimleri kendi başına elde

¹¹ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 11.

¹² Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 2000, s. 31-32; Mâtürîdî'nin nübüvvetin gerekliliği konusundaki görüşlerinin ayrıntılı izahı için bk.: Işık, Kemal, *Maturîdî'nin Kalam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet yay., Ankara 1980, s. 103-110; Bu delilin diğer düşünürler tarafından kullanımı için bk.: Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn, (Matürîdiyye Akaidi*, çev.: Bekir Topaloğlu), DİB yay., Ankara 1998, s. 103-104; Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, (nşr.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), Beyrut 1406/1986, s. 47-57.

edemeyeceğini ifade etmiştir. Bunların bilgisine ulaşmak için insanın on bin yıl gibi bir süre harcaması gerekir ki, bu da boşuna bir çabadır. O zaman yukarıda ifade edilen alanlarda insanın bilgi sahibi olabilmesi için bir insana muhtaçtır. Bu insan, her alanda bilginin tamamını başlangıçta öğretici olmadan Allah tarafından öğretilen bir kişidir. Bu kişinin vahy alması da gereklidir. Bunlar nübüvvetin sıfatıdır. Bununla nebinin veya nebilerin zorunlu olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. İbn Hazm, bu mantığı sağır-dilsiz doğan kişide farketmediğini, ayrıca Sudan'ın ve Slav ülkelerinin sakinlerinde, çoğu vahşi kabilelerde ve bedevilerde insanların bir bilimi veya el sanatını elde etmede başarılı olmadığını ve asla da başaramadıklarını ki bu şeylerin onlara öğretildiğini öne sürmektedir.¹³

İbnü'n-Nefis'in nübüvvetin gerekliliğine dair yukarıda kullandığı cümlelerin arasında bazı hususlar dikkat çekmektedir. Örneğin o, insanın sosyal bir varlık olduğu ve bundan dolayı Kâmil'in adaya gelen ziyaretçilerle onların şehrine gidip oradaki hayatı görüp, onlardan sosyal hayatla ilgili pek çok şey (ateş yakmayı, giyinmeyi,...vb.) öğrendiğini ifade etmektedir.¹⁴ Bu fikirleriyle İbnü'n-Nefis, insanın medenileşebilmesi için bireysel sorumlulukların paylaşıldığı bir toplumda yaşamak zorunda olduğunu belirtmektedir. İbnü'n-Nefis'in bu düşüncesini daha önce Fârâbî'de görmek mümkündür. Aynı şekilde bu düşünüş biçimi peygamberliğin ispatı konusunda kelamcıların müracaat ettiği bir delildir.

Fârâbî (ö. 339/950), insanın kâmil bir dereceyi yakalaması için, zorunlu olarak diğer varlıklardan istifade etmesi gerektiğini ifade eder. Mükemmeliyeti elde etmek isteyen her bireyin diğer varlıklarla ilişki içinde olması gerekir.....¹⁵

¹³ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, (tahk.: Muhammed İbrahim Nusayr-Abdurrahman 'Umeyra), Dâru'l-Ciyil, Beyrut 1416/1996, 2. Baskı, I-V, c. I, s. 140-142.

¹⁴ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 10-12.

¹⁵ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *el-Medînetü'l-fâzıla*, (çev.: Nafiz Danışman), MEB. yay., İstanbul 1990, s. 79-81; Ayrıca bk.: Walker, Paul E., "Philosophy of Religion in al-Fârâbî, Ibn Sina and Ibn Tufayl", s. 90, (*Reason and Inspiration in Islam* adlı eserin içinde, ed.: Todd Lawson, New York 2005).

Bu yaklaşım biçimine dikkat çekenlerden biri de İbn Haldûn (ö. 808/1406) dur. O da filozofların 'insan fıtraten medenidir' sözünü aktararak, sosyal hayatın insanlar için zaruret olduğunu belirtir. İbn Haldun umran (medeniyet) kelimesinin manasının, insanların bir arada toplanarak yaşanan yere Medine denilmesi ile çok yakından ilgisi olduğunu düşünür. O daha sonra insanların birbirine ihtiyacı olduğunu ve bir sosyal hayatta yaşamının gerekliliğini anlatırken, İbnü'n-Nefis'in belirttiği hususların yaklaşık olarak hepsinin üzerinde durmaktadır. Toplumda yaşayan insanların kendilerini korumak için bir hükümet ve hâkime muhtaç olduklarını ifade eder. Bu bağlamda filozofların peygamberliği aklî delillerle ispat ederken kullandıkları; toplum içinde yaşayan insanların bir peygambere ihtiyaçları olduğu iddiasının eksik olduğunu belirtir. Bu argümanını temellendirmek için Mecûsî'leri örnek olarak verir ve İbn Haldun filozofların nübüvvetin gerekliliğini ispat ederken yanılmış olduklarını vurgular. Çünkü ona göre peygamberlik akıl ile ispat edilecek bir şey değildir.¹⁶

İbn Haldun'dan önce insanın bir sosyal varlık olma özelliği üzerinde önemle duran İbnü'n-Nefis, konunun sadece nübüvvetle ilgili yönüne değil aynı zamanda insanın medenî bir varlık olduğu hususuna da dikkat çekmiştir. Bu düşüncelerini de insanın ancak şehir hayatında iyi yaşayabileceğini vurgulayarak anlatmaya çalışır.¹⁷

İbnü'n-Nefis, peygamberliğin gerekliliğini insan açısından değerlendirdikten sonra, konunun Allah ile ilgili yönüne de kısaca değinerek bu

¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (haz.: Ahmed ez-Zu 'bî), Şeriketü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut ts., s. 73-75; İbn Haldûn peygamberliği sadece sosyal düzenin kaynağı olarak görmemekte, aynı zamanda onun anlamı ve "peygamberliğin özünü açıklamakla" da ilgilenmektedir. Ona göre peygamberlik, bir insan fenomenidir. Peygamber bilgisiyle, gücüyle, davranışlarıyla insandır. Bu her insanın bir peygamber veya kişinin belli bir sanatı yapma ve öğrenmeyle peygamber olabileceği anlamına gelmez. İbn Haldun, peygamberliğin insan varlığının en yüksek formu olduğuna inanır. Kısacası İbn Haldun'un peygamberlik fenomenine yaklaşımı, insanın doğasıyla çok yakından ilişkilidir. O, bununla bir insanın nasıl peygamber olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Detaylar için bk.: Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Malezya 2006, s. 85 vd.

¹⁷ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 10.

husustaki kanaatini ortaya koyar. İbnü'n-Nefis'e göre Allah, peygamber göndermenin insanın hayrına olduğunu bilir ve bundan dolayı bu peygamberin varlığı, Allah'ın inayeti gereği O'na vâcip olmaktadır. Allah'ın, kasık tüyüne veya buna benzer küçük faydaları olan şeyleri yaratmayı göz ardı etmeyip de, umum fayda olmasına rağmen Allah'ın peygamberi yaratmayı ihmal etmiş olması düşünülemez. Bu yüzden Kâmil, peygamberin yaratılmasının zorunlu olduğunu düşünmüştür.¹⁸

İbnü'n-Nefis nübüvvetin gerekliliği konusunda İbn Sînâ ile aynı görüştedir. İki düşünür de nübüvvetin gerekliliğini açıklarken, *İlahî inayet* kavramı üzerinde durmuşlar ve dolayısıyla ferdin ve toplumun menfaatine uygun olan bir konunun yerine getirilmesini Allah hakkında zorunludur (vâciptir) görüşünü benimsemişlerdir. İbn Sînâ, peygamberin varlığını bir zorunluluk olarak görmektedir. Bunu İlahî inayetin bir uzantısı şeklinde düşünen İbn Sînâ, kâinattaki iyilik düzeninin teminatı olarak gördüğü İlahî inayet, gözün üstünde kaş bitmesi veya ayak tabanlarının büküklüğü gibi insanın hayatının devamı için zorunlu olmayan bir takım faydaları dahi gerektirmektedir. O halde İlahî inayetin, fert ve toplumun varlığını sürdürmesi için *zorunlu olan* peygamberi gerektirmemesi mümkün değildir. Zira insan türünün var olması ve devamı için peygambere duyulan ihtiyaç, diğer pek çok şeyden daha fazladır.¹⁹

¹⁸ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁹ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 11; Krş.: İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ-Metafizik (İlahiyyat)*, (çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera yay., İstanbul 2005, c. II, s. 188; a.mlf., *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, (nşr.: Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî), II. Baskı, Mısır ts., s. 304; İbnü'n-Nefis'in *er-Risâle'sini* İngilizceye tercüme eden Meyerhof ve Schacht, İbnü'n-Nefis'in peygamber göndermenin ilahi inayet gereği Allah'a vacip olduğu konusundaki görüşünün Mâtürîdî kanaate yakın olduğunu ifade ederler. Bu mütercimler, Şafîî ve dolayısıyla Eş'arî ekole mensup bir düşünürün, Hanefî çizgideki Mâtürîdî düşüncesiyle benzer fikirler beyan etmesini tuhaf karşılarlar. Bk.: İbnü'n-Nefis, *Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, s.78-79; Biz, İbnü'n-Nefis'i belli bir mezhebin temsilcisi olarak görmek veya o şekilde göstermenin hatalı olacağını düşünmekteyiz. İbnü'n-Nefis'i bir sistem içinde görmek gerekirse, bu da ancak 'müstakil filozoflar' grubu olması daha uygundur. Çünkü onun düşünce kodlarının belli bir mezhebin çizgisi altında olmadığını görmekteyiz.

İbnü'n-Nefis'in *Fâzıl b. Nâtık* adlı teolojik/felsefî romanını İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan*'ının kötü bir kopyası olduğu yönündeki iddiaları geçersiz kılacak en önemli etkenlerden birisi de, her iki düşünürün mezkur eserlerde nübüvvet konusunu ele alış tarzlarıdır. Kâmil ve Hayy'ın peygamber fikrine ulaşma süreci arasında bir mukayese yapacak olursak, İbnü'n-Nefis ve İbn Tufeyl bu konuda farklı yollar izlediği görülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Kâmil, sosyal hayatın içinde insanların birbirine muhtaç olmasından hareket ederek, onların bir hukuka ve bu hukukun kaynağının da İlahî olması gerektiği sonucuna ulaşmıştı. Buradan yola çıkan İbnü'n-Nefis, bu hukuku getirenin Allah tarafından seçilmiş bir insan olmasının zorunluluğu ve bu kimsenin de peygamber olduğuna akli muhakeme neticesi kendi kendisine vardığını ifade etmektedir.

İbn Tufeyl'in Hayy'ı ise, peygamber fikrine kendi adasına gelen "Asal" isimli şahıs vasıtasıyla ulaşır. Asal çok samimi arkadaşı Salaman ile başka adada yaşayan bir kişidir. O, Allah'ı, O'nun elçisini ve kitabını bilen bir şahıs olarak tasvir edilmektedir. Yaratılışı gereği manevi hakikatleri daha çok önemseyen Asal, bu konulara yoğun ilgi duymaktadır ve İlahî kitabın batınî anlamlarını araştıran, sözlerin zahirî anlamlarını yorumlama yolunu tercih eden bir kişiliğe sahiptir. Arkadaşı Salaman ise, Kitabın açık ve anlaşılır zahirî anlamlarını korumak gerektiğini düşünen bir kişidir. İbn Tufeyl bir başka adada yaşayan toplumdaki iki insan profilini çizerek Hayy'ın peygamberlik konusunu onlardan öğrendiğini açıklamaya çalışmaktadır.²⁰

Hayy, Asal vesilesiyle gerçekliğinden haberdar olduğu peygamber ve onun getirdiği dinin akla uygunluğunu keşfetmiştir. Kâmil için de nübüvvet aklen gereklidir. Fakat Kâmil herhangi bir kimsenin rehberliğine ihtiyaç duymadan peygamberin gerekli olduğu fikrine ulaşmıştır. Hatta Kâmil, meseleyi sadece peygamberin varlığında bırakmaz, biraz daha ileri giderek son peygamber ve onunla ilgili konuları öngörür. İb-

²⁰ İbn Tufeyl, Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysî, *Kitâbü esrârî'l-hikmeti'l-meşrikiyye & Risâletü Hayy b. Yakzân*, Basım yeri yok 1327/1909, s. 69.

nü'n-Nefis bütün bunların olmasını aklen mümkün görmektedir. Nübüvvetin gerekliliği konusunda da İbnü'n-Nefis, İbn Tufeyl'e göre akla daha fazla vurgu yapmaktadır.

Nübüvvetin imkanını temellendirmeye çalışan düşünürlerin üzerinde durduğu bir diğer mesele de mucize konusudur. İbnü'n-Nefis de esrinde -her ne kadar ayrıntılara girmese de- peygamberliğin varlığı için mucizeyi bir gereklilik olarak sunmaktadır. Ona göre güvenilir bir kişinin Allah'la irtibatlı olduğunu gösteren en önemli delil mucizedir. İbnü'n-Nefis bunu risalede şu şekilde ifade etmektedir: *"Bu mübelliğ, insanların ve onun dışındaki varlıkların, onu, getirdiklerinde tasdik edeceği bazı özelliklere sahip olmak zorundadır. O'nun getirdiği şeyler, Allah tarafından. O bu özelliğe sahip olmamış olsa ve onun Allah'la irtibatı da olmasa ayrıca haber verdiklerinin Allah'tan olduğu konusunda güvenilir bir kişi de olmasaydı, insanlar onu tasdik etmezlerdi. Buna mucize denmektedir. Bundan dolayı bu kişi, Allah'tan getirdiği şeylerin yalan ve gereksiz değil de, onun doğruluğunu herkesin bileceği mucizeleri gerçekleştirmek zorundadır. Bu vasfa sahip bir kişi, peygamberdir."*²¹

246
OMÜİFD

III. Peygamber Göndermenin Faydaları ve Son Peygamber

İbnü'n-Nefis, nübüvvetle ilgili konuları daima son peygamber üzerinden ele almaktadır. İbnü'n-Nefis, son peygamberle bir anlamda diğer peygamberlerin varlığını da ortaya koymuş olmaktadır. Düşünürümüz bu konuda genel bir kanaati takip etmektedir. İslâm düşüncesinde tarih boyunca gönderilen peygamberlerin ispatı, daima son peygamber Hz. Muhammed üzerinden ele alınmış ve onun vasıtasıyla bu konu temellendirilmeye çalışılmıştır.²²

İbnü'n-Nefis'e göre peygamber gönderilmesinin belli başlı faydaları vardır. Ona göre peygamberlik kurumunun birinci faydası, peygamber Allah'ın şeriatını insanlara tebliğ etmesidir. İkincisi; peygamber Allah'ın yüceliğini ve diğer sıfatlarını insanlara bildirir. Üçüncüsü de; peygamber

²¹ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 11.

²² Bu konuda örnekler için bk.: Sabûnî, *a.g.e.*, s. 106-107; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Nübüvvât ve mâ yeteallaku bihâ*, (tahk.: Ahmed Hicâzî es-Sakâ), Dârü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kâhire 1407/1986, s. 8-17.

tekrar dirilişi (me'âd) ve insanlar için gelecek dünyada hazırlanan mutluluk ve mutsuzluğu anlatır.²³

İbnü'n-Nefis'in üzerinde durduğu bu üç husus, insanların kendi çabalarıyla vakıf olamayacağı meselelerdir. Daha çok "gayb" ile ilgili 'Allah'ın zâtı, ahiret ve ahvali' gibi konuların ancak bir peygamberin bildirilmesiyle öğrenilebileceği üzerinde durmaktadır. İbnü'n-Nefis bu konuların peygamberin öğretmesi gerektiğiyle ilgili gerekçesini de şu şekilde belirtir: *"İnsanların çoğunun tabiatları gereği bu şeyleri kabul etmesi zordur. Çünkü bir çok insan cismi, yönü, kuvveti ve ona işaretle gösterilmeyen bir varlığı kabul etmesi de zordur. Yine çoğu kimse peygamberliği ve onların gönderiliş keyfiyetini tasavvur edemeyebilir; aynı şekilde çoğu insan tekrar dirilişi ve ölümden sonra dönüşü, cennet ve cehennemde ebedî kalışı kabulde zorlanabilir; diğer hususlar da bu faydaları içeren şeylerdendir. Eğer zamanımızdaki insanlar, şeriatın emirlerinden haberdar olmasalardı ve onun öğretilerine alışmasalardı, onlar bunları birden beğenmezler ve peygamberlere inanmazlardı."*²⁴

İbnü'n-Nefis bu ve benzeri meseleleri tebliğ eden peygamberin kendinden önceki peygambere atıfta bulunması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre son peygamber, insanların çoğunun bildiği veya -en azından duyduğu- diğer peygamberleri takdim etmeden ve onları referans göstermeden, insanların karşısına çıksaydı, insanların bu durumu kabullenmesi zor olurdu. O halde Allah'ın dininin gereklerinin bir kısmının tebliğ edilmesi hususunda, son peygamberden önce peygamberlerin bazısının dine ait bir kısım konuları açıklaması gerekmektedir. Çünkü bu durum, daha sonra gelen insanların, kendilerine gelen mesajları anlayabilmeleri veya bunları şaşkınlıkla karşılamamaları için daha uygundur.²⁵

İbnü'n-Nefis bu ifadelerine ek olarak, nübüvvetin bir gelişme süreci takip ettiğini ifade eder. Peygamberliğin gayesinin bir peygamberle anlaşılamayacağını savunan İbnü'n-Nefis, sonra gelen peygamberlerin getirdiklerinin insanların anlaması için bu silsilenin ilklerinin de olması gerek-

²³ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 12.

²⁴ İbnü'n-Nefis, *er-Risâle*, s. 12.

²⁵ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 12.

tiğini belirtir. Ona göre her gelen peygamber, öncekilerinin getirdiği şeyleri tekrar etmeli ve son resulle peygamberliğin fonksiyonu tamamlanana kadar o mesajlara bir şeyler eklenmelidir. Bundan dolayı peygamberlerin sonuncusu, öncekilerin getirdiği şeylerin hepsini bilmeli ve açıklamalıdır.²⁶

İbnü'n-Nefis bu görüşleriyle, Muhammed Abduh'un aynı konuda ileri sürdüğü fikirlerine ışık tutmuş olmaktadır. Dinlerin tekâmülü fikrinden hareket eden Abduh'a göre, ilahî dinler, insanlığın çocukluk dönemine denk gelmektedir. Uzun toplumsal gelişim ve buna bağlı olarak dinî tekâmül aşamaları, maksadına ulaşmış ve insanlık rüşdünü elde etmiştir. Onun bu aşamasına uygun olarak da İslâm, din olarak gönderilmiştir. Ona göre İslâm, insanîyetin olgunluk döneminin dinidir. Bu yüzden akla hitap etmiştir. Zihnî anlayışla kalbî anlayışa birlikte seslenmiştir. Hz.Muhammed'le (s.) peygamberliğin sona ermesinin manası, insanlığın rüşte erdiği Allah tarafından tescil edildiğidir. Abduh, rüş döneminde erişmiş insandan Allah'ın vesayetinin de kalkmış olduğunu belirtmektedir.²⁷

İbnü'n-Nefis son peygamber üzerinden temellendirmeye çalıştığı nübüvvet anlayışını, son peygamberin hayatına dair yaptığı rasyonelleştirme örnekleri ile devam ettirir. Hz. Peygamber'in (s.) doğduğu yerden vefat ettiği yere, çocukları ve kendinden sonra meydana gelecek olaylar hakkında rasyonelleştirme çabalarını göstermektedir. İbnü'n-Nefis, bu teşebbüsleriyle, son peygamberin hayatının, onun getirdiği şeylerin aklen açıklanabileceğini göstermektedir. Kısaca İbnü'n-Nefis felsefesinde, son peygamberin hayatı, belli bir rasyonel çizgi takip eder ve bunu her akleden anlayabilir, görüşü hâkimdir.

²⁶ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 13.

²⁷ Abduh, *a.g.e.*, s. 135-138; İşcan, Mehmet Zeki, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, Erzurum 2006, ss. 27-65.

IV. İbnü'n-Nefis'in Son Peygamberle İlgili Rasyonelleştirme Çalışmaları

İbnü'n-Nefis, felsefi/teolojik romanı Fâzıl b. Nâtık'ta son peygamberin hayatı ile ilgili detaylı bir tarzda rasyonelleştirme örnekleri sunmaktadır. O, eserinin ikinci bölümünde 10 ayrı fasılda peygamberin siretine dair belli başlı şu konuları ele almaktadır: Peygamberin soyu, vatanı, terbiyesi, arzuları, şemâîli (dış görünüşü), hastalıkları ve ömrü, çocukları, tebliği, ismi ve kitabı. İbnü'n-Nefis'in eserinde -isminden de *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye* anlaşılacağı üzere- genel itibariyle son peygamberin hayatının baştan sona hatta ondan sonra da belli bir rasyonel çizgi takip ettiği hususu ön planda tutulmaktadır. Düşünürümüz örneğin son peygamberin soyunun yüksek olmasını, insanların onu yüceltmesi ve bu peygamberin getirdiği öğretileri kolayca kabul edip etmemeye bir gerekçe olarak göstermektedir. Peygamberin vatanı ile ilgili olarak da İbnü'n-Nefis, onun hayatını bütünüyle doğduğu yerde geçirmemesi gerektiğini söyler. Son peygamberden sonra nübüvvetin sona ereceği düşüncesini vurgulayarak, bu peygamberin dininin ve kendi büyüklüğünün insanlar yanında korunması gerektiğini öne çıkarır. Bundan dolayı bu peygamberin geride bıraktığı şeylerden daha fazla, onun şeriatının tedvin edilmesi ve onun sözlerinin ve yaşantısının kayıt altına alınmasıyla ilgili faaliyetlerin çoğalması gerektiğini ifade eder.²⁸

İbnü'n-Nefis son peygamberin unutulmaması için bunların gerekli olduğunu ifade ederken bu konuda şu hususa dikkatleri çeker: Son peygamberin büyüklüğünün muhafazası için onun kabrinin, doğduğu yerden başka bir yerde olması gerekir ki, insanlar başka beldelerden onun kabrine yolculuk yapsınlar. İşte bu yüzden onun kabrinin Mekke'den başka bir yerde olması gerekir. Buna gerekçe olarak İbnü'n-Nefis şu mantıkî açıklamayı yapar: Eğer son peygamberin kabri Mekke'de olsaydı, onun ziyareti Kâbe'yi ziyarete tabi olacağından, bir müddet sonra hacc sadece Kâbe'yi ziyaretle tamamlanır ve böylece peygamberin kabri unu-

²⁸ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 16.

tulur, bu da onun unutulmasına sebep olurdu. Son peygamberin kabrinin ve kendisinin unutulması, onun şeriatının geçersizliğini gerektirir.²⁹

İbnü'n-Nefis'in son peygamber hakkında bir başka aklîleştirme çalışması da onun çocukları hakkındadır. İbnü'n-Nefis'e göre, son peygamberin cinsel gücünün kuvvetli olmasından dolayı, onun çocuğunun olmaması düşünülemez. Ayrıca onun mizacının aşırılıklardan uzak olma özelliği de, çocuklarının sadece kız olmasını imkânsız kılmaktadır. Bu sebeplerden dolayı, son peygamberin hem erkek hem de kız çocuklarının olması gerekir. İbnü'n-Nefis'e göre, son peygamberin erkek çocuklarının ömürlerinin uzun olmaması gerekir. Düşünürümüz, geçmiş peygamberlerin çocuklarının peygamber olduğu gerçeğini göz önüne alarak, özellikle erkek çocuklarının yaşlarının nübüvvet yaşına (40 yaş) ulaşmaması gerektiğini düşünür. Eğer onlar bu yaşa ulaşırsa, çocukların peygamber olup olmayacağı bahisten uzak değildir. Bu peygamber son resul olduğuna göre, çocukların peygamber olması düşünülemez. Fakat onların peygamberlerin dışında olması da caiz değildir. Bu sebeplerden dolayı bu peygamberin erkek çocuklarının ömürlerinin uzun olmaması gerekir. Kız çocuklarının uzun ömürlü olmasının bir sakıncası yoktur. Çünkü kadından peygamber olmaz.³⁰

İbnü'n-Nefis'in son peygamberin özellikle çocukları hakkındaki rasyonelleştirme örneğindeki bazı yansımaları, reel hayatta görmekteyiz. Özellikle erkek çocukları üzerindeki vurgusu, bize son peygamberin damadı ve amcaoğlu Hz.Ali hakkındaki yanlış düşünce ve davranışları hatırlatmaktadır. Son peygamberin yakını olan bir kişinin, Hz.Ali, Şî'îlerin imam anlayışının bir neticesi olarak gereğinden fazla yüceltilip hatta onu peygamberle eşit görme -Gulât'ın Hz.Ali hakkındaki düşünceleri malumdur- gibi bir tutum sergilemeleri, son peygamberin erkek çocuklarının uzun ömürlü olduğu ve peygamberden sonra yaşadıkları farzedildiğinde, onlar hakkında Hz.Ali'ye gösterilen tutumdan daha fazlasının ortaya çıkması ihtimalden uzak olmasa gerektir. İbnü'n-Nefis vaki-

²⁹ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 16-17.

³⁰ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 23-24.

ayı bu gerçekleri de göz önünde bulundurarak açıklama yoluna gitmiştir ki, bizce bazı çıkarımları isabetli gözükmektedir. Ayrıca İbnü'n-Nefis, kadından peygamber olamayacağı görüşüyle, Mâtürîdî anlayışa yakın durduğunu göstermektedir.³¹

V. Peygamberin Retoriği

İbnü'n-Nefis, son peygamberin getirdiği mesajda, ilmî sorumlulukların (tekâlif-i ilmiyye) ne olduğunu açıklarken bu konuda peygamberin kullanması gereken üsluba da dikkatlerimizi çekmektedir. Ona göre son peygamber, insanların kolayca vakıf olamayacağı veya onların ancak zorlanarak düşünebilecekleri hususları onlara açıklamaz ve insanlara da bu gibi konuları bilmesi gerektiği gibi bir sorumluluk yüklemeyiz. İbnü'n-Nefis ifadelerini daha anlaşılır kılmak için konuyu örneklerle açıklar. Örneğin; 'Allah âlemin ne dışındadır, ne de içinde. O, cisim değildir ve duyular ile algılanamaz. Allah herhangi bir yönde de değildir, aynı zamanda buna bir hissî işaret de yoktur.'³² İbnü'n-Nefis, bu konuların ancak özel çalışma, araştırma yapan insanlar tarafından anlaşılabilirliğini ifade eder. Yani bu hususlar, insanların genelini ilgilendiren şeyler değildir. Düşünürümüz, peygamberin böyle bir üslup kullanıp, insanların da bunları anlamak için özel çalışma yapmaları durumunda, insanların kafalarının karışacağı ve peygamberin getirdiği şeyleri anlamak için daha fazla araştırma yapmaları gerekeceğini belirtir. Bunun sonucunda da, bu gibi araştırmaların, insanların günlük geçimlerini sağlamak için çalışmalarına engel olabileceği ve birtakım problemlere sebebiyet verebileceği ortaya çıkmaktadır.³³

İbnü'n-Nefis son peygamberin kullanması gereken üslubu, peygamberliğin gayesiyle ilişkilendirir. Eğer peygamber, toplumunun anlayamayacağı bir üslup kullanırsa, bu konu her şeyden önce peygamberin gön-

³¹ Eş'ariyye ve Zâhirîler'e göre kadından peygamber olabilirken, Mâtürîdî'lere göre peygamberlerin erkek olması şarttır. Çünkü peygamberin hak dine davet için insanlar arasına girip çıkması, mücadeleye girişmesi, ortaya atılması gerekir. Halbuki kadın yaratılış gereği buna yatkın değildir. Bk.: Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 111; Pezdevî, *a.g.e.*, s. 135.

³² İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 27.

³³ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 27; Krş.: İbn Sînâ, *Necât*, s. 305.

deriliş gayesine zıt bir durum oluşturur. Düşünürümüz, peygamberin muhatablarının eğitim seviyelerini dikkate alarak, Allah'ın Zatı, sıfatları gibi konuları müphem ve detaylı bir tarzda değil de, açık ve öz bir şekilde açıklaması gerektiğini, eğer açıklanması gereken bir husus varsa da, peygamberin onu açıklamayı ihmal etmesinin doğru olmayacağını belirtir.³⁴

İbnü'n-Nefis, son peygamberin üslubuyla ilgili olarak, toplumda üst düzeyde anlayışlı insanlar (havâs) olduğu gibi, bunların yanında anlama kapasitesi bakımından havâsdan daha aşağı seviyede bulunan (avâm) insanların olduğunu, peygamberin dikkate almasının gerekliliği üzerinde durur. Örneğin; peygamberin kullandığı detaylı ve sembolik ifadelerde, havâsın anlayacağı işaret ve remizler koymasının lüzumunu, fakat avâm için ise sözün zâhiriyle yetinilmesi gerektiğini vurgular.³⁵

252
OMÜİFD

İbnü'n-Nefis bu görüşleriyle, İslâm Filozoflarının sistemini takip eder. İslâm düşünce geleneğinde gerek felsefî gerekse dinî sebeplerle bazı hakikatlerin bilgi ve kültür seviyesi düşük olan halka açıklanıp açıklanmaması gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu yüzden de bazı düşünürler, sembolik ifadelerin ve metaforların fazlaca yer aldığı hikâye ve felsefî roman yazarak fikirlerini açıklama yoluna gitmişlerdir.

Dinî ve felsefî hakikatlerin anlaşılmasında düşünürlerin insanları farklı kategorilere ayırdığı bilinmektedir. Bunlara geçmeden önce, böyle bir kategorizeleştirmenin altında yatan sebeplere kısaca temas etmek istiyoruz: Bu sebeplerin başında, insanların bilgi ve görgü seviyelerinin farklı olması gelmektedir. Ayrıca zekâ ve kabiliyetlerin her bireyde farklı tezahür etmesi, hakikatleri anlamada da eşitliğin olmadığını göstermektedir. Düşünürlere göre, Kur'an'ın da metafizik hakikatleri anlatmada

³⁴ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 27.

³⁵ İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 27.

insanların kabiliyetlerini dikkate aldığı anlayışı onları bu yönde bir sınıflandırmaya iten sebeplerin başında gelmektedir.³⁶

İslâm felsefesinde insanları havâs-avâm gibi ayırma tabi tutan ve bunun doğal sonucu olarak da, her gruba yönelik farklı bir dil kullanma gerektiği düşüncesi, İhvân-ı Safâ'dan itibaren kullanılmaktadır. İhvân, insanın görünen beden ile görünmeyen nefisten meydana geldiğinden hareketle, dini hükümleri de bununla doğru orantılı olarak *zâhir* (*exoteric*) ve *bâtın* (*esoteric*) şeklinde ikiye ayırmıştır. Zâhir, organlarla yapılan namaz, oruç, zekat, tesbih, tehlil ... gibi ibadetler. Bâtın ise; kalpte gizli olan inançlar olup, bunlar ilimde ve hükümlerinde derinleşmek, tefsir, tenzîl, te'vîl, muhkem ve müteşebihâtı araştırmak gibi dinde asıl olan hükümlerdir. İhvân'ın Kur'an'ı da bu anlayışları doğrultusunda yorumlamaları onların önemli vasıflarındandır.³⁷

İhvân-ı Safâ'ya göre insanlar, dini anlama ve yaşama yönünden de üç gruba ayrılır: Birinci grup; dinin zâhiriyle yetinenler. Bu insanlar peygamberi ve onun getirdiklerini tasdik edip, güçleri yettiği kadar onunla amel edenlerdir. İhvân bu gruba kadın ve çocukları da dâhil eder. İkincisi; ilk gruba nazaran din ilimlerinde nispeten derinleşmiş olanlardır. Bunlar şeriatın zâhiriyle amel edip, bânınını da kabul ederler. Yani, bu gruptakiler Kur'an'ın tefsirini okurlar, te'vîl, muhkem ve müteşebihâtı öğrenmeye çalışırlar. Üçüncü ve son grup ise, İhvân'ın en çok değer verdiği havâs grubudur. Bunlar, ilim ve amele sahip olan az sayıda kimseler olup, dinin sırlarına vakıf, eşyanın hakikatine ermiş, hikmette derinleşmiş, ilimde râsih olanlardır. İhvân'a göre, Kur'an'da geçen dini hakikatlerin çoğu, perde ardında sembollerin bulunduğu sırlardır. Bunların hakikatini sadece Allah ve ilimde derinleşmiş olan bu üçüncü gruptaki insanlar bilebilir.³⁸

³⁶ Kılıç, Cevdet, "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları," *F.Ü.İ.F.D.*, sayı: 5 (2000), ss. 117-135.

³⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvân-i Safâ ve hullânî'l-vefâ*, (tash.: Hayreddin Ziriklî), el-Matba'atü'l-Arabiyye, I-IV, Mısır 1345/1928, c. IV, s. 46-47.

³⁸ İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, c. IV, s. 46-48; Ayrıca bk.: Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ" md., *D.İ.A.*, c. XXII, İstanbul 2000, s. 5; Burada İhvân, Âl-i 'İmrân, 3/7. ayetine telmihte bulunmaktadır.

Büyük İslâm filozofu Fârâbî de, zâhirî ilimlerden daha ziyade bâtinî ilimlere taraftar olmuş, felsefenin avâmdan ve ehil olmayanlardan uzak tutulmasını ve onların eline geçmemesi gerektiğini savunmuştur. Fârâbî, dinin sembolik bir karakteri olduğunu söyler ve vahyi akıl ile açıklamak ister. Bundaki amacı ise; doğru anlaşılan din ile gerçek felsefenin bir çatışma halinde olmadığını ortaya koymaktır.³⁹

Fârâbî, felsefe ile dinin konularının paralelliğini ortaya koyarak insanların bunları anlaması için havâs ve avâm ayırımı yapmanın gerekliliği üzerinde durur. Ona göre avâm; tecrübe edilmemiş genel kanaate uygun olan şeylerle yetinen veya yetindirmeleri gereken sınıftır. Havâs ise; nazari bilgilerin hiç birinde kendilerini denememiş genel görüşlerle sınırlandırmayan, inandıkları ve bildikleri şeylere inceleme ve araştırma sonucu ulaşan gruptur. Fârâbî'ye göre bu iki gruba bir şeyi kavratmanın iki yolu vardır. Avâm için, ikna etme ve hayal gücü ile nesnelerin örneklerini temsil etmeye dayanan yöntemlerdir ki, buna *ikna yöntemi* denir. Havâs için ise, varlıkların mahiyetinin akıl tarafından kavranması, ya da ona uygun bir örnek yoluyla hayal edilebilmesidir (bu da sembolik anlatımla olur), buna da *burhan yöntemi* denir.⁴⁰

İbn Sînâ da herkesin anlayabilmesi için dinî hakikatlerin anlatımında sembolik ifadelerin kullanılması gerektiğini savunur. Ona göre, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, ahiret hayatı gibi konuları peygamber, insanların akıl seviyelerine göre anlatması ve öğretmesi gerekir. İbn Sînâ'nın özellikle peygamberin insanlara dinin mesajlarını aktarmada nasıl bir metot takip etmesi gerektiği konusundaki görüşleriyle, İbnü'n-Nefis'in bu konudaki düşünceleri benzerlik taşımaktadır. İbn Sînâ'ya göre peygamber, Allah'ı tanıtır. O'na itaat etmenin mutluluk ve saadet, isyan etmenin de mutsuzluk getireceğini öğretir. Fakat sıradan insanların (avâm) ebedî mutluluğun ne anlama geldiğini kavrayabilmeleri için, peygamberin bunu halkın anlayacağı şekilde anlatması gerekir. Çünkü peygamberler

³⁹ Fârâbî, *Kitâbü tahsîlî's-sa'âde*, (haz.: Ali Ebû Mülhim), Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, I. Baskı, Beyrut 1995, s. 89-92.

⁴⁰ Fârâbî, *Tahsîl*, s. 83-85.

bütün insanlara hitab ettikleri için bilgi ve düşüncelerini semboller ve îmâlarla ifade etmelidirler. Buna sebep olarak İbn Sînâ, halkın (avâm) hakikatleri, bir ilim adamı gibi araştırmaya vaktinin olmadığı, ona zaman ayırdığı takdirde de günlük işlerini yapamayacakları yahut hakikatler tüm açıklığıyla anlatıldığında onların kafasında şüphe ve karışıklıkların meydana geleceği gibi nedenler gösterir.⁴¹

İbn Sînâ'nın ifade ettiği sembolik ifade ve metaforlar, ona göre, dinin belirleyici özelliklerindedir. Metafizik gerçekleri başka türlü anlatmak da mümkün değildir. Örneğin Allah'ın varlığı, mahiyeti, nefsin ölümden sonraki halleriyle ilgili bilgiler herkesin anlayabileceği biçimde sunulur. Nitekim ölümden sonraki hayatın mutluluğu veya mutsuzluğu maddi ve duysal olarak düşünen avâmın bu anlayışını bütünüyle kaldırmak gerekli olmadığı gibi mümkün de değildir. Peygamberler sevapla iyiliğe teşvik, günah ve ceza ile kötülükten sakındırmak için, ahiret hayatına ait ödül veya cezanın duysal haz ve elemeler şeklinde olacağını söyleme gereğini duymaktadırlar. Bu olmadığı takdirde insanlar, cisimsiz ve bedensiz bir nefsin haz ve elem duymadaki durumunu kavrayamayacaktır. İbn Sînâ, Kur'an'da "*Cennet'te korku ve hüznün olmayacağı*" (Bakara, 2/62), "*Hüsrana uğrayanlardır...*" (Bakara, 2/27-64), tarzındaki nefse özgü duruma işaret eden ayetler olduğu gibi, "*iri gözlü huriler*"⁴², "*içinden ırmaklar akan cennetler, meyveler, atlas ve ipekten yataklar*"⁴³ şeklinde insanların hislerine hitab eden ayetlerin de varlığının sebebinin, insanları iyiliğe yönlendirme, kötülükten sakındırma olduğunu ve insanda beklenen değişiklikler gerçekleşebilmesi için bunların olması gerektiğini belirtir.⁴⁴

İnsanların tamamının hakikatleri aynı şekilde anlamadığını ifade ederek, *İlcâmü'l-avâm 'an ilmi'l-keîâm ve el-madnûn bihî alâ ğayri ehlihî* adlı iki eser kaleme alan Gazzâlî, bu eserlerde kelâmî ve felsefî tartışmaların

⁴¹ İbn Sînâ, *er-Risâle fî isbâtü'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihîm, Tis'u resâil fî'l-hikmeti ve't-tabî'iyât'* adlı eserin içinde, nşr.: Dâru'l-Arab, 2. Baskı, Kâhire ts., s. 127-132; a.m.f., *Necât*, s. 305.

⁴² Sâffât, 37/ 48; Duhân, 44/54.

⁴³ Kehf, 18/31; Ayrıca bkz.: Tâhâ, 20/76; Hâcc, 22/23.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Necât*, s. 305-308; Ayrıca bk: Kılıç, Cevdet, *a.g.m.*, s. 117-135.

avâmdan uzak tutulması uyarısında bulunmuştur. Örneğin Gazzâlî, *İlcâm*'da bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: "*Hak Ta'âlâ kullarına delile dayanmak suretiyle iman teklif etmemiştir. Onları mutlak iman ile sorumlu kılmıştır. Bu noktada Hz.Peygamber'den tevâtür yoluyla gelmiş olan, köylü, göçebe, bedevi Araplara söylediği sözlerden; onlara iman ve İslâm'ı arz ve teklif edişinden ve onların da kabul ile develerinin, hayvanlarının yanına dönmelerinden kat'i surette bilinmiş ve anlaşılmıştır. Çünkü Arabın avâmından bir çoğu, iman edilecek esasların mahiyetleri üzerinde düşünmek, ispat delillerini kullanmak ve tahkikine girişmek ile, kısacası istidlâlî iman ile mükellef tutulsalardı, onlar buna çok zaman bulamayacaklar ve sonuçta bu hakikatleri bilip, idrak edemeyeceklerdi.*"⁴⁵ bu ve benzeri görüşleri eserlerinin birçok yerinde dile getiren Gazzâlî, insanların kapasiteleri göz önünde bulundurularak yerine getirilen anlatımların daha faydalı ve tesirli olacağına dikkatleri çekmektedir.

256
OMÜİFD

Dinî hakikatlerin anlaşılmasında ve anlatılmasında İbn Rüşd'ün de insanları genel olarak *avâm* ve *havâs* diye iki gruba ayırdığını görmekteyiz. *Faslu'l-makâl* adlı eserinde İbn Rüşd özetle şunları ifade eder: O, insanların bazısının retorik dilinden daha iyi anlayacağını, bazısının da diyalektik üslubuyla meseleleri daha iyi kavrayacağını söyler. Dinimiz İslâm'ın retorik, diyalektik ve demonstrative dilini de insanlara kullanmayı tavsiye ettiğini belirten İbn Rüşd, inatçı ve inkârcıların haricinde, bunları kullanmaktan hiç kimsenin muaf tutulamayacağını belirtir. İşte bu gayeyle peygamberin getirdiği dinin mesajları, bütün bunları kapsamaktadır. Zaten Kur'an'ın "*Onları Rabbi'nin yoluna, hikmetle, güzel öğütle davet et. Onlara en güzel bir şekilde anlat (cedel).*"⁴⁶ ayeti de bunu bize açıkça anlatmaktadır. Eğer bu üç yolla da Allah'ı kavrayamayacak düzeyde

⁴⁵ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-keâm, Mecmû'atü'r-resâilü'l-İmâm Gazzâlî'* adlı eser içinde, (nşr.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), I-V, Bir cilt halinde, (4. Baskı), Beyrut 2006, s. 82.

⁴⁶ İsrâ, 16/ 125.

idrak seviyesi zayıf insanlar varsa, İbn Rüşd bunların sadece Allah'a iman etmekle sorumlu tutulabileceğini belirtmektedir.⁴⁷

İbn Rüşd burhân metodunun filozofların, cedelin kelimcilerin ve hitâb metodunun da sıradan insanlar denilen avâmın metodu olduğunu ifade eder. Ona göre halk (avâm) tahayyül ehli olup, görüneni algılanabilenle karşılaştırarak anlayabilir. İbn Rüşd, hitâbî sözlerin sıradan insanlara, dinî anlatım metodu olmasına rağmen, daha fazlasına güç yetiremeyen cumhura ve halk kesimine, sadece farz olan nass'ları zâhirî (exoteric) manalarıyla anlamlarının yeterli olacağını belirtir. Avâmın kavrayamayacağı şeyleri onlar için yazmak caiz değildir. İbn Rüşd meselenin önemine dikkat çekmek için, sıradan insanlara te'vili caiz görenlerin insanları ifsâd edeceğini ve halkı şeriaten geri çevirenin, saptırmanın da kâfir olacağını ifade etmiştir.⁴⁸

İbnü'n-Nefis de İbn Sînâ gibi me'âd'la ilgili konuları peygamberin insanların anlayabilecekleri şekilde anlatması gerektiğini söyler. İbnü'n-Nefis peygamberin gelecek hayatı, sadece ruhanî yanlarıyla açıklamaması gereği üzerinde durur. Çünkü ona göre insanların çoğunun zihni, bedenî olmayan lezzet ve elemeleri idrak edemez. Bunu düşünürümüz şöyle bir örnekle açıklar:

Eğer sıradan birine denilse; sen ibadetleri gereği gibi yaptın, yasaklanan zevklerden kaçındın ve insanlara adaletle davrandın. Bundan dolayı Allah seni yemenin, içmenin, cinsel isteğin, giyinmenin, uykunun olmadığı bir âleme gönderecek ve orada devamlı O'nu tesbih ve takdis edeceksin, bununla birlikte yaptıklarının karşılığını almayacaksın ve başka bir konuma da getirilmeyeceksin. Bu sıradan adam, kendisine verilecek olan bu zevkleri (mutlulukları) kaybetmek isteyebilir. Fakat o insana, sen dediğimiz şeyleri yaptığında, lezzetli yiyeceklerin, son derece güzel kadınların, şaraptan ve baldan ırmakların ve benzeri

⁴⁷ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Kitâbu faslu'l-makâl ve takrîri mâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, (haz.: Alber Nasrî Nâdir), Dâru'l-Meşrik, (2. Baskı), Beyrut 1968, s. 35; Ayrıca bk.: a.mlf., *el-Keşf an menâhici'l-edille fi'l-akâidi'l-mille*, (nşr.: Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut 2001, s. 102.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 48; Ayrıca bk.: Kılıç, Cevdet, *a.g.m.*, s. 117-135.

şeylerin bulunduğu bir yere götürüleceksin denilse, o sıradan insanın meseleye bakış açısı farklı olur.⁴⁹

İbnü'n-Nefis peygamberin gelecek hayata dair açıklamalarının sadece ruhanî olmaması gerektiği üzerinde dururken düşünürümüz, mesele- nin yalnızca bedenî olarak açıklanmasını da uygun görmemektedir. Çünkü İbnü'n-Nefis'e göre ruhsuz beden, insanlar için malumdur ki, odun gibi herhangi bir şey hissedememesi anlamına gelmektedir. Bundan do- layı bu insanın ne acıyı ne de lezzeti farketmesi, hatta ne de mutluluk ve mutsuzluğu anlaması da söz konusu olamaz. Böyle bir kişi için gelecek hayat boş ve anlamsız olmaktadır. O halde İbnü'n-Nefis'e göre peygam- berin, beden ve ruhtan oluşan bir gelecek hayatı temsil etmesi gerekme- ktir.⁵⁰

Görüldüğü üzere düşünürümüz, peygamberin hakikatleri insanlara anlatırken, göz önünde bulundurması gereken hususlar -özellikle Al- lah'ın Zâtı ve sıfatları, ahiret ve onunlu ilgili konuları nasıl anlatacağı- hakkında görüşleriyle İbn Sînâ'nın fikirleri uyum içindedir. Fakat İb- nü'n-Nefis'in, peygamberin bu konular hakkındaki üslubuyla ilgili ge- rekçeleri Fârâbî ve İbn Sînâ ile benzer olsa da, onların ahiret hayatıyla ilgili -özellikle yeniden diriliş meselesinde-düşüncelerinin farklı olduğu- nu müşahede etmekteyiz. Bu konu, makalenin ana teması olan nübüvvet konusuyla doğrudan ilgili olmadığından meseleye sadece değinmekle yetineceğiz. İbnü'n-Nefis, ahiret hayatının hem beden hem de ruhen ol- duğu üzerinde dururken, İbn Sînâ gibi İslam filozofları ise ahirette kişinin mutluluk ve mutsuzluğu ruhen tadacağı şeklinde görüş beyan etmişler- dir.

İbn Tufeyl de teolojik/felsefi romanı *Hayy b. Yakzân'* da muhkem- müteşabih, zâhir-bâtın gibi konulara değinmektedir. Hayy arkadaşı Asâl'dan Tanrı'nın elçisiyle birlikte o elçinin getirdiği şeyleri öğrendikten sonra, şu sorulara cevap aramaya başlar: Tanrı elçisi, ahiretle ilgili açık- lamalarında neden simgesel bir dil kullanmış ve onların gerçekliğini açık-

⁴⁹ İbnü'n-Nefis, *er-Risâle*, s. 28.

⁵⁰ *A.g.e.*, s. 28.

ça göstermekten neden sakınmıştı. İbn Tufeyl'e göre bunun cevabı, insanlara bu gibi konuların somutlaştırılması, onların Tanrı'ya atfedilemeyecek şeylere inanmak gibi bir tehlikeye düşmelerine neden olabilir, ceza ve mükâfat hakkında da gerçek dışı bir inancın doğmasına yol açabilir, şeklindedir.⁵¹

Kısaca İbn Tufeyl, Peygamberin tebliğini ve usulünü, bazı şeyleri halka göre açıklamada bazı hikmetlerin olduğunu, özellikle Allah'ın ölçisinin sıradan kitlelere (avam) hakikati saf haliyle anlatmak yerine, hissî âlemlere ait sembollere müracaat edişinin toplum açısından daha anlamlı ve pratikte daha işlevsel olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre avâm için bundan başka kurtuluş yolu yoktur. Eğer hakikat onlara saf olarak sunulursa, onların kafaları karışabilir ve bunun sonucu da kötü olabilir.⁵²

İbn Tufeyl de önceki düşünürlerin görüşlerini benimseyerek, hakikatlerin anlatılması için en iyi yolun mecazî anlatım tarzı olduğunu kabul eder. Hakikati saf haliyle ancak havâs anlayabilmektedir. Avamın hakikatleri anlayabilmesi için onlara sembolik ifadeler kullanılması gerekir. Zaten peygamber de bunu gereği gibi yerine getirmiştir. İnsanların kavrama yetisini dikkate alarak tebliğde bulunan peygamberlerin bu metodları, onları bu konuda başarıya götüren en önemli etkenlerden biridir.

⁵¹ İbn Tufeyl, *Kitâbü esrâri'l-hikmeti'l-meşrîkiyye&Risâletü Hayy b. Yakzân*, s. 73-74. Bu konuda ayrıca bk.: Cragg, Kenneth, *The Mind Of the Quran*, London 1973, s. 49-50.

⁵² İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 75-78; Görüldüğü üzere Hayy, İbn Tufeyl için saf, soyut bir idealdir. Asâl'in tecrübesi, İbn Tufeyl'in düşüncesinde olduğu gibi, toplumun dini geleneğinde temeli atılmıştır. Hakikatin din üzerinden yapılan tarifleri, her ne kadar sembolik de olsa, Hayy'nın tecrübesinde hiç bir şeyi yalanlamamıştır. Bununla birlikte Asâl, herkese açık bir seçenek olmamasına rağmen, inziva düşüncesi, yalnız başına onun manevi yolculuğunu tamamlamaya iten bir saiktir. Ayrıca bu durum, Tanrı'nın emirlerinin zahmetine ve lezzetine tahammül etmek için, kendi kendini yok etme (fena) riskine daha az sahiptir. Bunun için Asâl, dindar bir elit için metafordur. Salamân ise samimi inananların genelini temsil etmektedir. O minnetle, Tanrı ve peygamberini kabul eder ve sadakat içinde de O'nun emirlerini yerine getirir. Gelecek hayatta da kurtulmayı ümit etmekten hoşnut olmaktadır. Asâl ve Salamân, İbn Tufeyl'in yapmadığı gibi, dini tecrübenin her çeşidini ayrıntılarıyla ortaya koymazlar. Aslında İbn Tufeyl'in hikâyesinde çizilen bu karakterler, insan ruhunun imkânı hakkındadır. İslâm geleneğinde sūfinin geçtiği aşamalar burada verilmeye çalışılmıştır. Bk.: Waines, David, *An Introduction to Islâm*, New York 1998, s. 135.

Düşünürlerin hakikatlerin insanlara aktarılmasında avâm-havâs ayrımını yapması, toplumun mesajlardan en üst düzeyde faydalanabilmesi amacına yöneliktir. Aksine böyle bir sınıflandırma, insanları ayırıştırıcı bir yaklaşım değildir. Âlimler, bu şekildeki bir kategorizeleştirme yönteminin, eşyanın hakikatinin daha iyi anlaşılması için, Kur'an'ın da kullandığı bir metod olduğunu ileri sürerek bu konudaki görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Avâm-havâs ayrımı dikkate alınarak yapılan açıklamaların ne kadar doğru bir usûl olduğu, pratik hayatta toplumun gösterdiği pozitif veya negatif etkiden de anlaşılmaktadır. Düşünürümüz İbnü'n-Nefis de peygamberin getirdiği mesajların bir kısmının zâhirî, diğer kısmının da bâtnî olduğunu belirterek, bunların dikkate alınması gerektiği üzerinde durmuştur. Böylece akıllı ve aklını kullanan kimseler, kapalı ifadeler üzerinde düşünüp, gerçek bilginin üst mertebelerine ulaşabilsinler.⁵³

260 Sonuç

OMÜİFD

İslam düşünce mirasına, her alanda eser vermiş düşünürlerin belirli bir oranda katkıları olmuştur. Bu katkıyı yapan alimlerden birisi de hiç şüphesiz İbnü'n-Nefis'tir. Onun tıp ve diğer sahaların yanında kelim-felsefe alanında yazdığı *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye (Fâzıl b. Nâttık)* adlı risalesi, İslam'ın temel prensiplerini farklı açılardan yorumlayan ve bunu okuyucuya roman türü içinde takdim eden değerli bir eserdir. Hacim olarak küçük fakat içerik olarak hayli zengin olan bu risalenin ilahiyat alanında İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakkân* adlı eserleri kadar tanınması öncelikli bir aciliyet arz etmektedir. İbnü'n-Nefis'in nü-

⁵³ İbnü'n-Nefis'in üzerinde durduğu bu hususla ilgili olarak İbn Sînâ da Âl-i 'İmrân suresi 7. ayetini: "..... Bu Kitabın ayetlerinin bir kısmının anlamı açıktır (muhkemdir) ki bunlar Kitabın ana esaslarını teşkil eder. Diğer bir kısmının anlamı da kapalıdır(müteşabihdir). Kalpleri sapmaya meyilli olanlar, fitne çıkarmak ve yanlış yorumlar yapmak için özellikle müteşabih ayetlerle meşgul olurlar. Oysa onların yorumlarını, sadece Allah ve "Biz bu ayetlere inanıyoruz, hepsi Rabbimizden gelmiştir" diyen, ilimde ileri dereceye ulaşan alimler bilir. Gerçekten de bunları sadece akl-ı selim/sağduyu sahipleri düşünüp anlayabilir." tefsir ederken, bu konudaki görüşleriyle de İbnü'n-Nefis'e öncülük ettiği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk.: Corbin, Henry, *Avicenna And The Visionary Recital*, (İngilizceye çev.: Willard R. Trask), Princeton University Press, New Jersey 1990, s. 314-318.

büvvet konusunu -belli konu başlıklarında- yukarıda bahsedilen risalesi bağlamında ele aldığımız bu makale, onun meseleyi diğer düşünürlerden farklı olarak işlediğini göstermektedir. Özellikle son peygamber üzerinden temellendirmeye çalıştığı risâlet ve ona bağlı konuları rasyonelleştirme mantığı içinde değerlendirmesi, İbnü'n-Nefis'e has bir özellik olsa gerek. Herhangi bir mezhep taassubu ve endişesi taşımadan görüşlerini öne sürmesi onun başka bir farklı özelliğidir. İbnü'n-Nefis, yerine göre İmam Matürîdî'nin yerine göre de İbn Sînâ'nın görüşleri paralelinde fikirler serdeden bir düşünür portresi çizerek düşünce geleneğimizde kendine özgü bir yorum ortaya koymuştur. Son peygamberin hayatı, getirdiği din, bu dinin mesajları hakkında ve ümmet-i Muhammed'in (s.) yaşayacağı şeylerin belli bir mantıklı bütünlük oluşturduğunu ve bunların bir rasyonal izahının olduğunu öne çıkarmaktadır. İbnü'n-Nefis'in nübüvvetin gerekliliği konusunda hem Mâtürîdî hem de İbn Sînâ'nın argümanlarını kullanarak kendi görüşlerini belirtmektedir. Özellikle Allah'ın peygamber gönderme hakkında "aslah" anlayışını ima ederek bu konuda Mutezile ile de benzer görüşleri paylaştığını göstermektedir. Yine İbnü'n-Nefis'in nübüvvetin gayesinin tek bir peygamberle değil de, peygamberler silsilesi içinde daha anlaşılır olduğuna dair görüşü de onun Muhammed Abduh'tan yüzyıllar öncesinde bu düşüncenin temellerini ortaya koyduğunu göstermektedir. İbnü'n-Nefis'in bu ve benzeri konulardaki mantıksal çıkarımlarını, sadece nübüvvet meselesinde değil, beden-nefs-ruh ilişkisi, ahiret ve ahvali gibi diğer konularda da görmek mümkündür.

Kaynakça:

- Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, (nşr.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 1406/1986.
- Corbin, Henry, *Avicenna And The Visionary Recital*, (İngilizceye çev.: Willard R. Trask), Princeton University Press, New Jersey 1990.
- Cragg, Kenneth, *The Mind Of the Quran*, London 1973.
- Dede, Münir, "Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar", *A.Ü. İ. F. D.*, c. 40, Ankara 1999.
- Fârâbî, *Kitâbü tahsîli's-sa'âde*, (haz.: Ali Ebû Mülhim), Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, I. Baskı, Beyrut 1995.
- _____ *el-Medînetü'l-fâzıla*, (çev.: Nafiz Danışman), MEB. yay., İstanbul 1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-keîâm, Mecmû'atü'r-resâilü'l-İmâm Gazzâlî'* adlı eser içinde, (nşr.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), I-V, Bir cilt halinde, (4. Baskı), Beyrut 2006.

Işık, Kemal, *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet yay., Ankara 1980.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, (haz.: Ahmed ez-Zu 'bî), Şeriketü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, (tahk.: Muhammed İbrahim Nusayr-Abdurrahman 'Umeyra), Dâru'l-Ciyîl, 2. Baskı, I-V, Beyrut 1416/1996.

İbnü'n-Nefis, Ebû'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, (nşr.: Max Meyerhof- Joseph Schacht), Oxford 1968; İngilizce çevirisi *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis* (ed. ve çev.: Max Meyerhof-Joseph Schacht), Oxford University Press, Oxford 1968.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Kitâbu faslu'l-makâl ve takrîri mâ beyne's-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, (haz.: Alber Nasrî Nâdir), Dâru'l-Meşrik, (2. Baskı), Beyrut 1968.

262

_____ *el-Keşf an menâhici'l-edille fi'l-akâidi'l-mille*, (nşr.: Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut 2001.

OMÜİFD

İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, (Tûsî şerhi ile birlikte), (tahk.: Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, I-IV, Mısır 1960.

_____ *Kitâbu's-şifâ-Metafizik (İlahiyyat)*, (çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera yay., I-II, İstanbul 2005.

_____ *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyyi ve'l-ilâhiyye*, (nşr.: Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî), II. Baskı, Mısır ts.

_____ *er-Risâle fi isbâtü'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim*, Tis'u resâil fi'l-hikmeti ve't-tabî'iyyât' adlı eserin içinde, nşr.: Dâru'l-Arab, 2. Baskı, Kâhire ts.

İbn Tufeyl, Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysî, *Kitâbü esrâri'l-hikmeti'l-meşrikiyye & Risâletü Hayy b. Yakzân*, Basım yeri yok 1327/1909.

İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvân-i Safâ ve hullâni'l-vefâ*, (tash.: Hayreddîn Ziriklî), el-Matba'atü'l-Arabiyye, I-IV, Mısır 1345/1928.

İşcan, Mehmet Zeki, "Muhammed Abdul'ın Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, Erzurum 2006, ss. 27-65.

Kahya, Esin, "İbnü'n-nefis" md., *D.İ.A.*, c.XXI, İstanbul 2000, ss.173-176.

Kılıç, Cevdet, "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları," *F.Ü.İ.F.D.*, sayı: 5 (2000), ss. 117-135.

- Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Malezya 2006.
- Pezdevî, Ebul Yüsr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn, Ehli Sünnet Akaidi*, (çev.: Şerafeddin Gölcük), Kayıhan yay., İstanbul 1994.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Nübüvvât ve mâ yeteallaku bihâ*, (tahk.: Ahmed Hicâzî es-Sakâ), Dâru'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kâhire 1407/1986.
- Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, (*Matiüri-diyye Akaidi*, çev.: Bekir Topaloğlu), DİB yay., Ankara 1998.
- Sübki, Tâcüddîn, *Tabakâtü 'ş-şâfiyyeti 'l-kübrâ*, Beyrut 1999.
- Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ" md., *D.İ.A.*, c. XXII, İstanbul 2000, ss. 1-6.
- Waines, David, *An Introduction to Islâm*, New York 1998.
- Walker, Paul E., "Philosophy of Religion in al-Fârâbî, Ibn Sina and Ibn Tufayl", s. 90, *Reason and Inspiration in Islam* adlı eserin içinde, ed.: Todd Lawson, New York 2005.
- Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 2000.
- Zirikli, Hayreddin, *el-Alâm*, Beyrut 1992.



