

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**OLAĞANDIŞI DÖNEMLERDE
AHLAK VE VİCDAN EKSENİNDE DEĞİŞİM,
SÜREKLİLİK VE SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK**

- Cilt II -



TİMAV
TÜRKİYE İMAM HATİPLERİ VAKFI

TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI YAYINLARI

Yayın No: 19

Kongre / Sempozyum / Toplantı: 6

DİNİ ARAŞTIRMALAR VE İNSAN

ISBN : 978-605-69628-6-8 (Takım)

ISBN : 978-605-69628-7-5 (1. Cilt)

ISBN : 978-605-69628-8-2 (2. Cilt)

Genel Yayın Yönetmeni: Muhammet Aydoğdu

Dizgi ve Redakte Sorumlusu: Orhan İlhan

Alan Editörleri: - Şeyma Çiçek - Müslime Örekli - Yusuf Büyükyılmaz

Yabancı Dil Editörleri: Mahmut Toptaş - Muhammed Ali Söylemez

Kapak: Yasin Tan / markalog

Baskı/Cilt: SEBAT OFSET MATBAACILIK

Fevzi Çakmak Mh. Hacı Bayram Cd. No: 57

Tel: +90 332 342 0153 Karatay-KONYA

sebat@sebat.com - KTB.S.No: 46039

Basım Tarihi: ARALIK 2021

**OLAĞANDIŞI DÖNEMLERDE
AHLAK VE VİCDAN EKSENİNDE DEĞİŞİM,
SÜREKLİLİK VE SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK**

Editörler:

Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ

Arş. Gör. Sami BAYRAKCI



TİMAV
TÜRKİYE İMAM HATİPLERİ VAKFI

İÇİNDEKİLER

- II. CİLT -

ÂCURRÎ'NİN AHLÂKU'L-ULEMÂ'SINDA AHLÂKA İLİŞKİN DEĞERLENDİRMELER VE KÜTÜB-İ SİTTE'YE ZİYADE AHLAK HADİSLERİ	11
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ TAHA ÇELİK</i>	
AFÎFÜDDÎN TİLİMSÂNÎ'DE İNSANIN HİLÂFETİ.....	47
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ TUĞBA GÖRGÜN</i>	
DELEUZE'ÜN FARK FELSEFESİ ÇERÇEVESİNDE İBRAHİM B. EDHEM MENKİBELERİNİ YENİDEN OKUMAK	67
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ VEDAT TEZCAN</i>	
المعضلات الأخلاقية بين تأنيب الضمير والوازع الديني	85
<i>د. فاضل بونس حسين</i>	
VAROLUŞU KEŞFE KÜRESEL ÇAĞRI	118
<i>DR. KEMAL YAVUZ ATAMAN</i>	
QURANIC TEACHERS' EXPERIENCE OF INTEGRATION WITH PUBLIC EDUCATION IN NORTH WEST, NIGERIA: A NOTE ON METHODOLOGY AND SOURCES	141
<i>DR. NASİR M. BABA & NURA BAWA & ISAH BALA HOMAWA</i>	
DOĞAL AHLAK VE EVRENSEL AHLAKIN İMKÂNI.....	161
<i>DR. ŞEMSETTİN KARCI</i>	
KÜRESEL KAPITALİZM VE ETİK DEĞERLER EROZYONU	175
<i>DR. TUNAHAN DÜR</i>	
KAOS VE KRİZ DÖNEMİNDE İLMİ HAYAT “EBÛ DÂVÛD ES-SİCİSTÂNÎ ÖRNEĞİ”	189
<i>ÖĞR. GÖR. DR. KAHRAMAN BULGURCU</i>	
SÖZÜN DİNAMİZMİNİ YAZININ DURAĞANLIĞINI SAVUNAN GÖRÜŞ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER: ARAP DİLİ ÖRNEĞİ	207
<i>ÖĞR. GÖR. DR. MUHAMMED EFİL</i>	
GEÇMİŞTEN BUGÜNE REAKSİYONER BİR HAREKET OLARAK ÂRİF YABANCILAŞMASI	221
<i>ARŞ. GÖR. DR. BETÜL İZMİRLİ</i>	

**İBN CÜZEYY EL-GİRNÂTÎ'NİN KAVÂNÎNU'L-FIKHIYYE İSİMLİ
ESERİNDE FIKHÎ HÜKÜMLER İLE AHLAKÎ HÜKÜMLERİN
İÇİÇELİĞİ.....234**

ARŞ. GÖR. DR. FATMA HAZAR

**MİMARİ FONKSİYONLARI VE SAĞLIK HİZMETLERİ BAKIMINDAN
ANADOLU DÂRÜŞŞİFÂLARI.....247**

ARŞ. GÖR. DR. FATMA ŞEYMA BOYDAK & UZM. SÜMEYRA BOYDAK

**COVID-19 PANDEMİSİ SÜRECİNDE UZAKTAN EĞİTİM VE
İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNDE AKADEMİK
DÜRÜSTLÜK273**

ARŞ. GÖR. DR. İRFAN ERDOĞAN

**ENDÜLÜS “RECONQUISTA” HAREKETLERİ KARŞISINDA
ŞAİRLERİN TUTUMU: İSTİĞÂSE ŞİİRLERİ.....308**

ARŞ. GÖR. DR. MAHMUT ÜSTÜN

**HZ. ÖMER'İN HARAÇ KONUSUNDAKİ İÇTİHADİ BAĞLAMINDA
EKONOMİ AHLAK İLİŞKİSİ328**

ARŞ. GÖR. DR. ÖZNUR ÖZDEMİR

**SOSYAL MEDYADA DİN OLGUSU: SUNUM VE İÇERİK ÜZERİNE
BİR DEĞERLENDİRME344**

ARŞ. GÖR. ESRA ERMİŞ VURAL

**KRİZ DÖNEMİ HADİS ŞERHÇİLİĞİ (İBN MERZÛK EL-HAFÎD
ÖRNEĞİNDE).....362**

ARŞ. GÖR. FURKAN ÇAKIR

**MEKKÎ SÛRELERDE MÜŞRİKLERİN EKONOMİK KAYNAKLI
AHLÂKÎ ZAAFLARINA YÖNELİK ELEŞTİREL SÖYLEM373**

ARŞ. GÖR. HASAN KILIÇ

İBN HALDUN'DA UMRAN, AHLAK VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ402

ARŞ. GÖR. SEFA ALTAY

**KRİZ DÖNEMLERİNDE FIKIH: II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ İÇTİMA-İ
USUL-İ FIKIH SÖYLEMİ.....422**

ARŞ. GÖR. SÜLEYMAN ŞAHİN

**BAKARA SURESİ 155-157. AYETLER BAĞLAMINDA İMTİHANLAR
KARŞISINDA MÜMİNİN TUTUMU.....434**

ARŞ. GÖR. SÜMEYYE SAYÇIN

NAZAN BEKİROĞLU ROMANLARINDA DİN OLGUSU	455
<i>AYSUN KUTBAY</i>	
KAOS, KRİZ VE DÖNÜŞÜM DÖNEMİNDE AHLÂKIN SÜRDÜRÜLEBİLİRLİĞİ.....	475
<i>FATMA NUR BAHADIR</i>	
NURETTİN TOPÇU'DA AHLAK VE DEĞER	494
<i>ZEYNEP BELMEN</i>	

**ÂCURRÎ'NİN AHLÂKU'L-ULEMÂ'SINDA AHLÂKA İLİŞKİN
DEĞERLENDİRMELER VE KÜTÜB-İ SİTTE'YE ZİYADE AHLAK
HADİSLERİ**

Dr. Öğr. Üyesi Taha ÇELİK

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
celik.taha@hotmail.com

**EVALUATIONS ABOUT ETHICS IN AL-AJURRY'S AKHLAQ AL-'ULAMA
AND ETHICAL HADITHS IN ADDITION TO AL-KUTUB AL-SITTAH**

ABSTRACT

Abu Bakr al-Ajurri, who is mentioned as a credible hadith scholar in the works, is one of the important scholars of Baghdad in the fourth century of hijri. One of the most famous works of al-Ajurri, who has many books in the sciences of hadith and fiqh, is Akhlaq al-'Ulama, which constitutes our subject. There are more than a hundred hadiths in the work, and most of the narrations are hadiths that are not mentioned in al-Kutub al-Sittah. In the history of hadith, it was accepted as a measure in al-Kutub al-Sittah due to its reliability and fame. And it is necessary to examine the works in which the hadiths that are not found in these works on any subject are reported separately. In this context, the surplus narrations in al-Akhlaq al-'Ulama, which are the subject of the morality of scholars, were also touched upon, and these narrations were included in the published works in the following period. Another remarkable characteristic of al-Akhlaq al-'Ulama is that al-Ajurri did not only list the narrations in the work. He talked about the virtue of scholars, the benefits of sitting with them, and the need for scholars by the people, administrators and judges. In addition, he focused on issues such as the virtue of science, the literary debates and fatwa, the relations of scholars with the rulers and the public, the worship and responsibilities of scholars. In this paper, al-Ajurri's evaluations on morality will be discussed within the framework of these issues, and the authentic value of the narrations in the work will be determined and analyzed.

Keywords: Hadith, al-Ajurri, al-Akhlaq al-'Ulama, Ethics, Ethical Hadith.

1. GİRİŞ: ÂCURRÎ ve AHLÂKU'L-ULEMÂ

Ahlâku'l-ulemâ, IV. (X.) asır Bağdat'ının önemli muhaddislerinden Âcurrî'nin (360/970) alimlerin ahlakına ilişkin telif etmiş olduğu bir hadis eseridir. Ebu Bekr Muhammed b. Hüseyin el-Âcurrî, Bağdat'ın Âcûr bölgesinde doğmuş ve 330 yılına kadar burada yaşamıştır. İbn Ebî Dâvûd, Ebu Müslim el-Keccî, Ebu Şuayb el-Harrânî, Ahmed b. Yahya el-Hulvânî ve Cafer b. Muhammed el-Firyâbî gibi devrinin önemli muhaddislerinden ilim almıştır. 330 yılından önce Bağdat'ta hadis tahdis ettiği kaydedilen Âcurrî, bu tarihten sonra Mekke'ye gitmiş ve vefatına kadar orada kalmıştır. Ebu Nuaym el-İsfahânî, Ali b. Ahmed b. Ömer el-Mukrî, Mahmud b. Ömer el-Ukberî gibi birçok muhaddise hadis nakletmiştir. Talebelerinin hepsinin ondan Mekke'de hadis aldıkları belirtilmiştir. Kaynaklarda sika bir muhaddis olarak kaydedilen¹ Âcurrî'nin, ihlaslı, doğru sözlü, ilim ve amel sahibi ve sünnete tabi bir kimse olduğu bilinmektedir.² Velûd bir alim olan Âcurrî, Kur'an ve Sünnet etrafında şekillenen dini tasavvurun yerleşmesi ve İslam ahlakına uygun bir sosyal yapı teşekkül etmesi için gayret etmiş ve eserlerinin kahir ekseriyetini bu doğrultuda telif etmiştir. *Kitâbü's-Şerî'a*, *Kitâbü'r-Ru'ye*, *Kitâbü'l-Gurabâ*, *Erbeîn*, *Semânîn*, *Âdâbu'l-ulemâ*, *Mes'eletü't-tâifeyn*, *Teheccüd*,³ *Ahbâru Ömer b. Abdülaziz*, *Ahlâku hameleti'l-Kur'ân*, *et-Teferrüd ve'l-uzlet*, *Hüsnu'l-huluk*, *eş-Şübehât*, *Teğayyürü'l-ezmine*, *en-Nasîha*, *Tahrîmü'n-nerd*, *Farzu talebi'l-ilm*, *Mâ verade fî leyleti'n-nısf min Şa'bân*, *et-Tasdik bi'n-nazar illallah*, *Edebü'n-nüfûs*, *Ahlâku ehli'l-bir ve't-takvâ*, *Vusûlü'l-müşâtâkin*, *el-Fevâ'idü'l-muntehabe* gibi eserleri telif gayesini ortaya koymaktadır.⁴ Muhammed b. Ali es-Sûrî onun 360 yılında vefat ettiğini söylemiş ve bunu kabir taşında okuduğunu ifade etmiştir.⁵

Hadis, fıkıh ve İslam ahlakına dair çok sayıda telifi bulunan Âcurrî'nin en meşhur eserlerinden biri *Ahlâku'l-ulemâ*'dır. İbn Recep el-Hanbelî'nin (795/1393), bu hususta telif edilmiş en önemli kaynaklardan biri olduğunu ifade ettiği⁶ eser, rivayet dönemi mahsulüdür. *Kütüb-i sitte* müelliflerinin talebelerine talebelik eden Âcurrî, bu eserinde ahlak hadislerini toplamayı hedeflemiştir. "Ahlak hadisleri" tabiri oldukça geniş ve tanımlı zor bir kavramdır. İslam'da en geniş anlam dünyasına sahip kavramlardan biri ahlaktır. Bizatihi İslam'ın kendisi bütünüyle ahlak olarak tavsif edilmektedir.

¹ Sehave, *es-Sikât mimmen lem yekâ' fî'l-Kütübî's-sitte*, 8, 248.

² Zehebi, *Tezkiratu'l-huffâz*, 3, 99.

³ Zehebi, *Siyer*, 12, 211.

⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6, 97.

⁵ Hatib, *Tarihu Bağdat*, 3, 335; İbn Hallikan, *Vefeyât*, 4, 292; Safedî, *el-Vâfi*, 2, 276; Çeker, "Âcurrî", 1, 329.

⁶ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu hadisi mâ zi'bâni câ'iân*, 1, 61.

Rasulullah'ın (s) “*ahlakı tamamlamak üzere gönderildiğini*” ifade etmesi İslam-ahlak bütünlüğünü göstermesi açısından mühimdir. Bu zaviyeden bakıldığında oldukça geniş bir ahlak hadisleri literatürümüz vardır. Hadis eserlerinin iman, ilim, taharet, edeb, zühd ve rekâik gibi bölümlerinde ahlaka ilişkin ziyadesiyle rivayet yer aldığı gibi muhaddislerin telif etmiş olduğu müstakil ahlak eserleri de bulunmaktadır. Âcurrî de ilim taliplerinin ahlaki vasıflarla donanması gayesiyle *Ahlâku'l-ulemâ*'sını telif etmiştir.

Âcurrî eserde Kur'an ve sünnetten, mevkuf ve maktu rivayetlerden az da olsa sonraki dönem alimlerin kavillerinden edeb ve ahlaki vasıflara dair istinbatlarda bulunmuştur. Eser bu yönüyle dar bir çerçevede de olsa “fıkhu'l-hadis” özelliği göstermektedir. Zira Âcurrî, konuya ilişkin rivayetleri göz önünde bulundurarak ahlaki ilkeler ve asıllar tespit etmiş ve sonrasında istinbat mercii olarak rivayetlere işaret etmiştir. Konuları serdederken nasları hiyerarşik olarak sıralamıştır. Bu çerçevede öncelikle ilim ve alimlerle ilgili ayet-i kerimelerden örnekler vermiştir. Özellikle “*Hikmeti dilediğine verir*”⁷ ayeti yahut Hz. Lokman'a verilen hikmetten söz eden ayet gibi bazı kullara hikmetin verildiğini bildiren ayetleri zikretmiş bu hikmetin ilim, fıkıh ve akıl olarak anlaşıldığı hatta Hz. Lokman örneğinde “peygamberane basiret, nebevi çözümleme, geniş bakış” olarak algılandığına dair tabiin âlimlerinden nakillerde bulunmuştur. Eserde, rivayetlerde çizilen ahlaki vasıflara haiz bir alim profili çizmeye çalışan Âcurrî, dört bapta aşama aşama ahlaki prensipleri delilleriyle zikretmiştir. Alim olmadan önceki süreç, kişinin alim olarak anılmaya başlaması ve sonrasında karşılaşılması muhtemel riskler olmak üzere üç ana tema çerçevesinde konuyu serdetmiştir.

2. AHLÂKU'L-ULEMÂ'DA ULEMANIN AHLAKI

Âcurrî eserini dört ana bölüme ayırmış ve aşama aşama bir İslam âlimi profili çizmeye çalışmıştır. Eserin mukaddimesinde alimlerin, Allah Teala'nın seçkin kulları olduğu, onlara çok lütuflarda bulunulduğu ve halk için rahmet oldukları vb. alimlerin faziletlerini sıralayan Âcurrî, burada özellikle ayetlere yer vermiş sonrasında “*hikmet verilenler*” ve itaat edilmesi gereken “*ülû'l-emr/emir sahipleri*”ni alimler olarak tefsir eden sahabe ve tabiün kavillerini nakletmiştir.⁸

Eserin ilk babını yine alimlerin dünya ve ahiretteki faziletlerine ayıran müellif, ilimle iştigalin ibadetten çok daha hayırlı olduğunu, fıkıh/derin kavrayış sahibi olmanın Allah'ın bir rahmeti olduğunu, alimlerin halkın

⁷ Bakara, 2/269.

⁸ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 15-21.

hidayetne ve ilmin devamına en önemli vesile olduklarını, yerde ve gökte her şeyin onlar için istiğfar ettiklerini haber veren rivayetleri zikretmiş, ilimle iştigal etme, ilmi öğretme ve öğrenmenin fazileti ile ilgili çıkarımlarda bulunmuştur.⁹

İlim öğrenme gayretinde olanların vasıflarına tahsis ettiği ikinci bölümü altı alt başlıkta ele alan Âcurrî, ilim adamının tedris esnasındaki durumu, alimlerin meclislerine gidiş adabı, alimlerle birlikteliği, ilmî münazaraları, halkla ilişkileri ve nihayetinde Rabbine karşı sorumlulukları olmak üzere ilmî mesainin her aşamasını hadisler çerçevesinde işlemiştir. Âcurrî'ye göre "ilim tâlibi öncelikle ilmin farziyetinin ve gerekliliğinin bilincindedir. İlmî, ibadet için talep eder ve ilmî kazanımlarında ihlas üzeredir. Muvaffakiyetini Allah'ın bir lütfu olarak görür."¹⁰ İlim öğrenmeye giderken hilm ve rıfk sahibidir, vakarla yürür. Ağırbaşlılığı bırakmaz. Bazen yalnızlığı arzu eder ve Kur'an tilavetiyle meşgul olur, bazen zikir eder, bazen de Allah'ın nimetlerini kendine hatırlatıp şükreder. İştiklerinin, gördüklerinin, dilinin, nefsinin ve şeytanın şerrinden Allah'a sığınır. İlim yolunda kendisine eşlik edenler olursa ancak fayda göreceği kişilerle arkadaşlık eder. İlim talibinin üç çeşit arkadaşı olabilir:

- Kendisinden daha bilgilidir, ondan ilim öğrenir.
- Kendisine denk bir kimsedir, unutmaması gereken meseleleri onunla müzakere eder.
- Kendisi daha bilgilidir, ona ilim öğretir."¹¹

"İlim adamı, alimlerin meclislerinde bulunurken edep ve tevazuu elden bırakmaz. Sesini çok yükseltmez, ekseriyetle ilimle ilgili sorular sorar ve soru sorarken mütevazı olur. Sorularıyla onları sıkıştırmaya çalışmaz. Bilgi sahibi olduğunu gösterme çabasına girip de onlarla münazaraya girmez. Onlarla her münasebetinde saygı ve teenni ile hareket eder. Kendilerinden aldığı ilimden dolayı daima müteşekkirene bir hal üzere bulunur."¹²

İnsanlar arasında ilmiyle tanınmaya ve ilmine ihtiyaç duyulmaya başlarsa "alime de alim olmayana karşı da daima tevazuu kuşanır. Kendisine denk olana tevazu göstermesi kalplerdeki sevgisini artırır. Kendisinden alim olana tevazu göstermesi vaciptir bu ilmin alametidir. Kendisinden aşağı olana tevazu göstermesi ise hem Allah katında hem de erbabı arasında şerefini artırır. İlmîyle yöneticiler nezdinde yüksek makam sahibi olmaya

⁹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 22-46.

¹⁰ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 47.

¹¹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 48.

¹² Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 50.

asla gayret etmez. İlimin şerefini muhafaza eder. İlmine karşılık almaz. Kendisine danışana hüsnü mukabele gösterir, güzel ahlak sergiler ve daima sabır gösterir. Soru sorana sert davranıp azarlamaz, onu gerekli ilmi talep etmesi konusunda teşvik eder. Kendisine sorulana kitap, sünnet yahut icmadan cevap verir. Bilmediğine bilmiyorum der. Fitne çıkarmaktan çekinir. Bir hususta bildirdiği görüşe muhalif bir şey söylenir ve doğru olanın o olduğu ortaya çıkarsa o görüşü benimsemekte tereddüt etmez. Bidat ehliyle oturup kalkmaz, onlarla tartışmaya girmez. Kur'an'ı anlamak için, hadisleri kavramak için okur.”¹³

Âcurrî'nin bu bölümde yer verdiği önemli başlıklardan bir tanesi ilim adamının münazara esnasındaki vasıflarına tahsis ettiği bölümdür.¹⁴ Rivayetlerde tartışma usulüne dair Rasulullah'ın çok mühim tembihleri vardır. Haklı olsa bile tartışmanın terki, hasımlaşıldığı zaman bile ahlaki ilkelerden ödün verilmemesi gibi sosyal yapıyı zedeleyebilecek durumlara temelden müdahale anlamı taşıyan bu hatırlatmalardan bir kısmını nakleden Âcurrî, ilim ehlinin münazaraya girmesine ilişkin oldukça önemli ilkeler tespit etmiştir. Ona göre “Allah'ın kendisine ilim lütfettiği kişi yalnızca üstün gelmesi gereken bir kişiye karşı ilmiyle galip gelmeye çalışır. İlimle mağlup edilecek kişi acak kasıtlı olarak hakka muhalefet edip batılı yaymaya çalışıyordur ve istikamet üzere değildir. Bu sebeple hakkın ortaya çıkması gayesiyle onunla münazaraya girilir. Münazara tercih edilmez, mecbur kalınır. Zira cedelleşme, kardeşlerin kalbinde birbirlerine karşı menfi tesirler bırakır, tefrikaya sebep olur ve ülfeti yok eder. İlim adamı münazarada insafı asla terk etmez. Münazara, münasaha yani birbirini hayra yönlendirmek için nasihatleşme şeklinde olmalıdır. Şayet münazarada gaye, hakkın ortaya çıkması ve doğru görüşe rucu' edilmesi değilse ve sadece muhatabın görüşlerine muhalefet etmekse, susmak en hayırlısıdır. Münazara ve cedeldeki son derece riskli bir noktaya dikkat çeken Âcurrî, sadece muhalefet maksadıyla yapılan münazaranın nasların reddine sebep olabileceğini belirtir. Zira tartışmanın hararetlenip sinirlerin gerilmeye ve muhakemenin yitirmeye başladığı bir anda taraflardan birisinin sünneti delil olarak öne sürmesi, diğerinin de hissi davranarak o an ayırt etmeden doğrudan muhalif bir tavır sergileyerek Rasulullah'ın (s) sabit bir sünneti için 'bu batıldır, ben bunu kabul etmem' demesi mümkündür.”¹⁵

¹³ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 51-55.

¹⁴ Eser üzerine bir yapılan tanıtım çalışmasında özellikle bu bölüme genişçe yer ayrılmış ve tahlili yapılmıştır. bk. Arslan, Adnan, “*Ahlâku'l-ulemâ*”, *Kalemname* 4/8 (Aralık 2019), 390-398. (kitap değerlendirmesi)

¹⁵ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 56-64.

Âcurrî'ye göre ilim adamının kendisine ihtiyaç hisseden, görüşlerine müracaat edenlere karşı da sorumlulukları vardır. Alim her şeyden önce “şerrinden emin olunan, hayrı umulan kişidir. O, başkasının günahlarını yaymaz, kendisine ulaşan her şeyi, kesin bilgi gibi diline almaz. Düşmanı bile olsa asla sırrı ifşa etmez. Hakkın ve hakikatin önünde son derece alçak gönüllü, batıla karşı ise dik ve sabittir. Öfkesini yutar. Sefihe cevabı susmak, alime hüsnü kabul göstermektir. Yağcı, kindar, kibirli, hasetçi, kaba, katı kalpli iğneleyici, gıybetçi, lanetçi ve küfürbaz değildir. Kimsenin elindeki nimetin zevalini istemez.”¹⁶

Âcurrî alimin muhakkak ilminden sorguya çekileceğine dair merfu, mevkuf ve maktu rivayetlere yer vermiş¹⁷ son olarak cahil ve fitneye düçar olan alimin vasıflarını zikretmiştir. Burada öncelikle rivayetleri sıralamıştır. Allah'tan gayrısı için yahut insanlara üstün gelmek için ilim öğrenen, ilmi kendisine fayda vermeyen, insanları fesada sürükleyen ilim ehlinde bahseden rivayetlere yer veren Âcurrî, ilimlerinin kendileri aleyhine hüccet olacağı kimseleri sıralamıştır. Ona göre “ilmiyle fitneye kapılan alimlerin en bariz önceliği öncelikle ilmi Allah için, farz olduğu için, ibadetleri ve Allah'ın farzlarını öğrenip tabi olmak, haramlarından kaçınmak için değil de heva ve heveslerine, dünyevi gayelerine daha çabuk ulaşabilmek, alim olarak tanınmak, ilmiyle süslenmek, her öğrendiğiyle övünmek için öğrenmesidir. Nitekim amel bu kimseye çok ağır gelir. İlmî münazaralara bile belîğ bir kimse olarak bilinmek maksadıyla girdiği için münazaradan sadece günah kazanır. Hatalarına delil getirir, doğruyu kabul etmeye yanaşmaz. Menfaati varsa, ruhsat üstüne ruhsat verir, sevmediğine ise çok sert fetvalar verir. Amel etmediği ilmin sevabını bekler. Herkesin kendisine danışmasını ister. İnsanların kendisine ihtiyacı artsın diye başkalarının hatalarına, alimlerin ölümüne sevinir.”¹⁸

Eserin son başlığında Âcurrî, ilminin faydasını göremeyen alimlerin vasıflarını zikreder. Kaydettiğine göre “ilminden kendisi istifade edemeyen kişiyi sürekli geçim derdi meşgul eder, kanaat göstermez. Kalbi daima dünya ile meşguldür. Dünya için koşturur, ahireti ise sürekli erteler. Allah'ın affına dair kesin bir kanaati vardır. Başına bir dert gelirse hemen kullara sığınır. Kullardan umduğunu bulamazsa Rabbinden kurtuluş ister. Kendisine menfaati dokunana harcamayı çok sever. Onun haricine harcamak ise ona çok ağır gelir. Rahata ererse sevinir, zevke sefaya dalar, azgınlık gösterir, isyankar olur. Rahatı kaçarsa gama gark olur, bir daha asla eski rahatına

¹⁶ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 64-65.

¹⁷ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 77-81.

¹⁸ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 95.

dönemeyeceğini düşünür. Hastalanınca pişman olur bir daha hatalarına düşmeyeceğine dair sözler verir, iyileşince hemen sözünü unuttur günahlarına döner.”¹⁹

Âcurrî, “*fayda vermeyen ilimden sana sığınırım*”²⁰ rivayetiyle eserini nihayete erdirir.

3. RİVAYETLER

Çalışmanın bu bölümünde, Âcurrî’nin *Ahlâku’l-ulemâ*’da yer verdiği rivayetlerin sıhhat durumları tespit edilecektir. *Ahlaku’l-ulema* rivayet dönemine ait bir eserdir. Âcurrî, *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden bir iki kuşak sonra yaşamış bir âlimdir ve bu süreçte hadis tarihinde klasik metod üzere isnadlı bir şekilde hadislerin rivayet edilmesi ve esere kaydedilmesi şeklindeki hadislerin kitaplaşma süreci devam etmektedir. Hatta müelliften bir asır sonrasına kadar bu süreç yani hadis rivayet dönemi devam edecektir. Eserin önemi açısından bu nokta önem arz etmektedir. Takip eden devirde bizzat isnada kendi isminin eklenmesi suretiyle hadis rivayeti sona erecek artık hadisler kitaplaştığı için kitapların rivayeti başlayacaktır. Bu açıdan Âcurrî’nin eseri, hadisleri rivayet edilen, sonraki süreçte telif edilen eserlerin içeriğini belirleyen klasik bir ahlak hadis eseri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eserde tespit edilebildiği kadarıyla tekrarlar hariç 106 rivayet bulunmaktadır. Rivayetlerden 31’i *Kütüb-i sitte* rivayetidir. Kalan 74 rivayete ise *Kütüb-i sitte*’de yer verilmemiştir. Bu çalışmada *Kütüb-i sitte*’ye ziyade rivayetlerin incelenmesi esas alındığı için diğer rivayetlere temas edilmeyecektir. Söz konusu otuz bir rivayetin sıhhat durumları da tespit edilmiş olmakla birlikte burada işaretle yetinilecektir. Bu hususa sevk eden ana etken tarihsel süreçte *Kütüb-i sitte* hadislerinin sıhhat durumunun yoğun bir şekilde konu edinilmiş olmasıdır. İlgili rivayetlerin otantik değeri araştırıldığında 17’sinin sahih, 9’unun hasen, 5’inin ise zayıf olduğu görülmüştür. Ziyade rivayetlerde ilk dikkat çeken husus kâhir ekseriyetinin mevkuf ve maktu rivayetlerden oluşmasıdır. 75 rivayetten 10’u merfudur. Bunlardan altısı zayıf, dördü sağlam isnadla nakledilmiştir. 26 mevkuf rivayetten 9’u zayıf, 39 maktu rivayetten ise 10’unun isnadı zayıftır. Sonraki dönem alimlerden Ahmed b. Hanbel’in bir adet sözü zikredilmiştir ki isnadı sahihtir. 3 rivayetin ise isnadı tespit edilememiştir. Netice itibarıyla ziyade rivayetlerden 25’i zayıf 47’si ise muteber isnadla nakledilmiş 3’üne ise isnadsız yer verilmiştir. *Kütüb-i sitte* rivayetleri de eklenince mükerrerler

¹⁹ Âcurrî, *Ahlâku’l-ulemâ*, s. 118-121.

²⁰ Müslim, Zikr, 73; Ebu Davud, Vitir, 72; Tirmizi, Daavât, 69.

haricinde eserde yer alan 106 hadisten 73'ünün muteber, 30'unun zayıf isnadla nakledilmiş olduğu belirlenmiş, 3'ünün ise isnadı tespit edilememiştir.

Âcurrî eserde herhangi bir kaynak zikretmemiştir. O sebeple doğrudan hangi kaynaklardan istifade ettiğinin tespiti güçtür. Bununla birlikte eserde zikrettiği rivayetlerin bir kısmının Abdullah b. Mübarek'in *ez-Züh'd*ü, İbn Ebi Şeybe'nin *Musannefi*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve *ez-Züh'd*ü, Darimi'nin *Sünen*'i ve Taberi ile İbn Ebî Hatim'in *Tefsir*lerinde zikredildiği görülmüştür. *Kütüb-i sitte*'ye ziyade olarak naklettiği hadislerden bir kısmı ise kendisinden sonra yaşamış olan alimlerden talebesi Ebu Nuaym'ın *Hilye*'si, İbn Batta'nın *el-İbâne*'si, Hatib el-Bağdâdî'nin *el-Fakih ve'l-mütefakkih*'i ve İbn Abdilber'in *Câmiu'l-beyân*'ında yer almaktadır. Eserde isnadıyla nakledilmiş olan rivayetlerden bir kısmı Âcurrî öncesi herhangi bir kaynaktan tespit edilememiştir.

Âcurrî'nin eserde yer verdiği rivayetler iki başlıkta tetkik edilecektir. Öncelikle isnadında münekkitt alimlerin tenkidine uğramış ravilerin zikredildiği rivayetler sıralanacaktır. Burada zikredilecek rivayetlerin büsbütün zayıf olduğu düşünülmemelidir. Konu edindiğimiz eser klasik bir kaynak olduğu için hadislerin literatürdeki genel durumundan ziyade Âcurrî'nin isnatlarından hareketle tasnif yapılacak ve isnatla ilgili tenkit edilmesi gereken bir husus varsa ona temas edilecektir. İsnadı muteber rivayetler ise ikinci başlıkta -hacmi artırmamak için- raviler hakkındaki kanaatler zikredilmeksizin verilecektir.

3.1. İsnadı Tenkid Edilen Rivayetler

Âcurrî eserinde birkaçı haricinde rivayetlerin hemen hepsini isnadıyla nakletmiştir. Bu bölümde, isnadında tenkit edilen ravilerin yer aldığı rivayetler zikredilecek, sadece itham edilen raviler hakkında münekkidd muhaddislerin kanaatlerine yer verilecek ve genel olarak literatür göz önünde bulundurularak metinlerin sıhhat durumuna temas edilecektir.

1. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ، حَدَّثَنَا أَبُو شُعَيْبٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ الْحَرَّانِيُّ، حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الرَّقِئِيُّ، حَدَّثَنَا فَضَيْلُ بْنُ عِيَّاضٍ، عَنْ لَيْثٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: “يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ” قَالَ: الْعِلْمُ وَالْفِقْهُ

Mücahit (rh) Allah Teala'nın (c.c) “*Hikmeti dilediğine verir.*” (Bakara, 2/269) ayeti hakkında “(Ayetteki hikmet) İlim ve fıkıhtır.” demiştir.²¹

İsnadında yer alan Leys b. Ebu Süleym'den dolayı rivayet zayıftır.²² Bazı kaynaklarda Mervan b. Ubeyd sebebiyle hadisin zayıf olduğu ifade edilse

²¹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 19; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 4, 541; Ebu Nuaym, *Hilye*, 3, 292; Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 1, 132; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5, 9.

de²³ hakkında “münkeru’l-hadis” olduğuna dair kayıtlar bulunan Mervan ile bu rivayetteki Mervan b. Ubeyd’in aynı şahıslar olmaması kuvvetle muhtemeldir. İbn Hacer, söz konusu zayıf ravi hakkındaki nakillerden sonra ikinci bir Mervan b. Ubeyd daha zikrederek onun daha geç bir dönemde yaşadığını ve kendisinden Ebu Şuayb Abdullah b. Hasen’in rivayette bulunduğunu kaydetmiştir.²⁴ Nitekim daha meşhur olan Mervan b. Ubeyd’in Fudayl b. İyaz’dan hadis naklettiğine dair kaynaklarda bilgi tespit edilememiştir. Bu haliyle isnadın çok problemli olmadığı görülmektedir. Ayrıca mana olarak rivayeti destekleyen muteber isnatlarla gelen haberler bulunmaktadır.

2. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ سَهْلٍ الْأَشْجَلِيُّ , أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْأَسْوَدِ الْعَجَلِيُّ , أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ , أَخْبَرَنَا شَرِيكَ , عَنْ لَيْثٍ , عَنْ مُجَاهِدٍ , فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: {وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ} قَالَ: «الْفُقَهَاءُ وَالْعُلَمَاءُ» قَالَ: وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ , أَخْبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ مَهْلَهْلٍ , عَنْ مِغِيرَةَ , عَنْ إِبْرَاهِيمَ مِثْلَهُ

Mücahit (rh) Allah Teala’nın (c.c) “... ve sizden emir sahiplerine (itaat edin)” (Nisa, 4/59) ayeti hakkında “(Ayette zikredilen “emir sahipleri”) Fakihler ve alimlerdir.” demiştir.²⁵

İsnadla yer alan Leys b. Ebu Süleyman’ın, kendisinden çok kişinin hadis naklettiği fakat zayıf bir ravi olduğu, ömrünün son döneminde hafızasının zayıfladığı kaydedilmiştir. Ahmed b. Hanbel onun için “muzdaribül hadis”, Nesai “zayıf”, Yahya b. Main ise “la be’se bih” demiştir.²⁶ Rivayet bu isnadla zayıf olsa da muteber mütabileri bulunmaktadır.²⁷

3. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ بُدَيْنَ الدَّقَاقِ , أَخْبَرَنَا هَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبِزْأَرِ , أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ , أَنبَأَنَا يَزِيدُ بْنُ عِيَاضٍ , عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ , عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَّارٍ , عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ , عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ فِقْهِهِ فِي دِينٍ , وَلَفَقِيهِ وَاجِدٌ أَشَدَّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ , وَلِكُلِّ شَيْءٍ عِمَادٌ , وَعِمَادُ الدِّينِ الْفَقْهُ»

Ebu Hureyre’den nakledildiğine göre Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “Dinde Allah’a fıkıhtan daha iyi bir şeyle ibadet edilmemiştir. Şüphesiz bir fakih şeytana bin abidden daha ağır gelir. Her şeyin bir direği vardır. Dinin direği de fıkıhtır.”²⁸

²² Bk. İbn Adî, *el-Kamil*, 7, 233-234; Zehebi, *Tarih*, 3, 955.

²³ Silefi, *Tuyûriyyât*, 2, 646. (muhtakik notu.)

²⁴ Bk. İbn Hacer, *Lisan*, 6, 18-19.

²⁵ Âcurrî, *Ahlâku’l-ulemâ*, s. 21; Said b. Mansur, *Tefsir*, 4, 1287; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8, 501; Ebu Nuaym, *Hilye*, 3, 292;

²⁶ Zehebi, *Mizan*, 3, 420.

²⁷ Said b. Mansur, *Tefsir*, 4, 1287; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8, 501.

²⁸ Âcurrî, *Ahlâku’l-ulemâ*, s. 23; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, 6, 194; Darekutnî, *Sünen*, 4, 55; Beyhakî, *Şuab*, 3, 231; Ebu Nuaym, *Hilye*, 2, 192; İbn Abdilber, *el-Câmi*, 2, 110.

İsnadındaki Yezid b. İyaz hakkında çok zayıf, hadisi yazılmaz, metruk ve kezzab tespitleri yapılmıştır.²⁹ Rivayet bu isnadla çok zayıftır. Rivayetin “Şüphesiz bir fakih şeytana bin abidden daha ağır gelir.” kısmı Tirmizi ve İbn Mace’nin Sünenlerinde de yer almakla birlikte onlar da zayıftır.³⁰

4. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى الْخُلَوَانِيُّ , أَخْبَرَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ خَارِجَةَ , أَخْبَرَنَا رَشْدِينَ بْنُ سَعْدٍ , عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْوَلِيدِ النَّجْبِيِّ , عَنْ أَبِي حَفْصٍ , [ص:29] حَدَّثَهُ أَنَّهُ , سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « إِنَّ مَثَلَ الْعُلَمَاءِ فِي الْأَرْضِ كَمَثَلِ نُجُومِ السَّمَاءِ , يُهْتَدَى بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ , فَإِذَا انْطَمَسَتِ النُّجُومُ يُوْشِكُ أَنْ تَضِلَّ الْهُدَاةُ »

Enes b. Malik’ten nakledildiğine göre Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “Yeryüzünde alimler, karada ve denizde kendileriyle yol bulunan gökyüzündeki yıldızlar gibidir. Yıldızlar yok olur giderse yol arayanlar bulamazlar.”³¹

Rivayeti tahrir eden Şuayb Arnavut Rişdîn b. Sa’d, Ebu Hafs, Abdullah b. Velid’den dolayı çok zayıf olduğunu ifade etmiştir.³²

5. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْوَأَسِطِيُّ , أَخْبَرَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ , أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُوسَى , أَخْبَرَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ , عَنْ حُمَيْدٍ , عَنْ الْحَسَنِ , أَنَّ أَبَا الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «مَثَلُ الْعُلَمَاءِ فِي النَّاسِ كَمَثَلِ النُّجُومِ فِي السَّمَاءِ يُهْتَدَى بِهَا»

Hasan-ı Basri’den nakledildiğine göre Ebu’d-Derdâ şöyle demiştir: “İnsanlar arasında alimlerin konumu kendisiyle yol bulunan gökyüzündeki yıldızlar gibidir.”³³

Bu isnadda Hasan-ı Basri’nin müennnen nakletmesinden başka kusur görülmemektedir. Ahmed b. Hanbel rivayetin daha uzun bir versiyonunu merfu olarak nakletmiştir. Şuayb Arnavut bu rivayet için de “çok zayıf” tespitinde bulunmuştur.³⁴

6. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَيْضًا أَخْبَرَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ , أَنبَأَنَا يَحْيَى بْنُ عُبَيْدٍ , أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ , عَنْ عَمِّهِ مُوسَى بْنِ يَسَارٍ قَالَ: بَلَّغْنَا أَنَّ سَلْمَانَ الْفَارِسِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَتَبَ إِلَى أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِنَّ الْعِلْمَ كَالْيَابِيعِ يَغْشَى النَّاسَ فَيَخْتَلِجُهُ هَذَا , وَهَذَا , فَيَنْفَعُ اللَّهَ بِهِ غَيْرَ وَاحِدٍ , وَإِنَّ حِكْمَةً لَا يَتَكَلَّمُ بِهَا كَجَسَدٍ لَا رُوحَ فِيهِ , وَإِنَّ عِلْمًا لَا يَخْرُجُ ككَتَرٍ لَا يَنْفَقُ , وَإِنَّمَا مَثَلُ الْمُعَلِّمِ كَمَثَلِ رَجُلٍ عَمِلَ سِرَاجًا فِي طَرِيقٍ مُظْلِمٍ يَسْتَضِيءُ بِهِ مَنْ مَرَّ بِهِ , وَكُلٌّ يَدْعُو إِلَى الْخَيْرِ

²⁹ Bk. Mizzi, Tehzib, 32, 224; Zehebî, Tarih, 4, 254.

³⁰ Tirmizi, İlim, 19; İbn Mace, Sünnat, 17.

³¹ Âcurrî, Ahlâku’l-ulemâ, s. 28; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 20, 52; Hatib, el-Fakih ve’l-mütefakkih, 2, 138.

³² Ahmed b. Hanbel, Müsned, 20, 52.

³³ Âcurrî, Ahlâku’l-ulemâ, s. 29. Ahmed b. Hanbel, Müsned, 20, 52; Hatib, el-Fakih ve’l-mütefakkih, 2, 138.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 20, 52.

Musa b. Yesâr şöyle demiştir: “Bana ulaştığına göre Selman-ı Fârisî Ebu'd-Derdâ'ya şöyle yazmıştır: Şüphesiz ilim insanları kaplayan pınarlar gibidir...”³⁵

Kaynaklarda müdellis olduğu kaydedilen Muhammed b. İshak عن lafzıyla naklettiği için rivayet zayıftır.

7. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْوَاسِطِيُّ , أَخْبَرَنَا زُهَيْرٌ , أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ , أَخْبَرَنَا عَطَاءُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَرَانِيُّ , عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ قَالَ : قَالَ كَعْبٌ : “ عَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ قَبْلَ أَنْ يَذْهَبَ , فَإِنَّ ذَهَابَ الْعِلْمِ مَوْتُ أَهْلِهِ , مَوْتُ الْعَالِمِ نَجْمٌ طُمِسَ , مَوْتُ الْعَالِمِ كَسْرٌ لَا يُجْبَرُ , وَتِلْمَةٌ لَا تُسَدُّ , يَا بِي وَأُمِّي الْعِلْمَاءُ - قَالَ : أَحْسَنُ بِهِ قَالَ - : قَبِلْتِي إِذَا لَقَيْتَهُمْ , وَضَالَّتِي إِذَا لَمْ أَلْقَهُمْ , لَا خَيْرَ فِي النَّاسِ إِلَّا بِهِمْ ”

Ka'b el-Ahbâr dedi ki: “İlim zayi olmadan önce ona sarılınız. İlimin kaybolması ehlinin vefat etmesidir. Alimin ölümü yıldızın sönmesi gibidir. Alimin ölümü kapanmaz yaradır...”³⁶

İsnadında müphem lafız vardır. Rivayeti Ka'b el-Ahbâr'dan alanlar zikredilmemiştir. Acurrî öncesi kaynaklarda tespit edilememiştir.

8. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو الْفَضْلِ الْعَبَّاسُ بْنُ يُوسُفَ الشَّيْخِيُّ قَالَ : قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ :

كَلَامُ الْحَكِيمِ حَيَاةُ الْقُلُوبِ ... كَوْبِلُ السَّمَاءِ غِيَاثُ الْأُمَمِ
فَقْطُوقُ الْحَكِيمِ جَلَاءُ الظَّلَامِ ... وَصَمْتُ الْحَكِيمِ دُعَاءُ الْحِكْمِ
حَيَاةُ الْحَكِيمِ جَلَاءُ الْقُلُوبِ ... كَضَوْءُ النَّهَارِ يُجَلِّي الظُّلُمَ

Ali b. Ebî Talib şöyle demiştir:

“Hikmet ehlinin keliması, kalplere hayat verir,

Gökten yağan yağmurun insanlığın imdadına yetiştiği gibi,

Hikmet ehlinin sözü karanlıkları aydınlatır,

Hikmet ehlinin sükutu hikmetleri çağırır,

Hâkimin hayatı kalplerin cilasıdır,

Gün ışığının karanlıkları aydınlattığı gibi.”³⁷

İsnadında inkıta bulunan rivayet Acurrî öncesi kaynaklarda tespit edilememiştir.

9. وَرَوَى عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ : «تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ , فَإِنَّ تَعْلَمَهُ لِلَّهِ خَشْيَةٌ , وَطَلَبُهُ عِبَادَةٌ , وَمُذَارَسَتُهُ تَسْبِيحٌ , وَالْبَحْثُ عَنْهُ جِهَادٌ , وَتَعْلِيمُهُ لِمَنْ لَا يَعْلَمُ صَدَقَةٌ , وَيَذَلُّهُ لِأَهْلِهِ قُرْبَةٌ , لِأَنَّهُ مَعَالِمُ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ , وَالْأَنْبِيَاءِ فِي الْوَحْشَةِ , وَالصَّاحِبِ فِي الْخُلُوةِ , وَالذَّلِيلِ عَلَى السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ , وَالزَّيْنِ عِنْدَ الْأَجْلَاءِ , وَالْقُرْبِ عِنْدَ الْغُرَبَاءِ ,

³⁵ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 29; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 1, 199; Dârimî, *İlim*, 31.

³⁶ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 31.

³⁷ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 34.

يَرْفَعُ اللَّهُ بِهِ أَقْوَامًا , فَيَجْعَلُهُمْ فِي الْخَلْقِ قَادَةً يَقْتَدَى بِهِمْ , وَأَنِيمَةً فِي الْخَلْقِ تُقْتَصُّ عَنْ أَثَارِهِمْ , وَيُنْتَهَى إِلَى رَأْيِهِمْ , وَتَرْغَبُ الْمَلَائِكَةُ فِي حُبِّهِمْ , بِأَجْنِبَتِهَا تَمْسَحُهُمْ , حَتَّى رَطَبٌ وَيَابِسٌ لَهُمْ مُسْتَغْفَرٌ , حَتَّى جِبْتَانُ الْبَحْرِ وَهَوَامُهُ , وَسَيَاحُ الْبَرِّ وَأَنْعَامُهُ , وَالسَّمَاءُ وَنُجُومُهَا , لِأَنَّ الْعِلْمَ حَيَاةَ الْقُلُوبِ مِنَ الْعَمَى , وَنُورَ الْأَبْصَارِ مِنَ الظُّلَمِ , وَقُوَّةَ الْأَبْدَانِ مِنَ الضَّعْفِ , يَبْلُغُ بِهِ الْعَبْدُ مَنَازِلَ الْأَخْرَارِ , وَمَجَالِسَةَ الْمُلُوكِ , وَالذَّرَجَاتِ الْعُلَى فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ , وَالْفِكْرُ بِهِ يُغْدِلُ بِالصِّبَا , وَمُدَارَسَتُهُ بِالْقِيَامِ , بِهِ يُطَاعُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ , وَبِهِ يُعْبَدُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ , وَبِهِ تُوَصَّلُ الْأَرْحَامُ , وَبِهِ يَعْرِفُ الْحَلَالُ مِنَ الْحَرَامِ , إِمَامُ الْعَمَلِ , وَالْعَمَلُ تَابِعُهُ , يُلْهَمُهُ السُّعْدَاءُ , وَيَحْرُمُهُ الْأَشْقِيَاءُ»

Muaz b. Cebel'den şöyle nakledilmiştir: “İlmi öğreniniz. Zira Allah için onu öğrenmek haşyet, onu talep etmek ibadet, onu tedris etmek tesbih, onun peşinde koşmak cihad, bilmeyene öğretmek sadaka, ehline yaymak ise kurbiyettir...”³⁸

Accurrî'nin meçhul sigayla (روي) isnadsız olarak nakletmiş olduğu isnadın zayıf olduğu görülmektedir. İbn Abdilber'in *Camiu'l-beyan*'daki isnadında yer alan Musa b. Muhammed b. Ata hakkında İbn Hibban “hadis uydururdu” derken İbn Adî “sâriku'l-hadis” kaydı düşmüştür.³⁹ Irakî, rivayet için ‘sağlam bir isnadı yoktur’⁴⁰ demiş, Elbani mevzu olduğunu belirtmiştir.⁴¹

10. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا الْفَرِّايُّ , أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ , أَخْبَرَنَا ابْنُ لَهْيَعَةَ , عَنْ خَالِدِ بْنِ أَبِي عِمْرَانَ , عَنْ أَبِي أَمَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: “ أَرْبَعَةٌ تَجْرِي عَلَيْهِمْ أَجُورُهُمْ بَعْدَ الْمَوْتِ: الْمُرَابِطُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ , وَمَنْ عَلَّمَ عِلْمًا أَجْرِي لَهُ , مَا عَمِلَ بِهِ , وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَجْرُهُ يَجْرِي مَا جَرَتْ , وَرَجُلٌ تَرَكَ أَوْلَادًا صِغَارًا فَهُمْ يَدْعُونَ لَهُ “

Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “Dört şey vardır ki kişinin ölümünden sonra da onların ecirleri gelmeye devam eder: Allah yolunda nöbet tutanlar, amel edildiği sürece bir ilim öğreten, bir sadaka-i cariyede bulunan, arkasında kendisine dua eden küçük çocuklar bırakan.”⁴²

Rivayetin bu isnadı İbn Lehiya'dan dolayı zayıf olmakla birlikte⁴³ Ahmed b. Hanbel'in naklettiği isnad için muhakkik Şuayb Arnavut “itibarla sahih liğayrihi” tespitinde bulunmuştur.⁴⁴

³⁸ Accurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 35; İbn Büşran, *el-Emâlî*, s. 21; Ebu Nuaym, *Hilye*, 1, 238; İbn Abdilber, *Camiu beyani'l-ilm ve fazlih*, 1, 239;

³⁹ Zehebi, *Mizan*, 4, 219; İbn Hacer, *Lisan*, 8, 216.

⁴⁰ Irakî, *Tahricü ehâdisi İhya*, s. 19. Suyuti, *ez-Ziyâdât ale'l-Mezvû'ât*, 1, 197.

⁴¹ Elbani, *Zaifü't-Tergib ve't-terhib*, 1, 44.

⁴² Accurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 43; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36, 585; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 8, 205.

⁴³ İbn Adî, *el-Kâmil*, 5, 237; Zehebi, *Siyer*, 8, 12-13.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36, 585.

11. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ سَهْلٍ الْأَشْنَانِيُّ , أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ ,
بْنِ الْأَسْوَدِ الْعَجَلِيِّ , أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ , أَخْبَرَنَا قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ , أَخْبَرَنَا شَمْرُ بْنُ
عَطِيَّةَ , عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ , عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: «مُعَلِّمُ الْخَيْرِ
وَمُتَعَلِّمُهُ , يَسْتَغْفِرُ لَهُمْ كُلَّ شَيْءٍ , حَتَّى الْخَوْثُ فِي الْبَحْرِ»

İbn Abbas (ra) şöyle demiştir: “Hayrı öğreten ve öğrenen için denizlerdeki balıklara varıncaya kadar her şey dua eder.”⁴⁵

Acurrî'nin yer verdiği bu isnad problemlidir. Hüseyin b. Ali b. el-Esved hakkında el-İclî “zayıf” demiş, İbn Adî, “sârikü'l-hadis” kaydı düşmüş, İbn Hibban'ın onu *Sikât*'ta zikretmesini “hata etmiş olabileceği” şeklinde değerlendirmiştir. Ebu'l-Feth el-Ezdî de “çok zayıf” demiştir.⁴⁶

12. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ صَاعِدٍ , أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ
الْمُرُورِيُّ , أَنبَأَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ , أَنبَأَنَا الْحَسَنُ بْنُ ذُكْوَانَ , عَنْ الْحَسَنِ قَالَ: قَالَ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ مِنْ الصَّدَقَةِ أَنْ تَتَعَلَّمَ الْعِلْمَ , ثُمَّ تُعَلِّمَهُ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»

Hasan-ı Basrî'den nakledildiğine göre Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “İlim öğrenmen sonra Allah'ın rızasını kazanmak için onu başkalarına öğretmen sadakadır.”⁴⁷

Rivayeti Hasan-ı Basrî mürsel olarak nakletmiştir. İsnadında yer alan Hasan b. Zekvan hakkında Ahmed b. Hanbel, “naklettiği hadisler batıldır”, Nesai, “sağlam değildir” demiş, Yahya b. Main ve Ebu Hatim zayıf olduğunu söylemişlerdir. İbn Adî ise “başkasının nakletmediği hadisleri naklederdi” demiştir.⁴⁸ Mürsel olarak nakledilen rivayetin bu isnadı Hasan b. Zekvan'dan dolayı zayıf olmakla birlikte Hasan'a mütabaat edenler bulunmaktadır.⁴⁹

13. وَعَنْ الْحَسَنِ قَالَ: «مَا رَأَيْنَا فَقِيهًا يُمَارِي

“Biz tartışan bir fakih görmedik.”⁵⁰

Acurrî'nin isnadsız olarak naklettiği rivayet Acurrî öncesi kaynaklarda tespit edilememiştir.

14. وَعَنْ الْحَسَنِ , أَيْضًا قَالَ: «الْمُؤْمِنُ يُدَارِي , وَلَا يُمَارِي , يَنْشُرُ حِمَّةَ اللَّهِ , فَإِنْ قُبِلَتْ
حِمْدُ اللَّهِ , وَإِنْ رُدَّتْ حِمْدُ اللَّهِ»

“Mümin idare eder, tartışmaz. Allah'ın (c.c) hikmetini yayar. Kabul görürse Allah'a hamd eder. Reddedilirse yine Allah'a hamd eder.”⁵¹

⁴⁵ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 43; Darimi, *İlim*, 17; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 5, 284; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 8, 234;

⁴⁶ Zehebi, *Tarih*, 6, 73.

⁴⁷ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 45; İbnü'l-Mübarek, *ez-Zühed*, s. 487.

⁴⁸ Zehebi, *Mizan*, 1, 489; *Tarih*, 3, 844.

⁴⁹ Hüseyin b. Harb, *Birr ve Sila*, s. 155; Beyhakî, *el-Medhal*, s. 276.

⁵⁰ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 58.

⁵¹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 58.

Acurrî'nin isnadsız olarak naklettiği rivayet Acurrî öncesi kaynaklarda tespit edilememiştir.

15. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْبَغَوِيُّ , أَخْبَرَنَا قُتَيْبُ بْنُ نُسَيْرٍ , أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ , عَنْ مَطَرِ الْوَرَّاقِ , فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: {وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا} قَالَ: بَلَّغْنَا أَنَّ «الْحِكْمَةَ خَشْيَةُ اللَّهِ , وَالْعِلْمُ بِهِ»

Matar el-Verrâk Allah Teala'nın "Kime hikmet verildiye şüphesiz çok hayır verilmiştir." (Bakara, 2/269) ayeti hakkında "Bize şöyle ulaştı: Hikmet, Allah'tan korkmak ve O'nu (c.c) bilmektir."⁵²

İbn Adî isnadda zikri geçen Katan b. Nüseyr'in "sâriku'l-hadis" olduğunu ve munkatı isnadları mevsul olarak naklettiğini ifade etmiştir.⁵³ Zehebi onun hakkında yapılan vasl iddiasının asılsız olduğunu tespit etmiş,⁵⁴ İbn Hacer onun için hataları olan saduk bir ravi kaydı düşmüştür.⁵⁵

16. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْفَضْلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْيَمَانِيُّ , فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ , أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُمُوءٍ الْخَبَّاطُ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّيْنَةَ يَقُولُ: «إِذَا كَانَ نَهَارِي نَهَارَ سَفِيهِ , وَلَيْلِي لَيْلَ جَاهِلٍ , فَمَا أَصْنَعُ بِالْعِلْمِ الَّذِي كَتَبْتُ؟»

Süfyan b. Uyeyne (rh) şöyle demiştir: "Şayet günüm sefih bir kulun günü, gecem cahilin gecesi gibi olursa bunca yazdığım ilmi ben ne yapayım!"⁵⁶

İsnadında yer alan Muhammed b. Meymun el-Hayyât'ın çok zayıf bir ravi olduğu görülmektedir. Ebu Hatim er-Razi onun için, 'batıl hadisler nakleden dikkatsiz bir ravi', Nesai, 'leyse bil kavi' demiştir.⁵⁷

17. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى الْخُلَوَانِيُّ , أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْحَمَّانِيُّ , أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ , أَخْبَرَنَا زِيَادُ بْنُ حَبِيبَةَ , عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ , عَنْ عَاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ , عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «أَلَا أَنْبِئُكُمْ بِالْفَقِيهِ حَقَّ الْفَقِيهِ؟ مَنْ لَمْ يَقْبِطِ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ , وَلَمْ يَرْخَصْ لَهُمْ فِي مَعَاصِي اللَّهِ , وَلَمْ يُؤْمِنْهُمْ مَخْرَ اللَّهُ , وَلَمْ يَتْرِكِ الْقُرْآنَ إِلَى غَيْرِهِ , وَلَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَفَقُّهُ , وَلَا خَيْرَ فِي تَفَقُّهِ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ»

Ali b. Ebî Tâlib (ra) şöyle demiştir: "Size hakiki fakihi haber vereyim mi? O, Allah'ın rahmetinden insanların ümidini kesmeyen, Allah'a isyana düşürecek ruhsatlara sevk etmeyen, Allah'ın imtihanı konusunda onları gaflete düşürmeyen, Kur'an'ı bırakıp da başkalarına yönelmeyendir.

⁵² Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 69; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 2, 533.

⁵³ İbn Adî, *el-Kamil*, 7, 180.

⁵⁴ Zehebi, *Mizan*, 3, 391.

⁵⁵ İbn Hacer, *Lisan*, s. 463.

⁵⁶ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 72; Ebu Nuaym, *Hilye*, 7, 271.

⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafa ve'l-metrukin*, 3, 104; Mizzi, *Tehzib*, 26, 540; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 9, 485

Tefekkuh olmayan ibadette hayır yoktur. Tefekkür olamayan tefakkuhta da hayır yoktur. Tedebbür olmayan kıraatte de hayır yoktur.”⁵⁸

İsnadda yer alan Yahya b. Abdülhamid’i Ahmed b. Hanbel sika sayarken cumhur zayıf kabul etmiştir.⁵⁹

18. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّنْدَلِيُّ , أَخْبَرَنَا حَسَنُ الرَّعْفَرَانِيُّ , أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خُنَيْسٍ , أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ قَيْسٍ , حَدَّثَنِي عَطَاءٌ قَالَ: كَانَ فَتًى يَخْتَلِفُ إِلَى أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ , فَيَسْأَلُهَا وَتُحَدِّثُهُ , فَجَاءَ ذَاتَ يَوْمٍ يَسْأَلُهَا , فَقَالَتْ: يَا بُنَيَّ , هَلْ عَمِلْتَ بِمَا سَمِعْتَ؟ فَقَالَ: لَا وَاللَّهِ يَا أُمُّهُ قَالَتْ: يَا بُنَيَّ , «فَقِيمِ تَسْتَكْثِرُ مِنْ حُجَجِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَيْكَ؟»

Atâ’nın haber verdiğine göre bir genç Hz. Aişe’nin yanına gider gelir, ona bir şeyler sorar, o da anlatırdı. Yine bir gün bir şey sormak için geldi. Hz. Aişe ‘Yavrucuğum daha önce işittiğinle amel ettin mi?’ diye sordu. O ‘Vallahi hayır ey anacım.’ deyince Hz. Aişe, ‘O halde Allah Teala’nın yarın hem senin hem benim aleyhime delil olarak öne süreceği şeyleri ne diye artırır durursun?’ dedi.”⁶⁰

İsnadında bulunan Ömer b. Kays’tan dolayı zayıftır. Buhari onun münkeru’l-hadis olduğunu söylemiş, Ahmed b. Hanbel, ‘hadisleri batıldır’ demiştir. Nesai ve Darekutni hadislerini terk etmişlerdir.⁶¹ Acurrî öncesi kaynaklarda tespit edilememiştir.

19. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ أَبِي يُونُسَ السَّقَطِيُّ , أَخْبَرَنَا أَبُو هَمَامٍ , أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ , أَخْبَرَنَا أَبُو عَمِيْرٍ , عَنْ عَوْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: “ مَنْهُومَانِ لَا يَشْبَعَانِ: صَاحِبُ الْعِلْمِ , وَصَاحِبُ الدُّنْيَا , وَلَا يَسْتَوِيَانِ , أَمَّا صَاحِبُ الْعِلْمِ , فَيَزِدَادُ رِضَا اللَّهِ , وَأَمَّا صَاحِبُ الدُّنْيَا , فَيَزِدَادُ فِي الطُّغْيَانِ. قَالَ: ثُمَّ قَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} [فاطر: 28] , ثُمَّ قَرَأَ لِلْآخِرِ: {كَذَلِكَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَ طَافٍ} [العلق: 7] ”

Abdullah b. Mesud (ra) şöyle demiştir: “İki iştah sahibi vardır ki asla doymazlar. İlim sahibi ve dünyalık sahibi. İkisi eşit değildir. İlim sahibine daima Allah’ın rızası artar. Dünyalık sahibinin ise ancak sapkınlığı artar. Ravi diyor ki: Sonra Abdullah b. Mesud (ilim sahibi için) “Allah’tan ancak alim kulları korkar.” (Fâtır, 35/28) ayetini, diğeri için de, “Hayır! Gerçek şu ki

⁵⁸ Âcurrî, *Ahlâku’l-ulemâ*, s. 72; Darimi, *İlim*, 14; Ebu Davud, *Zühd*, s. 115; İbn Batta, *el-İbâne*, 2, 753; İbn Büşran, *el-Emâlî*, s. 383; İbn Abdilber, *Camiu beyani’l-ilm*, 2, 811; Deylemi, *Firdevs*, 1, 135;

⁵⁹ İbn Hacer, *Lisan*, 9, 449; Zehebi, *el-Muğni*, 2, 739.

⁶⁰ Âcurrî, *Ahlâku’l-ulemâ*, s. 81.

⁶¹ Zehebi, *Mizan*, 3, 218.

insan, kendini kendine yeterli gördüğü için azar da azar.” (Alak, 96/6-7) ayetini okudu.”⁶²

Abdullah b. Mesud’dan nakledilen bu tarik munkatıdır. Kaynaklarda Avn b. Abdullah’ın Abdullah b. Mesud’u görmediği kaydedilmiştir.⁶³ Acurrî’nin mevkuf naklettiği rivayeti Hâkim *Müstedrek*’te merfu olarak nakletmiştir ve Zehebî bu isnadın Buhari ve Müslim’in şartlarına uygun olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴

20. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَزْدَعِيُّ , فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ , أَخْبَرَنَا يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى , أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ , أَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ سَلَامٍ , عَنْ عُثْمَانَ بْنِ مِقْسَمٍ , عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبِرِيِّ , عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِمٌ لَمْ يَنْفَعَهُ عِلْمُهُ»

Ebu Hureyre’den nakledildiğine göre Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “Kıyamet günü insanların azaba en çok düşer olanı ilmi fayda vermeyen alimdir.”⁶⁵

İsnatta yer alan Osman b. Miksem el-Berrî çok zayıf bir ravidir.⁶⁶ O sebeple hadis bu isnatla zayıftır. Darimi Ebu’d-Derdâ’dan nakledilen mevkuf bir isnada yer vermiştir. O rivayet de çok zayıftır.⁶⁷

İsnatta yer alan Osman el-Berrî çok zayıf bir ravidir.⁶⁸ O sebeple hadis bu isnatla zayıftır.

21. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى الْخُلَوَانِيُّ , أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الصَّادِقِ , أَخْبَرَنَا يُونُسُ بْنُ عَطِيَّةٍ , عَنْ ثَابِتٍ , عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ عِبَادٌ جُهَالٌ , وَعُلَمَاءُ فَسَّاقٌ»

Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “Ahir zamanda cahil abidler fasık alimler çoğalır.”⁶⁹

Zehebi, Yusuf b. Atıyye’nin aşırı zayıf bir ravi olduğunu ifade etmiş⁷⁰ve rivayetin “çok zayıf” olduğunu belirtmiştir.⁷¹

22. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ أَبِي السَّقَطِيِّ , أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ حَمَادٍ الْكُوفِيُّ , أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ , عَنْ عِيسَى بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَمِعْتُ وَهْبَ بْنَ مَنِبِّهٍ يَقُولُ لِعَطَاءٍ

⁶² Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 68; Darimi, *İlim*, 17; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 5, 284; Ma'mer b. Râşid, *el-Câmî*, 11, 256; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 10, 180; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1, 169.

⁶³ Darimi’nin Hüseyin Selim Esed ed-Darani tahkikinde.

⁶⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1, 169.

⁶⁵ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 86; Darimi, *İlim*, 13; Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sagîr*, 1, 305; Beyhakî, *Şuab*, 3, 273; İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cem*, s. 54; Kuzai, *Müsnedü Şihab*, 2, 171.

⁶⁶ Zehebi, *Mizan*, 3, 56; İbn Hacer, *Lisan*, 5, 412.

⁶⁷ Darimi, *İlim*, 13.

⁶⁸ Zehebi, *Mizan*, 3, 56; İbn Hacer, *Lisan*, 5, 412.

⁶⁹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 87; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4, 351; Beyhakî, *Şuab*, 9, 214; Ebu Nuaym, *Hilye*, 2, 331.

⁷⁰ Zehebi, *Mizan*, 4, 468; İbn Hacer, *Lisan*, 9, 457.

⁷¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4, 351.

الْخَرَّاسَانِي: «كَانَ الْعُلَمَاءُ قَبْلَنَا اسْتَعْنُوا بِعِلْمِهِمْ عَنْ دُنْيَا غَيْرِهِمْ , فَكَانُوا لَا يَلْتَفِتُونَ إِلَى دُنْيَاهُمْ , فَكَانَ أَهْلُ الدُّنْيَا يَبْذُلُونَ لَهُمْ دُنْيَاهُمْ , رَغْبَةً فِي عِلْمِهِمْ , فَأَصْبَحَ أَهْلُ الْعِلْمِ مَتَا الْيَوْمِ يَبْذُلُونَ لِأَهْلِ الدُّنْيَا عِلْمَهُمْ , رَغْبَةً فِي دُنْيَاهُمْ , فَأَصْبَحَ أَهْلُ الدُّنْيَا قَدْ زَهَدُوا فِي عِلْمِهِمْ , لَمَّا رَأَوْا مِنْ سُوءِ مَوْضِعِهِ عِنْدَهُمْ , فَإِنَّكَ وَأَبْوَابُ السَّلَاطِينِ , فَإِنَّ عِنْدَ أَبْوَابِهِمْ قِتْنَا كَمَبَارِكِ الْإِبِلِ , لَا تُصِيبُ مِنْ دُنْيَاهُمْ شَيْئًا إِلَّا أَصَابُوا مِنْ دِينِكَ مِثْلَهُ

Vehb b. Münebbih Atâ el-Horasânî'ye şöyle demiştir: “Bizden önceki alimler ilimlerinden dolayı başkalarının elindeki dünyalığa karşı müstağni idiler...”⁷²

İsa b. Sinan’dan dolayı isnadı zayıftır.⁷³

23. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَطَشِيُّ , أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ حَرْبٍ الطَّائِي , أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ عَامِرٍ , عَنْ هِشَامٍ , صَاحِبِ الدِّسْتَوَانِي قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ بَلْقَيْ: أَنَّ مِنْ كَلَامِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كَيْفَ يَكُونُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مَنْ سَخَطَ رِزْقَهُ , وَاخْتَقَرَ مَنْزِلَتَهُ , وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ وَقُدْرَتِهِ , وَكَيْفَ يَكُونُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مَنْ اتَّهَمَ اللَّهُ فِيهِمَا قَضَاءَهُ , وَلَيْسَ يَرْضَى شَيْئًا أَصَابَهُ كَيْفَ يَكُونُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مَنْ مَسِيرُهُ إِلَى آخِرَتِهِ , وَهُوَ مُقْبِلٌ عَلَى دُنْيَاهُ؟ , وَكَيْفَ يَكُونُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مَنْ دُنْيَاهُ آتَرُ عِنْدَهُ مِنْ آخِرَتِهِ , وَهُوَ فِي دُنْيَاهُ أَفْضَلُ رَغْبَةً وَكَيْفَ يَكُونُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مَنْ يَطْلُبُ الْكَلَامَ لِيُحَدِّثَ بِهِ , وَلَا يَطْلُبُهُ لِيَعْمَلَ بِهِ؟»

Hişam şöyle dedi: “Bana ulaşan bir kitapta şöyle okudum: İsa b. Meryem’in şöyle bir sözü vardı: ‘Sadece Allah’ın ilmi ve kudretinden olduğunu bildiği halde rızkını beğenmeyen ve konumunu küçümseyen kimse nasıl ilim ehli olabilir?...’⁷⁴

İsnadındaki Abdullah b. Muhammed el-Ateşî meçhul bir ravidir.

24. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْوَاسِطِيُّ , أَخْبَرَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ , أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ قَادِمٍ , أَخْبَرَنَا سَفْيَانُ , عَنْ لَيْثٍ قَالَ: قَالَ طَاوُسٌ: «مَا تَعَلَّمْتُ فَتَعَلَّمْ لِنَفْسِكَ , فَإِنَّ الْأَمَانَةَ وَالصَّدْقَ قَدْ ذَهَبَا مِنَ النَّاسِ» قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ: وَأَمَّا: مَنْ كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يُفْتِيَ إِذَا عَلِمَ أَنَّ غَيْرَهُ يَكْفِيهِ

Tâvûs şöyle demiştir: “Ne öğrendiysen kendin için öğren. Zira emanet ve sadakat insanlardan gitti.”⁷⁵

Rivayeti Tavus’tan alan Leys b. Ebî Süleym zayıf bir ravidir.⁷⁶

25. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ سَهْلٍ الْأَشْنَانِيُّ , أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْأَسْوَدِ الْعَجَلِيُّ , أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ , أَخْبَرَنَا حَمَّادُ بْنُ شُعَيْبٍ , عَنْ حَجَّاجٍ , عَنْ عُمَيْرِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: سَأَلْتُ عَلْقَمَةَ عَنْ مَسْأَلَةٍ , فَقَالَ: أَنْتَ عَبِيدَةُ فَاسْأَلْهُ , فَأَتَيْتُ عَبِيدَةَ فَقَالَ: أَنْتَ

⁷² Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 92; Ebu Nuaym, *Hilye*, 4, 29; Beyhakî, *el-Medhal*, s. 340.

⁷³ Zehebi, *Mizan*, 3, 312.

⁷⁴ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 93; Darimi, *İlim*, 19; Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühed*, s. 64; Beyhakî, *Şuab*, 3, 322.

⁷⁵ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 101; Dârimî, *İlim*, 30; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7, 191; Ebu Nuaym, *Hilye*, 4, 11.

⁷⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7, 233; Zehebi, *Tarih*, 3, 955.

عَلَقَمَةً , فَقُلْتُ: عَلَقَمَةُ أُرْسَلَنِي إِلَيْكَ , فَقَالَ: أَنْتَ مَسْرُوقًا فَاسْأَلْهُ , فَاتَيْتُ مَسْرُوقًا , فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ: أَنْتَ عَلَقَمَةُ فَاسْأَلْهُ , فَقُلْتُ: عَلَقَمَةُ أُرْسَلَنِي إِلَى عَبِيدَةٍ , وَعَبِيدَةُ أُرْسَلَنِي إِلَيْكَ , فَقَالَ: أَنْتَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي لَيْلَى , فَاتَيْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي لَيْلَى , فَسَأَلْتُهُ فَكَرِهَهُ , ثُمَّ رَجَعْتُ إِلَى عَلَقَمَةَ فَأَخْبَرْتُهُ قَالَ: كَانَ يُقَالُ: «أَجْرُ الْقَوْمِ عَلَى الْفُتَيَّا أَذْنَاهُمْ عَلَمًا»

‘Umeyr b. Said şöyle demiştir: “Alkame’ye bir meseleyi sordum bana Abîde’ye git dedi. Abîde’ye gittim o, ‘Alkame’ye git’ dedi. Ona, ‘Beni sana Alkame gönderdi dedim’, ‘O zaman Mesruk’a git ve ona sor’ dedi...”⁷⁷

İsnadındaki Hammad b. Şuayb el-Himmânî zayıf bir ravidir.⁷⁸ Acurrî öncesi kaynaklarda tespit edilememiştir.

26. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْوَأَسِطِيُّ , أَخْبَرَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ , أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ , أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ طَلْحَةَ بْنِ مَصْرَفٍ , عَنْ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ: قَالَ لِي إِبْرَاهِيمُ: وَاللَّهِ يَا أَبَا حَمْرَةَ , لَقَدْ تَكَلَّمْتُ , وَلَوْ أَجِدُ بُدَا مَا تَكَلَّمْتُ , وَإِنْ زَمَانًا أَكُونُ فِيهِ فَقِيهَ أَهْلِ الْكُوفَةِ لَزَمَانٍ سُوءٍ “ وَأَمَّا مَنْ كَانَ إِذَا سُنِلَ عَنِ الْأَمْرِ سَأَلَ: هَلْ كَانَ؟ فَإِنْ قِيلَ: كَانَ , أَفْتَى فِيهِ , وَإِنْ قِيلَ: لَمْ يَكُنْ , لَمْ يُفْتِ فِيهِ , كُلُّ ذَلِكَ إِشْفَاقًا مِنَ الْفُتَيَّا “

Ebu Hamze şöyle demiştir: “İbrahim en-Nehai bana dedi ki: Ey Ebu Hamze Allah şahittir ki ben konuşuyorum ama konuşmak zorunda kalmam kesinlikle konuşmazdım...”⁷⁹

İsnadındaki Meymun Ebu Hamze zayıf bir ravidir.⁸⁰

27. أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّنْدَلِيُّ , أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنْصُورٍ الرَّمَادِيُّ , أَخْبَرَنَا أَبُو النَّضْرِ يَغْنِي الدِّمَشْقِيُّ , أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ رَبِيعَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْأَشْعثِ , يُحَدِّثُ عَنْ ثَوْبَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ , عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «سَيَكُونُ أَقْوَامٌ مِنْ أُمَّتِي , يَتَعَاطَى فُقَهَاؤُهُمْ غَضَلِ الْمَسَائِلِ , أُولَئِكَ شِرَارُ أُمَّتِي»

Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “Ümmetimden bazıları olacak ki onların içinden gereksiz meselelerle uğraşan alimleri olacaktır. İşte bunlar ümmetimin en şerlileridir.”⁸¹

İsnadda yer alan Yezid b. Rabia çok zayıf bir ravidir. Buhari, Ebu'l-Eş'as'tan münkerleri vardır demiştir.⁸² Bu rivayeti de Ebu'l-Eş'as'tan nakletmiştir.

28. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَزْدَعِيُّ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ , أَخْبَرَنَا يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى , أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ , أَخْبَرَنَا مَسْلَمَةُ بْنُ عَلِيٍّ , عَنْ صَالِحِ

⁷⁷ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 103; Hatib, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2, 24.

⁷⁸ Zehebi, *Mizan*, 1, 596; İbn Hacer, *Lisan*, 3, 270.

⁷⁹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 104; Darimi, *İlim*, 7; Ebu Nuaym, *Hilye*, 4, 223.

⁸⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8, 155; Mizzî, *Tehzîb*, 29, 238-239.

⁸¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 2, 98; Hatib, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2, 21.

⁸² İbn Adî, *el-Kâmil*, 9, 133; İbn Hacer, *Lisan*, 492.

, عَنْ الْحَسَنِ قَالَ: «إِنَّ شِرَارَ عِبَادِ اللَّهِ قَوْمٌ يُحِبُّونَ شِرَارَ الْمَسَائِلِ , يُعْمُونَ بِهَا عِبَادَ اللَّهِ»

Hasan-ı Basrî şöyle demiştir: “Allah’ın en şerli kulları en şerli meseleleri sevip bunlarla Allah’ın kullarını kör edenlerdir.”⁸³

İsnadındaki Mesleme b. Ali çok zayıf, metruk bir ravidir. Buhari ve Dârekutnî onun için “münkerul hadis”, İbn Ebi Hatim “son derece metruk” demişlerdir.⁸⁴

29. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ الصَّنَدَلِيُّ , أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَطِيَّةَ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى ابْنِ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ فَرِيضَةَ , هَيْبَةَ مِنَ الصُّلْبِ , فَقَالَ: لَا أَدْرِي , فَقَامَ الرَّجُلُ , فَقَالَ لَهُ بَعْضُ مَنْ عِنْدَهُ: “ أَلَا أَخْبَرْتَ الرَّجُلَ؟ فَقَالَ: لَا , وَاللَّهِ مَا أَدْرِي “

Ahmed b. Atıyye’nin haber verdiğine göre bir adam İbn Ömer’e mirasla ilgili basit bir şey sordu ve o ‘bilmiyorum’ dedi. Bunun üzerine adam kalktı. Yanındakilerden birisi ‘keşke söyleseydin adama’ deyince o ‘vallahi bilmiyorum’ dedi.⁸⁵

İsnadı zayıf ama mutabileri var. Hasen ligayrihi bu isnad

30. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو الْفَضْلِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّنَدَلِيُّ , أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنْصُورٍ الرَّمَادِيُّ , أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: كَانَ مَالِكٌ يَذْكُرُ قَالَ: كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ: “ إِذَا أَخْطَأَ الْعَالِمُ أَنْ يَقُولَ: لَا أَدْرِي , فَقَدْ أَصِيبَتْ مَقَاتِلُهُ “

İbn Abbas şöyle derdi: “Bir alim ‘bilmiyorum’ dememek gibi bir hata yaparsa şüphesiz felaketine isabet etmiştir.”⁸⁶

İbn Abbas’ın sözü olarak tespit edemedik. Ama muteber isnatlarla nakledilmiştir.

31. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ , أَخْبَرَنَا صَالِحُ بْنُ أَحْمَدَ , عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ يَقُولُ: “ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ يَسْأَلُهُ عَنْ شَيْءٍ , فَقَالَ لَهُ مَالِكٌ: لَا أَدْرِي قَالَ الرَّجُلُ: فَأَذْكُرُ عَنْكَ أَنَّكَ لَا تَذَرِي؟ قَالَ: «نَعَمْ , احْكِ عَنِّي أَنِّي لَا أَدْرِي»

Abdurrahman b. Mehdi’nin haber verdiğine göre bir adam İmam Malik’e gelmiş ve ona bir şey sormuştu. Malik ‘bilmiyorum’ deyince o, ‘senin bunu bilmediğini insanlara söyleyeyim mi?’ diye sorunca Malik ‘Elbette, benim bilmediğimi söyle’ demişti.⁸⁷

⁸³ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 110; İbn Batta, *el-İbâne*, 1, 403; Beyhakî, *el-Medhal*, s. 230.

⁸⁴ Zehebi, *Tarih*, 4, 973; Moğoltay, *İkmalu Tehzib*, 11, 191; Hatib, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2, 21.

⁸⁵ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 114

⁸⁶ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 115; Abdürrezzak es-San'anî, *el-Emâlî*, s. 104; Ebu Nuaym, *Hilye*, 7, 274; İbn Büşrân, *Emâlî*, s. 291; Beyhakî, *el-Medhal*, s. 436; Hatib, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2, 366.

⁸⁷ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 116.

İsnadda yer alan Salih b. Ahmed hakkında alimlerin cerh yahut tadile delalet eden bilgiye rastlanılmamıştır.

3.2. İsnadı Muteber Rivayetler

32. حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ، حَدَّثَنَا أَبُو الْفَضْلِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّنْدَلِيُّ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الرَّعْفَرَانِيُّ، حَدَّثَنَا شَبَابَةُ، حَدَّثَنَا وَرْقَاءُ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، فِي قَوْلِ اللَّهِ {آتَيْنَاهُ خُكْمًا وَعِلْمًا}. قَالَ: «الْفَقْهُ، وَالْعَقْلُ، وَالْعِلْمُ»

Mücahit (rh) Allah Teala'nın (c.c) “*Ona hikmet ve ilim verdik.*” (Yusuf, 12/22) ayeti hakkında “(Ayetteki hüküm ve ilim) Fıkıh, akıl ve ilimdir.” demiştir.⁸⁸

Acurrî harici hadis kaynaklarında yer verilmeyen rivayetin “hasen” isnatla nakledildiği görülmektedir.

33. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي دَاوُدَ، حَدَّثَنَا أُسَيْدُ بْنُ عَاصِمٍ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ يَعْنَى ابْنُ حَفْصِ الْأَصْبَهَانِيِّ، حَدَّثَنَا سَفْيَانُ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، فِي قَوْلِ اللَّهِ {الْعَقْلُ، وَالْفَقْهُ، وَالْإِصَابَةُ فِي الْقَوْلِ} اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: {وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ} فِي غَيْرِ نُبُوءَةٍ

Mücahit (rh) Allah Teala'nın (c.c) “*Şüphesiz Biz Lokman’a hikmet verdik*” (Lokman, 31/12) ayeti hakkında, “(Ayetteki hikmet) Akıl, fıkıh ve peygamberlik haricinde sözde isabetli olmaktır.” demiştir.⁸⁹

Âcurrî, muteber isnadla yer verdiği bu rivayetin yine sağlam bir isnadla nakledilen mütabiine de yer vermiştir.⁹⁰

34. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَخْبَرَنَا إِبرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى الْجَوْرِيُّ، أَخْبَرَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى، أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ صَالِحٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا، فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}. قَالَ: «أَوَّلُو الْفَقْهَ وَالْخَيْرَ»

Cabir b. Abdillâh Allah Teala'nın (c.c) “*Allah’a, Rasüle ve sizden emir sahiplerine itaat ediniz.*” ayeti hakkında “(Sizden emir sahipleri) Fıkıh ve hayır sahipleridir.” demiştir.⁹¹

35. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي دَاوُدَ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ، أَخْبَرَنَا عَنَسَةُ، أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، أَخْبَرَنِي عَزُورَةُ بْنُ الرَّبِيعِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِعُ الْعِلْمَ مِنَ النَّاسِ بَعْدَ أَنْ يُؤْتِيَهُمْ إِيَّاهُ، وَلَكِنَّهُ يَذْهَبُ بِالْعُلَمَاءِ، فَكَلَّمَا ذَهَبَ بِعَالِمٍ ذَهَبَ بِمَا مَعَهُ مِنَ الْعِلْمِ، حَتَّى يَبْقَى مَنْ لَا يَعْلَمُ، فَيُضِلُّونَ»

⁸⁸ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 19; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18, 182; İbn Ebî Hâtim, *Tefsir*, 7, 2119.

⁸⁹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 20; Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 43; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20, 134; İbn Ebî Hâtim, *Tefsir*, 9, 3097.

⁹⁰ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 20; Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 43;

⁹¹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 20; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1, 211. Zehebî rivayetin *Sahih* olduğunu ifade etmiştir.

Hiz. Aişe'den nakledildiğine göre Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “Allah ilmi insanlara verdikten sonra onu söküp almaz. Lakin alimleri alır ve her alim gittikçe onunla birlikte ilimden bir miktar gider. Nihayetinde ilimsizler kalır ve insanlar sapıtır.”⁹²

Rivayet Abdullah b. Amr'dan sahih isnatlarla nakledilmiştir.⁹³ Acurrî Hz. Aişe tarikine yer vermiştir. İsnadın sağlam olduğu görölmektedir.

36. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَخْبَرَنَا أَبُو أَحْمَدَ هَارُونُ بْنُ يُونُسَ , أَخْبَرَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ , أَخْبَرَنَا سُبَيْانُ , عَنِ الْأَعْمَشِ , عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: “ هَلْ تَذَرُونَ كَيْفَ يَنْقُصُ الْإِسْلَامُ؟ قَالُوا كَيْفَ؟ قَالَ: كَمَا يَنْقُصُ الذَّابَّةُ سِمْنَهَا , وَكَمَا يَنْقُصُ الثَّوْبُ عَنْ طُولِ اللَّبْسِ , وَكَمَا يَنْقُصُ الذَّرْهُمُ عَنْ طُولِ الْخَبْتِ , وَقَدْ يَكُونُ فِي الْقَبِيلَةِ عَالِمَانِ , فَيَمُوتُ أَحَدُهُمْ , فَيَذْهَبَ نِصْفُ عِلْمِهِمْ , وَيَمُوتُ الْآخَرُ , فَيَذْهَبَ عِلْمُهُمْ كُلُّهُ “

Abdullah b. Mesud dedi ki: “İslam nasıl eksilir biliyor musunuz? (Oradakiler) Nasıl deyince o, “Bir hayvan nasıl yağ kaybederse, çok giyilmekten dolayı bir elbise nasıl eksilirse, uzun süre kullanmaktan dolayı dirhem nasıl eksilirse (öyle eksilir). Bir kabilede iki alim olur, onlardan birisi ölür ve o kabilenin ilminin yarısı gider, diğeri de ölür ve ilmin tamamı gider.”⁹⁴

Acurrî dışında herhangi bir kaynakta tespit edilemeyen rivayet sahih bir isnadla nakledilmiştir.

37. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْوَاسِطِيُّ , أَخْبَرَنَا زِيَادُ بْنُ أَيُّوبَ , أَخْبَرَنَا هِشَامٌ , أَخْبَرَنَا سَبَّاحٌ , عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: إِنَّ مُعَاذًا كَانَ أُمَةً قَانِتًا , قِيلَ لَهُ: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَةً قَانِتًا قَالَ: فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: إِنَّا كُنَّا نُسَبِّهُ مُعَاذًا بِإِبْرَاهِيمَ قَالَ: قِيلَ لَهُ: “ فَمَا الْقَانِتُ؟ قَالَ: الْمُطِيعُ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ “

Şa'bî'nin naklettiğine göre Abdullah b. Mesud, “Şüphesiz Muaz, Allah'a kânit, tek başına bir ümmetti.” deyince ona, “Kânit, tek başına ümmet olan İbrahim (as) değil miydi?” denilmiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Mesud, “Şüphesiz biz Muaz'ı İbrahim'e (as) benzetirdik.” diyerek karşılık vermiştir. Ona, “Peki kânit nedir diye sorulunca, “Allah'a ve Rasulü'ne itaat edendir.” demiştir.⁹⁵

⁹² Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 32

⁹³ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11, 498; Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11, 254; Nesai, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5, 391; İbn Hibban, *Sahih*, 15, 118; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 8, 314.

⁹⁴ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 33; Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2, 312.

⁹⁵ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 44; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3, 305; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 10, 59; Beyhakî, *el-Medhal*, 1, 272.

Hâkim rivayetin, “Buhari ve Müslim’in şartlarına uygun” olduğunu söylemiş Zehebi de bu tespiti onaylamıştır.⁹⁶

38. وَعَنْ مُسْلِمٍ بْنِ يَسَارٍ , أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «إِيَّاكُمْ وَالْمَرْءَ , فَإِنَّهَا سَاعَةٌ جَهْلُ الْعَالِمِ , وَبِهَا يَبْغِي الشَّيْطَانُ رَأْتَهُ»

Müslim b. Yesâr dedi ki: “Tartışmaktan sakınınız. Zira o alimin bir anlık gaffletidir de şeytan onunla ayağını kaydırmak ister.”⁹⁷

Acurrî rivayeti isnadsız olarak doğrudan Müslim b. Yesâr’dan nakletmektedir. Darimi’nin *Sünen*’de Affan, Hammad b. Zeyd, Muhammed b. Vâsı’, Müslim b. Yesar tarikiyle naklettiği isnadın sahih olduğu görülmektedir.

39. وَرَوَى عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا أَحْبَبْتَ أَخًا فَلَا تَمَارَهُ , وَلَا تَشَارَهُ , وَلَا تَمَارَحُهُ , وَلَا تَمَارَحُهُ»

Muaz b. Cebel (ra) şöyle demiştir: “Bir kardeşini seviyorsan onunla tartışma, ona karşı açgözlü davranma ve onunla alay etme.”⁹⁸

Elbâni mevkuf olarak sahih olduğunu ifade etmiştir.

40. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا الْفَرَّابِيُّ , أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ , أَخْبَرَنَا أَسَمَةُ , عَنْ مِسْعَرٍ قَالَ: سَمِعْتُ عِنْدَ الْأَعْلَى النَّبِيِّ يَقُولُ: “ مَنْ أَوْتِيَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَا يَبْغِيهِ , فَخَلِيقٌ أَنْ لَا يَكُونَ أَوْتِيَ عِلْمًا يَنْفَعُهُ , لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ نَعَتَ الْعُلَمَاءَ وَقَرَأَ {إِنَّ الدِّينَ أَوْثُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ} [الإسراء: 107] إِلَى قَوْلِهِ: {يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا} [الإسراء: 109] ”

Abdül-A'lâ et-Teymî şöyle demiştir: “Kime kendisini ağlatmayan bir ilim verildiyse kendisine faydasız bir ilim verilmiştir. Çünkü Allah (c.c) alimleri şöyle övmüştür dedi ve “*Bundan önce kendilerine ilim verilenler*” (İsra, 17/107) ayetinden “*Ağlayarak (yüzüstü yere kapanırlar) Kur’an onların saygısını arttırır.*” (İsra, 17/109) ayetine kadar okudu.”⁹⁹

41. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ الصُّوفِيُّ , أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ , أَخْبَرَنَا عُبَيْدَةُ بْنُ حُمَيْدٍ , عَنْ الْأَعْمَشِ , عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَرَّةٍ قَالَ قَالَ مَسْرُوقٌ: «بَحْسَبَ امْرِئٍ مِنَ الْعِلْمِ أَنْ يَخْشَى اللَّهَ , وَبَحْسَبَ امْرِئٍ مِنَ الْجَهْلِ أَنْ يُعْجَبَ بِعِلْمِهِ»

Mesruk şöyle demiştir: “Kişiye ilim olarak Allah’tan korkması, cehalet olarak da ilmiyle ucub sahibi olması yeter.”¹⁰⁰

⁹⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3, 305.

⁹⁷ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 57; Darimi, *İlim*, 20.

⁹⁸ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. Buhari, *el-Edebü'l-müfred*, s. 191; Ebu Davud, *ez-Zühed*, s. 180.

⁹⁹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 67; Darimi, *İlim*, 14; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7, 204; İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühed*, s. 41; Ebu Nuaym, *Hilye*, 5, 88.

¹⁰⁰ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 70; Darimi, *İlim*, 16; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7, 149.

42. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَخْبَرَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ زَنْجَوِيهِ , أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ الدِّمَشْقِيُّ , أَخْبَرَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ , أَخْبَرَنَا الْأَوْزَاعِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ أَبِي كَثِيرٍ يَقُولُ: «الْعَالِمُ مَنْ خَشِيَ اللَّهَ , وَخَشِيَ اللَّهَ الْوَرَعُ»

Yahya b. Ebî Kesir şöyle demiştir: “Alim, Allah’tan korkandır. Allah korkusu vera’dır.”¹⁰¹

43. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ , عَلِيُّ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ زَاطِيَا , أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ , أَخْبَرَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَيُّوبَ يَقُولُ: «يَتَّبِعُنِي لِلْعَالِمِ أَنْ يَضَعَ الرَّمَادَ عَلَى رَأْسِهِ تَوَاضَعًا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»

Eyyüb es-Sahtiyânî şöyle demiştir: “Alime, Allah’a olan tevazusundan dolayı başına kül koyması yaraşır.”¹⁰²

44. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَخْبَرَنَا أَبُو الْفَضْلِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّنْدَلِيُّ , أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ زَنْجَوِيهِ , أَخْبَرَنَا نُعَيْمُ بْنُ حَمَّادٍ , عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ , عَنْ زَائِدَةَ , عَنْ هِشَامٍ , عَنْ الْحَسَنِ قَالَ: «إِنْ كَانَ الرَّجُلُ إِذَا طَلَبَ الْعِلْمَ لَمْ يَلْبُثْ أَنْ يَرَى ذَلِكَ فِي تَخَشُّعِهِ وَبَصَرِهِ وَلِسَانِهِ وَيَدِهِ وَزُحْدِهِ , وَإِنْ كَانَ الرَّجُلُ لِيُطَلَّبَ الْبَابُ مِنْ أَبْوَابِ الْعِلْمِ , فَيُفَعِّلَ بِهِ , فَيَكُونُ خَيْرًا لَهُ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا , لَوْ كَانَتْ لَهُ فَجَعَلَهَا فِي الْآخِرَةِ»

Hasan-ı Basrî şöyle demiştir: “Bir kişi ilim istiyorsa bu hususunda, basiretinde, dilinde, elinde ve zühtünde bu görülmelidir. Bir kul ilim kapılarından bir kapı ister ve de onunla amel ederse onun için dünya ve içindekiler onun olsa bundan daha hayırlı olur.”¹⁰³

45. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْوَاسِطِيُّ , أَخْبَرَنَا هَارُونَ الْحَمَلَانِيُّ , أَخْبَرَنَا سَيَّارٌ , أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ , أَخْبَرَنَا مَطَرُ الْوَرَّاقُ قَالَ: سَأَلْتُ الْحَسَنَ عَنْ مَسْأَلَةٍ , فَقَالَ فِيهَا , فَقُلْتُ: يَا أَبَا سَعِيدٍ يَا أَبَا عَنَيْكَ الْفَقْهَاءُ وَيُخَالِفُونَكَ , فَقَالَ: «تَكَلَّمَ أَمْكُ مَطَرٌ , وَهَلْ رَأَيْتَ فَقِيهًا قَطُّ؟ وَهَلْ تَدْرِي مَا الْفَقِيهَةُ؟ الْفَقِيهَةُ الْوَرَعُ الرَّاهِدُ الَّذِي لَا يَسْخَرُ مِمَّنْ أَسْفَلَ مِنْهُ , وَلَا يَهْمُزُ مِنْ فَوْقِهِ , وَلَا يَأْخُذُ عَلَى عِلْمِ عِلْمِهِ اللَّهُ حُطَّامًا»

Matar el-Verrâk şöyle demiştir: “Hasan-ı Basrî’ye bir mesele sordum ve o da bir şeyler söyledi. Ben ‘Ey Ebu Said fakihler bu görüşüne katılmıyorlar ve sana muhalefet ediyorlar’ dedim. Bunun üzerine o, ‘Allah canını almasın ey Matar. Sen hiç hakiki fakih gördün mü? Fakih nedir bilir misin? Fakih, Vera sahibi, zahid, kendisinden aşağıda olanı küçümsemeyen, kendinden üsttekinin arkasından konuşmayan, Allah’ın kendisine öğrettiği ilmin karşılığında kırıntılara tamah etmeyendir.’ dedi.”¹⁰⁴

¹⁰¹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 70; Beyhakî, *el-Medhal*, 1, 322.

¹⁰² Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 71; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7, 240; Cevherî, *Müsnedü'l-Muvatta*, s. 277; Beyhakî, *Şuab*, 3, 303.

¹⁰³ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 71; Darimi, *İlim*, 19; Abdullah b. Mübarek, *ez-Zühd*, s. 26; Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, s. 231.

¹⁰⁴ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 73; İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, 7, 131; Hatib, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2, 341.

46. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ أَبِي السَّقَطِيِّ , أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَرَفَةَ , أَخْبَرَنَا الْمُبَارَكُ بْنُ سَعِيدٍ , عَنْ أَخِيهِ , سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ , عَنْ عُمَرَ بْنِ الْمُنْقَرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلْحَسَنِ يَوْمًا فِي شَيْءٍ قَالَهُ: يَا أَبَا سَعِيدٍ , لَيْسَ هَكَذَا يَقُولُ الْفَقَّهَاءُ قَالَ: فَقَالَ: وَيْحَكَ أَوْ رَأَيْتَ أَنْتَ فَقِيهًا قَطُّ؟ «إِنَّمَا الْفَقِيهَةُ الرَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا , الرَّاعِبُ فِي الْآخِرَةِ , النَّصِيرُ فِي أَمْرِ دِينِهِ , الْمُدَاوِمُ عَلَى عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»

‘Imran el-Minkârî şöyle demiştir: “Hasan-ı Basrî’ye görüşünü bildirdiği bir meselede ‘Ey Ebu Said fakihler böyle demiyor’ dedim. Bunun üzerine o, ‘Vah sana. Sen hiç fakih gördün mü? Fakih dünyaya karşı zahid, ahirete düşkün, dini hususunda basiretli Allah’ın ibadetinde daim olandır.’ dedi.”¹⁰⁵

47. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ صَاعِدٍ , حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ , حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ , حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ مُوسَى بْنِ أَبِي كَرْدَمٍ , وَقَالَ غَيْرُهُ: ابْنُ أَبِي دَرَمٍ , عَنْ وَهْبِ بْنِ مُنْيَةَ قَالَ: بَلَغَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ مَجْلِسٍ , كَانَ فِي نَاحِيَةِ بَنِي سَهْمٍ , يَجْلِسُ فِيهِ نَاسٌ مِنْ قُرَيْشٍ يَخْتَصِمُونَ , فَتَرْتَفِعُ أَصْوَاتُهُمْ , فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: انْطَلِقْ بِنَا إِلَيْهِمْ , فَانْطَلَقْنَا حَتَّى وَفَقْنَا , فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَخْبَرَهُمْ عَنْ كَلَامِ الْفَتَى الَّذِي كَلَّمَ بِهِ أَيُّوبُ فِي حَالِهِ قَالَ أَيُّوبُ: فَقُلْتُ: قَالَ الْفَتَى: يَا أَيُّوبُ , أَمَا كَانَ فِي عِظْمَةِ اللَّهِ , وَذِكْرِ الْمَوْتِ , مَا يُكَلِّ لِسَانَكَ , وَيَقْطَعُ قَلْبَكَ , وَيَكْسِرُ حُجَّتَكَ؟ يَا أَيُّوبُ , أَمَا عَلِمْتَ “ أَنَّ اللَّهَ عِبَادًا أَسَكَّتَهُمْ خَشْيَةُ اللَّهِ مِنْ غَيْرِ عِيٍّ , وَلَا يَكُمُ , وَإِنَّهُمْ هُمُ النَّبَلَاءُ , الْفُصَحَاءُ , الطُّلَقَاءُ , الْأَلْيَاءُ , الْعَالِمُونَ بِاللَّهِ وَآيَاتِهِ , وَلَكِنَّهُمْ إِذَا ذَكَرُوا عِظْمَةَ اللَّهِ , انْقَطَعَتْ قُلُوبُهُمْ , وَكَلَّتْ أَلْسِنَتُهُمْ , وَطَاشَتْ عُقُولُهُمْ وَأَخْلَافُهُمْ , فَرَقًا مِنَ اللَّهِ , وَهَيْبَةً لَهُ , وَإِذَا اسْتَفَافُوا مِنْ ذَلِكَ اسْتَبَقُوا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِالْأَعْمَالِ الرَّكَابَةِ , لَا يَسْتَكْتَرُونَ لِلَّهِ الْكَثِيرَ , وَلَا يَرْضَوْنَ لَهُ بِالْقَلِيلِ , يَغْدُونَ أَنْفُسَهُمْ مَعَ الظَّالِمِينَ الْخَاطِنِينَ , وَإِنَّهُمْ لَأَنْزَاةُ أَبْرَارٍ , وَمَعَ الْمُضْطَعِّينَ الْمُفْرَطِينَ , وَإِنَّهُمْ لَأَكْيَاسُ أَقْوِيَاءَ , نَاجِلُونَ , ذَانِيُونَ , يَرَاهُمْ الْجَاهِلُ فَيَقُولُ: مَرَضَى وَلَيْسُوا بِمَرَضَى , قَدْ خُولِطُوا , وَقَدْ خَالَطَ الْقَوْمَ أَمْرٌ عَظِيمٌ “

Vehb b. Münebbih’in haber verdiğine göre İbn Abbas’a (as) Benu Sehm nahiyesinde Kureyşlilerden bir grubun bulunduğu bir topluluğun anlaşmazlığa düştükleri ve seslerinin çok yükseldiği haber verildi...¹⁰⁶

48. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَخْبَرَنَا فَتْيَبَةُ بْنُ سَعِيدٍ , وَشَيْبَانُ بْنُ فَرُوحٍ قَالَا: أَخْبَرَنَا هَلَالُ بْنُ أَبِي حُمَيْدٍ , وَقَالَ فَتْيَبَةُ: عَنْ هَلَالِ الْوَرَّانِ , عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَكِيمٍ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ , فِي هَذَا الْمَسْجِدِ - يَعْنِي مَسْجِدَ الْكُوفَةِ - بَدَأَ بِالْيَمِينِ قِيلَ أَنْ يُحَدِّثَنَا فَقَالَ: وَاللَّهِ “ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَإِنَّ رَبَّهُ سَيَخْلُو بِهِ كَمَا يَخْلُو أَحَدُكُمْ بِالْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ , ثُمَّ يَقُولُ: يَا ابْنَ آدَمَ , مَا غَرَّكَ بِي - ثَلَاثَ مَرَارٍ - مَاذَا أَجَبْتَ الْمُرْسَلِينَ؟ كَيْفَ عَمِلْتَ فِيمَا عَلِمْتَ؟ “

Abdullah b. ‘Ukeym şöyle dedi: Ben Abdullah b. Mesud’un şu mescitte - Kufe mescidini kastederek- yeminle başlayarak şöyle dediğini işittim: “Allah’a and olsun ki her biriniz dolunay gecesindeki ay gibi Rabbinin

¹⁰⁵ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 74; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7, 186; Darimi, *İlim*, 14; İbn Mübarek, *Zühed*, 2, 8; Ebu Nuaym, *Hilye*, 2, 147.

¹⁰⁶ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 74; Abdullah b. Mübarek, *ez-Zühed*, s. 526; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 2, 116; Ebu’s-Şeyh, *el-Azame*, s. 346; Beyhakî, *Suab*, 7, 62.

karşısında olacak ve Rabbi -üç defa- şöyle diyecektir: “Benimle ilgili seni aldatan ne oldu? Elçilere ne cevap verdin? Öğrendiğinle nasıl amel ettin?”¹⁰⁷

49. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ صَاعِدٍ , أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ الْمُرْزِزِيُّ , أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ , أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ الْمُغِيرَةِ , عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هِلَالٍ قَالَ: قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: “إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ إِذَا وَقَفْتُ عَلَى الْحِسَابِ أَنْ يُقَالَ: قَدْ عَلِمْتَ , فَمَادَا عَلِمْتَ فِيمَا عَلِمْتَ؟”

Ebu'd-Derdâ şöyle demiştir: “Hesaba çekileceğim zaman beni en çok korkutan şey ‘İlim öğrendin peki öğrendiklerinle nasıl amel ettin’ denilmesidir.”¹⁰⁸

50. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي دَاوُدَ , أَخْبَرَنَا بَنْدَارُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بَشَّارٍ , أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ , عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ صَالِحٍ , عَنْ حَبِيبِ بْنِ عُيَيْدٍ قَالَ: قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ: «لَا تَكُونُ عَالِمًا حَتَّى تَكُونَ بِالْعِلْمِ عَامِلًا»

Ebu'd-Derdâ şöyle demiştir: “İlimle amel etmediğin sürece alim olamazsın.”¹⁰⁹

51. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْوَاسِطِيِّ , أَخْبَرَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ , أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى , عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بُرْقَانَ , عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ , أَنَّ أَبَا الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ: «وَيْلٌ لِلَّذِي لَا يَعْلَمُ - مَرَّةً , وَوَيْلٌ لِلَّذِي لَا يَعْلَمُ وَلَا يَعْمَلُ سَبْعَ مَرَّاتٍ»

Ebu'd-Derdâ şöyle demiştir: “İlim öğrenmeye yazıklar olsun! İlim öğrenip de amel etmeye ise yedi defa yazıklar olsun.”¹¹⁰

52. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَرِّيَابِيُّ , أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْبُلْخِيُّ , أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ , أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ قَالَ: يُقَالُ: «تَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ فِتْنَةِ الْعَالِدِ الْجَاهِلِ , وَفِتْنَةِ الْعَالِمِ الْفَاجِرِ , فَإِنَّ فِتْنَتَهُمَا فِتْنَةٌ لِكُلِّ مَفْتُونٍ»

Süfyan es-Sevrî şöyle diyor: Şöyle denirdi: “Cahil abidin ve facir alimin fitnesinden Allah’a sığın. Zira o ikisinin fitnesi dokunduğu her şeye fitnedir.”¹¹¹

53. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا الْفَرِّيَابِيُّ , أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ , أَخْبَرَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ , أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ مَخْخُولًا يَقُولُ: «إِنَّهُ لَا يَأْتِي عَلَى النَّاسِ مَا يُوعَدُونَ حَتَّى يَكُونَ عَالِمُهُمْ فِيهِمْ أَنتَنَ مِنْ جِيفَةِ جِمَارٍ»

Mekhul şöyle demiştir: “İnsanlara va’d edilen gelmeden muhakkak alimleri eşek leşinden daha kötü olacaktır.”¹¹²

¹⁰⁷ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 78; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 9, 182; İbnü'l-Mübarek, *ez-Zühd*, s. 13; İbn Huzeyme, *Tevhid*, 1, 363; İbn Batta, *el-İbâne*, 7, 43.

¹⁰⁸ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 79; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7, 112; İbnü'l-Mübarek, *ez-Zühd*, s. 13; Ebu Nuaym, *Hilye*, 1, 213.

¹⁰⁹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 80; Darimi, *İlim*, 14.

¹¹⁰ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 81; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7, 235; Ebu Nuaym, *Hilye*, 1, 131.

¹¹¹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 87; İbnü'l-Mübarek, *ez-Zühd*, 2, 18; Beyhakî, *Şuab*, 3, 314; Ebu Nuaym, *Hilye*, 7, 36.

Acurrî'den önceki kaynaklarda tespit edilememiştir.

54. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا الْفَرِّابِيُّ , أَخْبَرَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ الْوَلِيدِ بْنُ مَرْيَدٍ , أَخْبَرَنِي أَبِي قَالَ: سَمِعْتُ الْأَوْزَاعِيَّ , يَقُولُ: كَانَ يُقَالُ: «وَيْلٌ لِلْمُتَفَقِّهِينَ لِغَيْرِ الْعِبَادَةِ , وَالْمُسْتَحْلِينَ الْحُرَمَاتِ بِالشُّبُهَاتِ»

Evzâ'î'nin dediğine göre, "İbadet gayesi olmayan fakihe ve şüphelerle haramları helal sayana yazıklar olsun." denirdi.¹¹³

55. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ صَاعِدٍ , أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ الْمُرُورِيُّ , أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ , أَخْبَرَنَا بَخَّارُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَمِعْتُ وَهْبَ بْنَ مُنْبِهٍ يَقُولُ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيمَا يُعَاتِبُ بِهِ أَخْبَارَ بَنِي إِسْرَائِيلَ: «تَفْقَهُونَ لِغَيْرِ الدِّينِ , وَتَعْلَمُونَ لِغَيْرِ الْعَمَلِ , وَتَبْتَاعُونَ الدُّنْيَا بِعَمَلِ الْآخِرَةِ , تَلْبَسُونَ جُلُودَ الصَّانِّ , وَتُخْفُونَ أَنْفُسَ الدِّنَابِ , وَتَتَّقُونَ الْقُدَى مِنْ شَرَابِكُمْ , وَتَبْتَاعُونَ أَمْثَالَ الْجِبَالِ مِنَ الْحَرَامِ , وَتُثَقِّلُونَ الدِّينَ عَلَى النَّاسِ أَمْثَالَ الْجِبَالِ , تُطِيلُونَ الصَّلَاةَ , وَتُبَيِّضُونَ الشِّيَابَ , وَتَنْقُصُونَ مَالَ الْيَتِيمِ وَالْأَرْمَلَةِ , فَبِعِزَّتِي حَلَفْتُ لِأَضْرِبَنَّكُمْ بِفِتْنَةٍ يَضِلُّ فِيهَا رَأْيُ ذِي الرَّأْيِ , وَحِكْمَةُ الْحَكِيمِ»

Vehb b. Münebbih şöyle demiştir: "Allah Teala İsrailoğullarının din adamlarını zemmederken şöyle buyurmuştur: "Onlar dini bir gaye olmaksızın fıkıhla uğraşırlar. Amel etmek için değil başka gayelerle ilim öğrenirler..."¹¹⁴

56. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّنْدَلِيُّ , أَخْبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ: سَمِعْتُ الْفَضْلَ يَقُولُ: " إِنَّمَا هُمَا عَالِمَانِ , عَالِمُ دُنْيَا , وَعَالِمُ آخِرَةٍ , فَعَالِمُ الدُّنْيَا عِلْمُهُ مَنْشُورٌ , وَعَالِمُ الْآخِرَةِ عِلْمُهُ مَسْتُورٌ , فَاتَّبِعُوا عَالِمَ الْآخِرَةِ , وَاحْذَرُوا عَالِمَ الدُّنْيَا , لَا يَصُدُّكُمْ بَشَرُهُ , ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: {إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْغَيْبِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} [التوبة: 34] " الْأَخْبَارُ: الْعُلَمَاءُ , وَالرُّهْبَانُ: الْعِبَادُ , ثُمَّ قَالَ: لَكثيرٌ مِنْ عُلَمَائِكُمْ زِينَةٌ أَشْنَبَهُ بَرِيٌّ كَسَرَى وَفَقِصَرَ مِنْهُ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَضَعْ لِبْنَةً عَلَى لِبْنَةٍ , وَلَا قَصَبَةً عَلَى قَصَبَةٍ , وَلَكِنْ رَفَعَ لَهُ عِلْمٌ فَشَمَّرَ إِلَيْهِ قَالَ الْفَضْلُ: «الْعُلَمَاءُ كَثِيرٌ , وَالْحُكَمَاءُ قَلِيلٌ , وَإِنَّمَا يُرَادُ مِنَ الْعِلْمِ الْحِكْمَةُ , فَمَنْ أُوتِيَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» قَالَ

Fudayl b. 'Iyaz şöyle demiştir: "Alimler dünya alimi ve ahiret alimi olmak üzere iki gruptur. Dünya aliminin ilmi meşhurdur, ahiret aliminin ise gizlidir. Siz ahiret aliminin peşine düşün dünya aliminden uzak durun..."¹¹⁵

Acurrî'den önceki kaynaklarda tespit edilememiştir.

57. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ زِيَادٍ , أَخْبَرَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ يَزِيدٍ قَالَ: سَمِعْتُ الْفَضْلَ بْنَ عِيَّاضٍ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ الْعَالِمَ الْمُتَوَاضِعَ , وَيُبْغِضُ الْجَبَّارَ , وَمَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ وَرَثَهُ اللَّهُ الْحِكْمَةُ»

¹¹² Acurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 88; Ebu Nuaym, *Hilye*, 5, 181; Beyhakî, *Şuah*, 3, 324.

¹¹³ Acurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 88; Darimi, *İlim*, 7; Beyhakî, *Şuah*, 324.

¹¹⁴ Acurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 89; İbnü'l-Mübarek, *ez-Zühed*, s. 161; Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühed*, s. 47; Ebu Nuaym, *Hilye*, 4, 38; Hatib, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2, 342.

¹¹⁵ Acurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 90; Ebu Nuaym, *Hilye*, 8, 92.

Fudayl b. 'Iyaz şöyle demiştir: “Şüphesiz Allah (c.c) mütevazı alimi sever, zorba alimden ise hoşlanmaz. Kim Allah (c.c) için mütevazı olursa Allah onu hikmete varis kılar.”¹¹⁶

58. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْوَاسِطِيُّ ، أَخْبَرَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ، أَخْبَرَنَا هُدَيْبُهُ ، أَخْبَرَنَا حَزْمٌ قَالَ: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ دِينَارٍ يَقُولُ: «إِنَّكُمْ فِي زَمَانٍ أَشْهَبَ ، لَا يَبْصُرُ زَمَانَكُمْ إِلَّا الْبَصِيرُ ، إِنَّكُمْ فِي زَمَانٍ نَفَخَاتِهِمْ ، قَدْ انْتَفَخَتْ أَلْسِنَتُهُمْ فِي أَقْوَاهِمُ ، وَطَلَبُوا الدُّنْيَا بِعَمَلِ الْآخِرَةِ ، فَأَحْذَرُوهُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ ، لَا يُوفِقُوكُمْ فِي شَبَكَاتِهِمْ ، يَا عَالِمُ ، أَنْتَ عَالِمٌ تَأْكُلُ بِعِلْمِكَ ، يَا عَالِمُ أَنْتَ تَفْخَرُ بِعِلْمِكَ ، يَا عَالِمُ ، أَنْتَ عَالِمٌ تَكَاثُرَ بِعِلْمِكَ ، يَا عَالِمُ ، أَنْتَ عَالِمٌ تَسْتَطِيلُ بِعِلْمِكَ ، لَوْ كَانَ هَذَا الْعِلْمُ طَلِبَتَهُ لِلَّهِ لَرُبِّي ذَلِكَ فِيكَ ، وَفِي عَمَلِكَ

Mâlik b. Dinar şöyle demiştir: “Siz şu an çok karışık bir zamandasınız. İçinde bulunduğunuz zamanı ancak basiret ehli olan hakkıyla görebilir...”¹¹⁷

Acurrî öncesi kaynaklarda tespit edilememiştir.

59. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ صَاعِدٍ ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ ، الْمَرْوَزِيُّ ، حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ ، حَدَّثَنَا حَرِيرُ بْنُ عُثْمَانَ ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ غُنَيْدٍ قَالَ: «تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ ، وَاعْقِلُوا ، وَانْتَفِعُوا بِهِ ، وَلَا تَعْلَمُوا لَتَتَجَمَّلُوا بِهِ ، إِنَّهُ يُوْشِكُ أَنْ طَالَ بِكَ الْعُمْرُ أَنْ يَتَجَمَّلَ بِالْعِلْمِ ، كَمَا يَتَجَمَّلُ الرَّجُلُ بِثَوْبِهِ»

Habib b. 'Ubeyd şöyle demiştir: “İlmi öğrenin, onu kavrayın ve ondan istifade edin. Onu gösteriş için öğrenmeyin. Ömrün yeterse insanların elbiseleriyle süslenip gösteriş yaptıkları gibi ilimle gösteriş yaptıklarını görmekten yakındır.”¹¹⁸

60. فَحَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّنْدَلِيُّ ، أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الرَّعْفَرَانِيُّ ، أَخْبَرَنَا شَبَابَةُ بْنُ سَوَّارٍ ، أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ: «أَدْرَكْتُ عِشْرِينَ وَمِنَةً مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْأَنْصَارِ ، إِذَا سُنِلَ أَحَدُهُمْ عَنِ الشَّيْءِ ، أَحَبَّ أَنْ يَكْفِيَهُ صَاحِبُهُ»

Abdurrahman b. Ebî Leyla şöyle demiştir: “Ben Rasulullah’ın (s) ashabından yüz yirmi Ensarlı’yı gördüm. Onlardan birisine bir şey sorulursa arkadaşı arkadaşının onun yerine cevap vermesinden hoşlanırdı.”¹¹⁹

61. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ أَيْضًا ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: سَمِعْتُ بَشَرَ بْنَ الْخَارِثِ يَقُولُ: سَمِعْتُ الْمُعَاذِيَّ بْنَ عِمْرَانَ ، يَذْكُرُ ، عَنْ سُفْيَانَ قَالَ: «أَدْرَكْتُ الْفُقَهَاءَ وَهُمْ يَكْرَهُونَ أَنْ يُجِيبُوا فِي الْمَسَائِلِ وَالْفُتُنَا ، وَلَا يُفْتُونَ حَتَّى لَا يَجِدُوا بُدًّا مِنْ أَنْ يُفْتُوا»

Süfyan es-Sevrî şöyle demiştir: “Ben fakihler gördüm. Onlar meselelere cevap vermeyi ve fetvayı hoş görmezlerdi. Kesin fetva vermeleri gerekmedikçe fetva vermezlerdi.”¹²⁰

¹¹⁶ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 95; Hatib, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2, 230.

¹¹⁷ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 95; Ebu Nuaym, *Hilye*, 2, 363.

¹¹⁸ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 100; İbnü'l-Mübarek, *ez-Zühed*, s. 474; Ebu Nuaym, *Hilye*, 6, 102.

¹¹⁹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 102; Darimi, *İlim*, 4.

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّنْدَلِيُّ , أَنَّنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: سَمِعْتُ 62. بِشْرًا قَالَ: قَالَ سُفْيَانُ: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُسْأَلَ فَلَيْسَ بِأَهْلٍ أَنْ يُسْأَلَ»

Süfyan es-Sevrî şöyle demiştir: “Kim kendisine sorulmasını isterse o kendisine sorulmaya ehil değildir.”¹²¹

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو شُعَيْبٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ الْحَرَّانِيُّ , أَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ عَمْرٍو , 63. أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الزِّنَادِ , عَنْ أَبِيهِ , عَنْ خَارِجَةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ , “كَانَ إِذَا سُئِلَ عَنْ شَيْءٍ قَالَ: هَلْ وَقَعَ؟ فَإِنْ قَالُوا لَهُ: لَمْ يَقَعْ , لَمْ يُخَيِّرْهُمْ , وَإِنْ قَالُوا: قَدْ وَقَعَ , أَخْبَرَهُمْ”

Hârice b. Zeyd kendisine bir şey sorulursa ‘Bu olay oldu mu?’ diye sorardı. Şayet “henüz olmadı” derlerse onlara bir şey söylemezdi. Şayet ‘oldu’ derlerse ‘onlara fetvasını söylerdi.’¹²²

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْوَاسِطِيُّ , أَخْبَرَنَا زُهَيْرٌ , 64. أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ , أَخْبَرَنَا مُوسَى بْنُ عَلِيٍّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي قَالَ: كَانَ الرَّجُلُ يَأْتِي زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَيَسْأَلُهُ عَنِ الْأَمْرِ , فَيَقُولُ: اللَّهُ , أَنْزَلَ هَذَا؟ فَإِنْ قَالَ: «وَاللَّهِ لَقَدْ نَزَلَ , أَفْتَاهُ , وَإِنْ لَمْ يَخْلِفْ , تَرَكَهُ»

Bir adam Zeyd b. Sabit’e gelir ve ona bir şeyler sorardı. O, ‘Bunu gerçekten Allah Teala başına getirdi mi? derdi. Şayet soran ‘Vallahi Allah bunu başıma getirdi derse’ ona fetva verirdi yemin etmezse fetva vermezdi.¹²³

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْوَاسِطِيُّ , أَخْبَرَنَا زُهَيْرٌ أَيْضًا , أَخْبَرَنَا سَرِيحٌ 65. بْنُ النُّعْمَانِ , أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَّانَةَ , عَنْ فِرَاسٍ , عَنْ عَامِرٍ , عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ: كُنْتُ أَمْشِي مَعَ أَبِي بْنِ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ , فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: “يَا عَمَّاهُ , كَذَا وَكَذَا , فَقَالَ: يَا ابْنَ أَخِي , أَكَانَ هَذَا؟ قَالَ: لَا , قَالَ: فَاعْنَيْنَا حَتَّى يَكُونَ”

Mesruk şöyle demiştir: “Übey b. Ka’b ile yürürken adamın biri ona, ‘Amcacığım’ diyerek bir şeyler söyledi. Übey ona, ‘Ey Kardeşimin oğlu, bu oldu mu?’ dedi o ‘hayır’ deyince ‘olana kadar bizi azad et’ dedi.”¹²⁴

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ , أَخْبَرَنَا زُهَيْرٌ , أَخْبَرَنَا مَنْصُورُ بْنُ شُعَيْرٍ , 66. أَخْبَرَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ , أَخْبَرَنَا الصَّلْتُ بْنُ رَاشِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ طَاوُسًا عَنْ شَيْءٍ , فَأَتَتْهُرْنِي وَقَالَ: أَكَانَ هَذَا؟ قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ: اللَّهُ , قُلْتُ: اللَّهُ قَالَ: أَصْحَابُنَا أَخْبَرُونَا , عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّهُ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ , «لَا تَعْجَلُوا بِالْبَلَاءِ قَبْلَ نَزْوِلِهِ , فَيَذْهَبَ بِكُمْ هَهُنَا وَهَهُنَا , فَإِنَّكُمْ إِنْ لَمْ تَعْجَلُوا بِالْبَلَاءِ قَبْلَ نَزْوِلِهِ لَمْ يَنْفَكِ الْمُسْلِمُونَ أَنْ يَكُونَ فِيهِمْ مَنْ إِذَا سُئِلَ سَدَّدَ , أَوْ قَالَ وَفَّقَ»

¹²⁰ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 102; Hatib, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2, 28.

¹²¹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 104; Hatib, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2, 353.

¹²² Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 105.

¹²³ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 105.

¹²⁴ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 106; Darimi, *İlim*, 4.

Salt b. Râşid dedi ki: Tavus'a bir şey sordum, beni azarladı ve 'bu oldu mu?' dedi. 'Evet' dedim. 'Vallahi mi?' dedi, 'vallahi' dedim. ..."¹²⁵

67. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّنْدَلِيُّ , أَخْبَرَنَا الرَّغْفَرَانِيُّ , أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ عَطَاءٍ , عَنْ عَمْرَانَ بْنِ خُدَيْرٍ , عَنْ رَفِيعِ أَبِي كَثِيرٍ قَالَ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمًا: " سَلُونِي عَمَّا شِئْتُمْ , فَقَالَ ابْنُ الْكَوَّاءِ: مَا السَّوَادُ فِي الْقَمَرِ؟ قَالَ: قَاتَلَكَ اللَّهُ , أَلَا سَأَلْتَ عَمَّا يَنْفَعُكَ فِي دُنْيَاكَ وَآخِرَتِكَ؟ ذَاكَ مَحْوُ آيَةِ اللَّيْلِ "

Ali b. Ebî Talib bir gün şöyle dedi: "Bana dilediğinizi sorunuz. Bunun üzerine İbnü'l-Bekâ 'Aydaki karanlık nedir?' diye sordu. O da 'Allah canını alsın! Dinine ve ahiretine fayda verecek şeyi sorsana. O, gecenin izinin kaybolmasıdır." dedi.¹²⁶

68. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّنْدَلِيُّ , أَخْبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - يَقُولُ لِرَجُلٍ أَلَحَّ عَلَيْهِ فِي تَعْقِيدِ الْمَسَائِلِ: فَقَالَ أَحْمَدُ: " تَسْأَلُ عَنْ عَبْدَيْنِ رَجُلَيْنِ؟ سَلْ عَنْ الصَّلَاةِ , وَالزَّكَاةِ شَيْئًا تَنْتَفِعُ بِهِ , وَنَحْوُ هَذَا , مَا تَقُولُ فِي صَائِمٍ اخْتَلَمَ؟ فَقَالَ الرَّجُلُ: لَا أَدْرِي فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: تَتْرُكُ مَا تَنْتَفِعُ بِهِ , وَتَسْأَلُ عَنْ عَبْدَيْنِ رَجُلَيْنِ؟ "

Ahmed b. Hanbel kendisine çetrefilli meseleleri sorup ısrarcı olan bir kişiye şöyle demişti: "İki köle adam hakkında soruyorsun. Halbuki namaz zekat gibi sana fayda veren şeyi sor. Oruçlu iken ihtilam olan hakkında ne dersin? Adam, 'bilmiyorum' dedi. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel 'sana fayda vereceği bırakıp iki adamın iki kölesini soruyorsun." dedi.¹²⁷

69. ثُمَّ حَدَّثَنَا , عَنْ رُوحٍ , عَنْ أَشْعَثَ , عَنِ الْحَسَنِ , فِي صَائِمٍ اخْتَلَمَ: لَا شَيْءَ عَلَيْهِ "

Hasan-ı Basrî şöyle demiştir: "Oruçlu iken ihtilam olana hiçbir şey gerekmez."¹²⁸

70. وَحَدَّثَنَا عَنْ رُوحٍ , عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ , عَنْ عَمْرِو بْنِ هَرِمٍ , عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ , فِي صَائِمٍ اخْتَلَمَ , قَالَ: «لَا شَيْءَ عَلَيْهِ , وَلَكِنْ يُعَجَّلُ بِالْعُسْلِ

Cabir b. Zeyd, ihtilam olan oruçlu hakkında, 'Ona bir şey gerekmez. Fakat acil olarak gusül alır' dedi.¹²⁹

71. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ الْفَرَزَابِيُّ , أَخْبَرَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ , أَخْبَرَنَا جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ , عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ , عَنْ مُحَارِبِ بْنِ دِثَارٍ , عَنْ ابْنِ عَمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ , أَيْ الْبِقَاعِ خَيْرٌ؟ قَالَ: «لَا أَدْرِي» , أَوْ سَكَتَ , قَالَ: فَأَيُّ الْبِقَاعِ شَرٌّ؟ قَالَ: «لَا أَدْرِي» , أَوْ سَكَتَ , فَأَتَاهُ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَأَلَهُ فَقَالَ: «لَا أَدْرِي» فَقَالَ: سَلْ رَبَّكَ قَالَ: مَا أَسْأَلُهُ عَنْ شَيْءٍ , وَانْتَفَضَ انْتِفَاضَةً كَادَ يُصْعِقُ مِنْهَا مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَلَمَّا

¹²⁵ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 106; Darimi, *İlim*, 5; Beyhakî, *el-Medhal*, s. 226.

¹²⁶ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 110; İbn Batta, *el-İbâne*, 1, 418; Taberi, *Câmiu'l-beyân*, 17, 396.

¹²⁷ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 110.

¹²⁸ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 111.

¹²⁹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 111.

صَعِدَ جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: “ سَأَلَكَ مُحَمَّدٌ عَنْ أَيِّ الْبِقَاعِ خَيْرٌ؟ قُلْتَ: لَا أَدْرِي , وَسَأَلَكَ عَنْ أَيِّ الْبِقَاعِ شَرٌّ؟ قُلْتَ: لَا أَدْرِي قَالَ: فَخَبِّرْهُ أَنْ «خَيْرَ الْبِقَاعِ الْمَسْجِدُ , وَشَرُّ الْبِقَاعِ الْأَسْوَاقُ»

Abdullah b. Ömer'in naklettiğine göre bir adam Rasulullah'a (s) geldi ve 'Ey Allah'ın Rasulü hangi yer daha hayırlıdır? Diye sordu. Rasulullah (s) 'bilmiyorum' dedi yahut sustu. Daha sonra adam 'hangi yer daha şerlidir' dedi Rasulullah (s) 'bilmiyorum' dedi yahut sukut etti..."¹³⁰

72. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ هَارُونَ بْنُ يُوسُفَ التَّاجِرُ , أَخْبَرَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ , أَخْبَرَنَا سَفْيَانُ , عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ , عَنْ زَادَانَ أَبِي مَيْسَرَةَ قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمًا وَهُوَ يَمْسَحُ بَطْنَهُ وَهُوَ يَقُولُ: “ يَا بَرْدَهَا عَلَى الْكَبِدِ , سُبُلْتُ عَمَّا لَا أَعْلَمُ فَقُلْتُ: لَا أَعْلَمُ , وَاللَّهِ أَعْلَمُ “

Zâdân b. Ebî Meysera şöyle dedi: “Bir gün Ali b. Ebî Talib (ra) karnını sıvazlayarak yanımıza çıktı ve şöyle dedi: 'Ciğerim soğudu. Bilmediğim bir şey soruldu ve ben 'bilmiyorum' dedim. Allah en iyi bilendir.”¹³¹

73. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ بِحْيَى بْنُ صَاعِدٍ , أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ الْمُرُوزِيُّ , أَخْبَرَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ , أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَجَلَانَ , عَنْ نَافِعٍ , عَنْ ابْنِ عُمَرَ , أَنَّهُ “ سُنِلَ عَنْ أَمْرِ , لَا يَعْلَمُهُ , فَقَالَ: لَا أَعْلَمُهُ “

Nafi'in haber verdiğine göre İbn Ömer'e (ra) bilmediği bir şey sorulduğu zaman 'ben onu bilmiyorum' derdi.¹³²

74. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ الصَّنْدَلِيُّ , أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ بُخْتَانَ قَالَ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ , رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ قَالَ: سَمِعْتُ مَالِكًا قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَجَلَانَ قَالَ: “ إِذَا أَغْفَلَ الْعَالِمُ: لَا أَدْرِي , أَصِيبَتْ مَقَاتِلُهُ “

İbn Aclân şöyle demiştir: “Bir alim 'bilmiyorum' dememek gibi bir hata yaparsa şüphesiz felaketine isabet etmiştir.”¹³³

75. أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي دَاوُدَ , أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ الْمِصْرِيُّ , أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ , أَخْبَرَنِي أَسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ , أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ الْمُنْكَدِرِ , حَدَّثَهُ , أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ عِلْمًا نَافِعًا , وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ» قَالَ جَابِرٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فَاسْرَعْتُ إِلَى أَهْلِي , فَقُلْتُ لَهُمْ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْعُو بِهَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ , فَادْعُوا بِهِنَّ

¹³⁰ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 112; İbn Hibban, *Sahih*, 4, 676; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2, 9; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-ıvsaat*, 7, 154; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 3, 92.

¹³¹ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 113; Darimi, *İlim*, 6; Hatib, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2, 361.

¹³² Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 114; Hatib, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2, 364; İbn Asakir, *Tarihu Dimesşk*, 31, 168.

¹³³ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 116; Abdürrezzak es-San'anî, *el-Emâlî*, s. 104; Ebu Nuaym, *Hilye*, 7, 274; İbn Büsrân, *Emâlî*, s. 291; Beyhakî, *el-Mehdal*, s. 436; Hatib, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 2, 366.

Cabir b. Abdullah şöyle demiştir: “Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: “Ey Allah’ım! Senden faydalı ilim istiyorum ve faydasız ilimden sana sığınıyorum.” Cabir dedi ki: ‘Bunu duyunca ben aileme koştum ve onlara ‘ben Rasulullah’ı şu kelimelerle dua ettiğini duydum sizler de bunlarla dua edin.’¹³⁴

4. SONUÇ

Çalışmada ele alınan *Ahlâku'l-ulemâ*, yaşadığı dönem itibariyle hadis tarihinde henüz klasik usul rivayetin devam ettiği devre tesadüf eden Âcurrî'nin, alimlerin ahlakına dair ekseriyeti mevkuf ve maktu rivayetlere isnadıyla yer vererek ideal bir İslam alimi profili çizmeye çalıştığı hadis kaynağıdır. Eserde, çoğunluğu *Kütüb-i sitte*'de yer almayan rivayetlerden ahlaki ilkeler ve asıllar tespit edilmiştir. Âcurrî, halkla iç içe yaşayan, onların sorunlarıyla ilgilenen ve bidatlerle mücadele etmeye çalışan bir muhaddis olduğu için, hadis ve fıkha dair eserlerinin yanında umuma hitap edecek, halkın problemlerine çözüm olabilecek mahiyette eserler de telif etmiştir. *Ahlâku'l-ulemâ* ise müellifin ilmiye sınıfında görmüş olduğu problemlere ayet ve hadislerden istinbatla üretilen çözümleri içeren bir eserdir. Her ne kadar eserin ismi ve konu başlıkları alimlere tahsis edildiği gibi bir izlenim verse de tespit edilen ahlâkî esas ve ilkelerin hem ulema hem de halkı yakından ilgilendiren prensipler olduğu görülmektedir.

Müellif eserinde mükerrerler haricinde yüz altı rivayete yer vermiştir. Bu rivayetlerden otuz biri *Kütüb-i sitte*'de zikredilmiştir. Ziyade rivayetlerin sayısı yetmiş beştir. Bunlardan on tanesi merfu hadislerdir. Yapılan tetkiklere göre altısı zayıf, dördü sağlam isnadla nakledilmiştir. Ziyade rivayetlerin kahir ekseriyetini mevkuf ve maktu' hadisler oluşturmaktadır. 26 mevkuf rivayetten 9'u zayıf, 39 maktu rivayetten ise 10'u zayıf isnadla zikredilmiştir. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir sözün ise isnadı sahihtir. 3 rivayetin ise isnadı tespit edilememiştir. Çalışmada yer verilmemiş olmakla birlikte eserde zikredilmiş olan *Kütüb-i sitte* rivayetlerinin sıhhat durumları da tetkik edilmiş ve neticede Âcurrî'nin eserde naklettiği 106 hadisten 73'ünün muteber, 30'unun zayıf yahut çok zayıf isnadla nakledilmiş olduğu belirlenmiş, 3'ünün ise isnadı tespit edilememiştir. Bu görüntüde Âcurrî'nin eserini yüksek oranda muteber rivayetlerle telif ettiği anlaşılmaktadır.

¹³⁴ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 123; Nesai, *es-Sünenü'l-kübra*, 7, 205; İbn Hibban, *Sahih*, 1, 273; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 7, 154.

5. KAYNAKÇA

Abdürrezzak es-San'anî, İbn Hemmam b. Nâfi' (211/826), *el-Emâlî fî âsârî's-sahabe*, nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1989.

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin (360/970), *Ahlâku'l-ulemâ*, Suud: Riâsetü İdâratî'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1978.

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hanbel (241/855), *ez-Zühd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-L, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1416-21/1995-2001.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (458/1066), *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübra*, nşr. Muhammed Ziyaü'r-rahman Azami, Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.

Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, nşr. Abdülali Abdülhamid Hamid, Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî (256/870), *el-Edebü'l-müfred*, nşr. Semir b. Emin el-Züheyri, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1998.

Cevherî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah (381/991), *el-Müsnedü'l-Muvatta'*, nşr. Lütfi b. Muhammed, Taha b. Ali, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.

Çeker, Orhan, "Âcurrî", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1988, 1, 329.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed (385/995), *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-V, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân (255/869), *es-Sünen*, nşr. Nebîl Hâşim el-Gamrî, Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 2013.

Darimi, *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Darani, Suud: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Deylemî, Ebû Şüca Şiruye b. Şehredar (509/1115), *el-Firdevs*, nşr. Said b. Besyûnî Zağlul, Beyrut : Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (275/889), *Kitâbü'z-zühd*, nşr. Ebu Temîm Yâsir b. İbrahim, Kahire: Daru'l-Mişkât, 1993.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî (430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ*, Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974.

Ebu's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İsfahani (369/979), *Kitabü'l-Azam*, nşr. Rızaullah b. Muhammed İdris, Riyad: Daru'l-Âsime, 1408.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddin, *Zaifü't-Tergib ve't-terhib*, Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000.

Fâkihî, Ebu Abdullah Muhammed b. İshak (272/885), *Ahbâru Mekke*, nşr. Abdülmelik Abdullah, Beyrut: Daru Hazır, 1414.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990.

Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (463/1071), *Kitabü'l-fakîh ve'l-mütefakkîh*, nşr. Ebu Abdurrahman Âdil, Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000.

Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, nşr. Beşşâr Avvâd, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

Hüseyin b. Harb, Ebu Abdillâh el-Mervezî, *Kitâbü'l-Birr ve's-Sıla*, nşr. Mahmud Said Buhari, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419.

Irakî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin (806/1404), *el-Muğnî an hamli'l-esfâr*, Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2005.

İbn Abdi'l-Berr, Ebu Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî (463/1071), *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlih*, I-II, nşr. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1997.

İbn 'Adî, Ebu Ahmed Abdullah b. Adi el-Cürcani (365/976), *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1997.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan (571/1176), *Tarihu Dimeşk*, I-LXXX, nşr. Amr b. Ğarâme el-Umrevî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed (387/997), *el-İbanetü'l-kübrâ*, nşr. Rızâ Mu'tî, Riyad: Dâru'r-Râye, 1994-2005.

İbn Büşran, Ebu'l-Kasım Abdülmelik b. Muhammed (430/), *el-Emâlî*, Ahmed b. Süleyman, Riyad: Daru'l-Vatan, 1997-1999.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed (327/938), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, nşr. Esad Muhammed Tayyib, Suud: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1999.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir, *el-Musannef*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-VII, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1989.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (852/1449), *Lisânü'l-Mîzân*, I-VII, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1390/1971.

İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, I-XII, 1. Baskı, Dekken: Matbaatü Dâireti'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1326.

İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, I-VII, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadır, 1971-1994.

İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibban et-Temîmî (354/965), *Sahîhu İbn Hibbân*, I-XVIII, nşr. Şuab Arnaût, Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1988.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak (311/924), *Kitâbü't-tevhid*, ; nşr. Abdülazîz İbrâhim eş-Şehvân, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (273/887), *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-II, Kahire: Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabiyye, ts.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed ed-Dimaşkî (795/1393), *Şerhu hadisi mâ zi'bâni câ'iân -Mecmû'u Hafız İbn Receb el-Hanbelî* içinde-, nşr. Ebu Musab Talat b. Fuad el-Hulvânî, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2003.

İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd ez-Zührî (230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Ziyad Muhammed Mansur, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1408.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî (597/1201), *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, nşr. Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406.

İbnü'l-Mukri', *el-Mu'cem*, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim b. Ali el-İsfahani (381/991), nşr. Ebu Abdurrahman Âdil b. Sa'd, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.

İbnü'l-Mübarek, Ebû Abdurrahman Abdullah (181/797), *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekaik*, nşr. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.

Kahyaoğlu, Yasin, "el-Ahlâk fi't-Türâsi'l-İslâmî -Ahlâku'l-Ulemâ inde Ebî Bekr el-Âcurrî-", *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Temmuz-Aralık 2008); 135-143.

Kasım b. Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn b. Abdullah (879/1474), *es-Sikât mimmen lem yeka' fi'l-Kütübî's-sitte*, San'a: Merkezü'n-Nu'man, 2011.

Kuzâî, Ebu Abdullah Muhammed b. Selame (454/1062), *Müsnedü's-Şihab*, nşr. Hamdi b. Abdülmecid Selefi, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve el-Basrî es-San'ânî (153/770) *el-Câmi'*, nşr. Habiburrahman el-A'zamî, Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.

Mizzi, Yusuf b. Abdurrahman (742/1341), *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Mogoltay b. Kılıç, Alaaddin b. Abdillâh el-Hanefî (762/1361), *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, I-XII, nşr. Ebu Abdirrahman Âdil b. Muhammed, yy. 2001.

Nesaî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (303/915), *es-Sünenü'l-kübra*, *es-Sünenü'l-Kübra*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

Safedî, Ebu's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdillâh (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I-XXIX, nşr. Ahmed Arnaut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000.

Said b. Mansur, Ebû Osmân el-Horasânî (227/842), *et-Tefsîr min Süneni Said b. Mansûr*, Riyad: Dâru's-Süme'yî, 1997.

Silefî, Ebû Tahir Sadreddin Ahmed b. Muhammed, *et-Tuyûriyyât*, nşr. Desman Yahyâ Meali, Abbas Sahr el-Hasan, Riyad: Mektebetu Edvai's-Selef, 2004.

Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr (911/1505), *ez-Ziyâdât ale'l-mevzûât*, nşr. Ramiz Halid Hac Hasan, Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010.

Taberânî, Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Târık b. Avazullah, I-X, Kahire: Daru'l-Haremeyn, ts.

Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, I-XXV, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sagîr*, nşr. Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâc, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, I-XXIV, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Abdülvehhab Abdüllatif, I-V, Kahire: el-Mektebetü's-selefiyye, 1964.

Zehebî, Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed (748/1348), *el-Muğnî fi'd-Duafâi'r-Ricâl*, nşr. Nureddin İtr, yy. ty.

Zehebi, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-IV, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-XXIII, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401-1405/1981-85.

Zehebi, *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Beşşâr Avvâd, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, yy. 2003.

Zehebi, *Tezkiratü'l-huffâz*, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Ziriklî, Hayrettin (1396/1976), *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nîsâ ve'l-musta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, yy: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.

AFÎFÜDDÎN TİLİMSÂNÎ'DE İNSANIN HİLÂFETİ

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba GÖRGÜN

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

tugbagorgun@artvin.edu.tr

THE KHALIFAH OF MAN IN AFFİDDİN TİLİMSÂNÎ

ABSTRACT

In general, the subjects discussed within the framework of moral and spiritual life in Sufism culture were transformed into a general existence problem by İbnü 'l-Arabî and Sadreddin Konevî, who represent the maturity and peak period of Sufism. Therefore, the concept of Sufism, which was understood as the fiqh of bât in the early periods and formed mostly within and according to traditional Islamic sciences such as kalam, fiqh and hadith, was carried to the metaphysical ground with the tradition of systematic thought developed through the heritage of philosophy and words as well as adherence to the morality and action centre of traditional Sufism. The general principle of Sufism was expressed by İbnü 'l-Arabî and Sadreddin Konevî with the thesis of "Being is God in terms of being an entity". Afîfuddîn Tilimsânî, one of Sadreddin Konevî's students, is a truthful Sufi based on the unity of existence understanding, which argues that the existence of God is composed of the appearances of all beings thought to exist. Tilimsânî's idea of Sufism is based on the connection of Allah and the universe. Tilimsânî called the ultimate level of Sufi experience in reaching the truth the concept of waqfa and the Sufi reaching the level of waqfa as "waqıf". In this study, in the context of Afîfuddîn Tilimsânî's idea of unity of existence, the relationship of Allah with human beings, as a result of wanting to be known through the Prophet, it is aimed to reveal the issues of placing man among himself and his creations and making him caliph and the process of predicting the truth of man.

Keywords: Sufism, Afîfuddîn Tilimsânî, Caliph, The Perfect Human Being, Waqfa.

ALLAH'IN İNSANLA İLİŞKİSİ

Giriş

Tasavvuf düşüncesinde sûflerin varlık görüşü “*bilinmek isteyen gizli hazine*” nin bilinmeye yönelmesi fikrinden hareket eder. Bu amaç ancak âlemde insanın bilfiil var olmasıyla gerçekleşir. İbnü'l-Arabî, ontolojik olarak var olmayla bilfiil dışta var olma arasında bir ilişki kurmuştur. Bu ilişkiden ise başta Hz. Peygamberin hakîkatı olmak üzere, mümkünlerin ilâhî ilimdeki varlık görüşüne açıklık getirmiştir.¹ Buradaki önemli hususlardan biri İbnü'l-Arabî'nin teorisinin sadece Peygamber için bir teori olmak yerine bütün varlıkları içeren bir teori olmasıdır. Bunun yansısı Peygamberin hakîkatine ayrıcalıklı bir yer ayırmıştır. Bunu da yapmış olduğu yedili mertebe tasnifinde ilk ve ikinci mertebeyi iki ayrı mertebe olarak sınıflandırarak peygamberin hakîkatini mümkünlerin hakîkatinden daha önemli bir yere yerleştirerek yapmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre, varlık mertebeleri açısından bunun anlamı, ikinci taayyün mertebesinde ayrışan hakikatlerin ilk taayyün mertebesinde henüz ayrışmadan ‘toplam’ halinde bulunmasıdır.² İbnü'l-Arabî *hakikat-i Muhammediye* fikrini bu düşünce üzerine temellendirmiş ve onun varlık ve bilgi kaynağı olma işlevini bu varlık anlayışına dayandırmıştır.³ İbnü'l-Arabî'nin varlık teorisine göre, Bir'den ilk çıkan şey, “ilk şey”dir. Bu, Konevî'de “genel ve ortak varlık tecellîsi” olarak, İbnü'l-Arabî'de ise “tecellî-i vücûdî”, yani “varlık tecellîsi” olarak geçer.⁴ Bu, Allah'ın bilgisinde sabit hakikatlerin üzerine yayılan ve onların arasında ortak olan tecellîler anlamındadır. Bu sayede söz konusu olan şeyler dışarda var olur ve bu aslında yaratma dediğimiz şeydir.⁵ Söz konusu olan bu tecellî ile üzerinde yayıldığı şeyler arasında bir birlik vardır. Zira âlemin kaynağı olan bu mertebe vâhidîyet (birlik) mertebesidir. Bundan dolayı onda herhangi bir şekilde çokluk olamaz. Dolayısıyla varlık tecellîsi ile yayıldığı şeyler arasında bir birlik ve ayniyet vardır.⁶ Bu yüzden bu mertebede tecellî eden-tecellî edilen-tecellî aynıdır. Bu dururmda tecellînin yansıdığı ilk şeyde tecellînin kendisi olarak sayılmada bir önceliğe sahiptir. Buna binaen bir kabul olarak Muhammedî hakikat bütün

¹ Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul 2012, s. 265.

² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. ve şrh.: Ekrem Demirli), 2. Baskı, KabalcıYay., İstanbul 2013, s. 520.

³ William Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, (çev. Kadir Filiz), Nefes Yay., İstanbul 2014, s. 27.

⁴ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 261.

⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 520-521.

⁶ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, (çev. Ekrem Demirli), 4. Baskı, İz Yay., İstanbul 2011, s. 469-475.

hakikatlerden daha önceliklidir.⁷ Bu yüzden Hz. Peygamber mümkünlerin hakikatleri ile ilk tecellî arasında vasıtaadır.

Tasavvuf kültüründe peygamberin vasıta olması, hem Allah'ın hem de kendisinden sonra gelen bütün hakikatlerin özelliğine sahip olan demektir. İbnü'l-Arabî gibi Tilimsânî de *"Bana cevâmiu'l-kelim verildi."* hadisini peygamberin bu ayrıcalıklı konumunu ifade etmek için dile getirmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'de tecellî eden hakikatın ferdiyet (teklik) olması, cevâmiu'l-kelim özelliğine sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, cevâmiu'l-kelim iki kelimedenden oluşur. Bunlardan ilki toplamak ve bir araya getirmek anlamındaki cem-câmî, ikincisi kelimenin çoğulunu ifade eden kelim'dir. Kelim, özel anlamda peygamberlerin hakikatleri demektir. Öyleyse Hz. Peygambere verilen bu özellik peygamberlerin hakikatlerini ve bu hakikatlerin sahip olduğu bilgiyi toplamadır. İbnü'l-Arabî'ye göre, peygamberin "toplayıcı varlık" olması onun "ilk" ve "son varlık" olması anlamına gelmektedir. Bunu "Zuhûr onunla başladı, onunla bitti." diyerek ifade etmiştir. Peygamber yetkinlik bakımından bütün insanlar arasında yegâne bir yere sahiptir. Yetkinlik bakımından diğer nebi ve velilerle ilişkisi bir tür vekâlet olarak değerlendirilir. Bu yönüyle Hz. Peygamberin insanlıkla ilişkisi, insan türünün diğer varlık türleriyle ilişkisine benzemektedir. Nasıl ki bütün âlem insan olmaksızın ruhsuz bedene benzer, Peygamber olmaksızın insanlık ruhsuz bir beden gibidir. Âlem ve insan arasında yapılan bu benzetme tam olarak insanlık ile Peygamberin hakikati arasında da kurulur. Kısaca özetlemek gerekirse, İbnü'l-Arabî'nin insana yüklediği özellikler ve nitelemelerin tamamı, gerçekte asalet bakımından Hz. Peygambere aittir. Allah da Hz. Peygamberin hakikati vasıtasıyla bilinmek istemiştir.⁸

1. Allah'ın Bilinebilirliği

Affüddîn Tilimsânî'ye göre, Kulun Allah'ı bilebilmesi ancak Allah'ın kendisi hakkında kulu bilgilendirmesi ile mümkün olur. Allah'ın kulu bilgilendirmesi ise kulun Hak'ta fenâ bulması ile mümkündür. Tilimsânî bu durumu "Kulun Hak'ta kendisinden bir şey bulunmaksızın fenâ bulmak istemesi, Hakk'ın sıfatlarıyla, isimleriyle ve halleriyle kendi sıfatlarının yer değişmesi, kısacası kulda tecellîsi ile mümkündür." ifadesi ile belirtir. Tilimsânî genel anlamda fenâ kavramını "kulun şuhûdundaki sûretlerin var olmadan önceki hâline, yani yokluğa dönmesi ve ezeldeki gibi sadece Hak Teâlâ'nın kalması ve kulun Hak'tan başka fâilin bulunmadığını idrâk etmesi"

⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 521.

⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 523-524, Affüddîn Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfı'n-Nifferî*, thk. Cemâl Merzûkî (Kahire: Merkezu'l-Mahrûse, 1997), s. 114.

olarak tanımlamıştır.⁹ Sonra Hak Teâlâ kulu bulunduğu bu makamdan daha üst bir makama yükselterek ilâhî fiillerin sıfatlara, sıfatların da zâta dönüşmesini müşahede ettirir. Böylece mâsivânın varlığının yok olduğunu gören sâlik, İlâhî zâtın dışında bulunan varlıkların aslında var olmadığını müşahade eder ve Hak Teâlâ'nın hakikatini Hak'ta bulmuş olur.¹⁰ Tilimsânî'ye göre kulun fenâ bulması sonucu Allah'ın kulda tecellisi "mâsivânın eseri olmaksızın vukû bulması ile olur ki bu ise ancak kulun Tilimsânî tarafından tasavvufî tecrübe ve tahkîkî bilginin nihâî mertebesi olarak ifade edilen vakfe vakfe makamında¹¹ mukîm iken mümkün olur. Zira mâsivânın eseri olmaksızın demek kulda kendisine hiçbir şeyin kalmamasıdır.¹²

Müellifimize göre, mâsivâ ile vakfe birbirini nefyeden iki durumdur. Sâlik vakfe mertebesine ulaştığında onda mâsivâyâ dair hiçbir iz kalmaz¹³, yani hakîkate ulaşmasının önündeki perde kalkmış olur. Sâlikin üzerinde mâsivâdan eser kalmaması ise Tilimsânî'nin de bahsettiği gibi ancak fenâ ile mümkün olur. Nitekim Kuşeyrî'ye göre, sûfler fenâ kavramı ile insandaki kötü sıfatların yok olmasına, bekâ kavramı ile de insanın güzel vasıflar edinerek bunda devam etmesine işaret etmişlerdir.¹⁴ Kötü sıfatlardan fâni olan kimsede güzel sıfatlar zuhûr eder. Dolayısıyla kul kendinden ve sıfatlarından fâni olması, Hakk'ın sıfatlarıyla bâki olmasıdır. İbnü'l-Arabî ise *Kitabü'l-Fenâ* adlı eserinde, bir hadiste "Allah'a onu görüyormuş gibi ibadet etme" şeklinde tarif edilen "ihşan" kavramını "fenâ" ile aynı anlamda kabul etmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre, fenâ, günahların, fiillerin, sıfatların, zâtın, âlemin, Allah'tan başka her şeyin, nihâyet Allah'ın bütün sıfatlarının ve bunlar arasındaki münasebetlerin yok olmasıdır.¹⁵

Fenânın belli bir süreç içinde gerçekleştiğini ifade eden Tilimsânî'ye göre, fenânın üç aşamadan sonra gerçekleşmesi mümkündür. Birinci aşama "ilmen fenâ" olup marifetin ma'rûfta, yani Hakk'ın varlığında fenâ

⁹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Niffîrî*, s. 126-127.

¹⁰ Afîdüddîn Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn ile 'l-Hakkî'l-Mübîn*, (nşr. Abdülhâfız Mansûr), Dârü't-Türkî, Tunus 1989, c. II, s. 569-570.

¹¹ Vakfe makamı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tuğba Görgün, *Şerhu Mevâkıfî'n-Niffîrî Bağlamında Afîdüddîn Tilimsânî'nin Tasavvufî Görüşleri ve Vakfe Anlayışı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019, Basılmamış Doktora Tezi.

¹² Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Niffîrî*, s. 91.

¹³ Müellifimize göre, sâlikte mâsivânın varlığı demek, sâlikin çevresinde yer alan Hakk'ın yaratıklarına bakarak Hakk'ın varlığını anlamasıdır. Bu tasavvufîte oldukça düşük bir derecedir. Hedeflenen merite Hakk'ı yaratıklarından yola çıkarak bilmek, tanımak yerine Hakk'ı, kulun kalbine gönderdiği ilhamlarla tanımadır. (Bk. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Niffîrî*, 161.)

¹⁴ Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 5. Baskı, İstanbul 2009, Kuşeyrî Risâlesi, s. 161-162.

¹⁵ Ebü Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 3. Baskı, (trc. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2017, c. IV, s. 211-215.

bulmasıdır. Bundan sonra “cehden fenâ” bulma olan görme fiilinin/iyânın, görülende/muâyende fenâ bulması gerçekleşir. Son olarak ise “hakkan fenâ” olan ârifin zâtî müşahedeye ulaşarak matlûbunun varlığında talebinin fenâ bulmasıdır.¹⁶ Tilimsânî’ye göre, fenânın ikinci aşamasında sâlik matlûbuna ulaşarak talebinden fenâ bulur. Daha sonra ise Hak Teâlâ’yı bizatihî müşahede etme/iyân mertebesine ulaşmasından dolayı daha önce edindiği marifetle ilgili şuhûdundan da fenâ bulur. Çünkü sâlik iyân mertebesine ulaşınca bu mertebenin altında bulunan marifetin hükmü ortadan kalkmıştır. Aynı şekilde cem mertebesine ulaşınca da bu mertebenin aşağısında bulunan iyânın şuhûdu fenâ bulur. Çünkü cem mertebesinde iyanda bulunan taaddüd ve kesret bulunmaz.¹⁷ Fenânın üçüncü aşamasında ise sâlik fenânın şuhûdundan da fenâ bulur.¹⁸ Tilimsânî’ye göre, bu vakfede bulunmaktır. Bu mertebede sâlik fenâ da dâhil olmak üzere Hakk’ın dışındaki her şeyin O’nun varlığında fenâ bulduğunu müşahede etmesidir.¹⁹

Tilimsânî’ye göre, tasavvufî hayatın son merhalesi olan fiil ve davranışlarını görmekten fânî olma noktasına ulaşan kul, sadece Allah Teâlâ’yı idrâk etmesi, nefsinin (varlık olarak) görmez. Tilimsânî bu durumun aksine yani, kulun Hak Teâlâ’nın varlığının yanı sıra kendisini de idrâk etmesi/bilmesini şirk-i hafî olarak tanımlar.²⁰ Şirk-i hafî kavramı ile hissedilmeyen şirk, yani henüz şirke ulaşmama, fakat şirke yaklaşma hali kastedilmiştir.²¹ Tilimsânî “şirk-i hafî, yani hissedilemeyen şirk, hissedilen şirke nisbetle keşiftir” cümlesi ile şirke yaklaşan insan için şirkten kaçınması gereken bir uyarı olduğunu ifade eder. Zira insanların şirk koşması aleni iken, gizli şirk hicap içinde olma yani şirk koşan insanın şirke yaklaştığından gafil olma halinde olduğu belirtilmiştir.²² Tilimsânî şirk koşan insanın halini şöyle anlatır:

¹⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-Sâirîn*, c. II, s. 570-571.

¹⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-Sâirîn*, c. II, s. 571-572.

¹⁸ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî’n-Nifferî*, s. 250.

¹⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-Sâirîn*, c. II, s. 572; Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî’n-Nifferî*, s. 128.

²⁰ Tilimsânî, mâsivânın sâlikteki varlığını gizli şirk olarak da ifade edilmiştir. (Bkz. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî’n-Nifferî*, 161.)

²¹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî’n-Nifferî*, s. 91.

²² Tilimsânî bu durumu “Öyle ki, kulda her ne zaman Rabbi Teâlâ ile beraberken olduğundan dahi bir bakiye kalsa şüphesiz ki kul, şirk makamındadır ve tâki Cenâb-ı Hak Teâlâ’nın maiyyetin tevehhümünden kurtulana kadar” ifadesi ile belirtmiştir. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî’n-Nifferî*, s. 91. Hicâb, sâlik ile murâdı arasına giren engel, âşıkı sevgilisinden ayıran perdedir. Bu perde, kalbe yerleşen ve hakikatlerin orada tecelli etmesine engel olan sûretler ve maddenin izleridir. Süfiler, maddi kirlerden ve nefsanî pisliklerden arınan kalbin gayb âleminin bazı hususlara vakıf olacağına inanırlar. Bu pas ve pisliklere hicâb ve perde adını verirler. Kalbinde perde olduğu için hakikati göremeyenlere mahcûb (perdeli) derler. Mahcûb, manevî ve ilahî gerçekleri doğru biçimde göremez, bunun sağlıklı bilgisine de sahip olamaz. (Bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay, İstanbul 2012, s. 168.)

“Nitekim Allah Teâlâ, “Allah’a şirk koşma. Çünkü şirk büyük/dehşet bir zulümdür.”²³ buyurur. Zira “zulüm” sözlükte “Bir şeyi mevziinin gayrına vaz’etmektir.” Zulüm olan şirkte, mazlûm olan makam-ı ahadiyyettir. O tek hakîkattir. O’na ancak aynısı şirk koşabilir ki, bu bilgisizliğin son noktasıdır. Çünkü kendinden yola çıkarak hakîkati bilemeyen veya tek olan hakikat farklı sûretlere girdiğinde o şeyin hakîkati hakkında bilgisi olmayıp farklılığın tek hakikatte gerçekleştiğini bilmeyen kimse, sûreti o makamda diğerine ortak koşar. Bundan dolayı her sûreti o makamdan bir parça sayar. Bir ortağa, ortaklığın gerçekleştiği şeyden ayrılan payın, ortak olan diğer şeyin aynı olmadığı malumdur; çünkü o pay, diğerine aittir.”²⁴

Bu bağlamda Nifferî’nin “Hakikat, Hakk’ın vasfıdır.” ifadesini Tilimsânî şöyle şerh eder:

“Âlem-i hakikat, Allah Teâlâ’nın tevhidinin mahallidir. Çünkü hakikatin iştikâkı Hakk’ın lafzındandır. Hak, Allah Teâlâ’dır. Bu şunun içindir ki, mâsivâ bâtıl, yani ademdir. Allah Teâlâ’nın dışındaki her şey bâtıl olarak vasıflanmıştır. Bâtıl, madumdur. Kerîm, Hak Teâlâ ise mübîndir. Her şeyin zuhûru yahut artışı mübîn olan Teâlâ’dandır. Bu konuda ortağı yoktur. Zira şirk koşanlar şirkten sakındıklarında ancak matlûbu bulurlar.”²⁵

Nitekim Tilimsânî’nin selefi olan İbnü’l-Arabî’de hakikat terimi ile filozofların mahiyet, zât terimiyle kastettiklerini kasteder. Filozofların anladığı ve dile getirdiği tarzda hakikat, İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde görülen varlık olgusudur. Hakikate ulaşmak ise o varlık birliğini müşahede etmektir. Dolayısıyla hakikat, varlığın birliğinin bilgisidir.²⁶ Öte yandan Tilimsânî ümmînin²⁷ hakikati telakki etmeye kâtipten/okur-yazardan daha yakın olduğunu ifade eder. Çünkü ümmînin içinde bulunduğu durumda Hakk’ı zâhiren, şüphenin açığa kavuştuğu, şirkten uzak olduğunu görmek mümkündür. Tilimsânî’nin ifadelerine göre, fikir küfürdür, ancak göğün ve yerin yaratılışı konusunda tefekkür eden kullar bunun dışındadır. Bunlar *iman makamındadır, irfan makamında değil*.²⁸ Tilimsânî ümmînin hakikati

²³ Lokmân, 31/13.

²⁴ İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, (çev. ve şerh: Ekrem Demirli), 2. Baskı, Kabalcı Yay., İstanbul 2013, s. 209. (Şirk konusunda bkz. Afîüddîn Tilimsânî, *Şerhu Fusûsü’l-Hikem*, v. 38b, 147a.)

²⁵ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî’n-Nifferî*, s. 92.

²⁶ Suad Hakîm, İbnü’l-Arabî Sözlüğü, s. 173; Sadreddin Konevî, *Miftâhu Gaybi’l-Cem ve l-Vücûd: Tasavvuf Metafiziği*, (çev. Ekrem Demirli), 4. Baskı, İz Yay., s. 25; İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, s. 292.

²⁷ Tilimsânî, “ümmî” kavramı ile okuma-yazma bilmeyen dolayısıyla Hakk’ı ilmî eserler okuma vasıtasıyla tanımayan, fakat samimi olarak farz ve nafile ibadetleri yerine getirerek manevî yolculuklarında uzun merhaleler kat edip Hak Teâlâ hakkında bazı müşahedelere şahid olan insanları kasteder. Müellifimize göre, bu kimseler samimiyetlerinden dolayı Hak tarafından nasiplendirilerek, O’nun huzurunda bazı âlimlerden daha ulvî mertebede yer alırlar.

²⁸ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî’n-Nifferî*, s. 92.

telakki etmeye kâtipten daha yakın olmasını, fikir ilimleri ile meşgul olan kimsenin zikir ilimlerine karşı/uzak olmasından kaynaklandığını belirterek bu durumu şöyle izah eder:²⁹

“Tasavvufta gerek genel anlamda genelde ümmîlik gerekse özelde nebi (a.s) ümmî oluşu mevzunu incelediğimizde ortaya şunlar çıkar: Ümmîlik insanların doğumdan gelen okur-yazar olmama halidir. Yani ümmîlik yaratılışa nispet edilir veya anasının kendisini doğurduğu gibi okuryazar olmadan kalan kimse demektir. Peygamberin okuryazar olmayışına gelince, bunun delili “*Sen daha önce bir kitap okumuş veya elinle yazmış değildin*”³⁰ âyetidir.

Tilimsânî’ye göre, ümmî olanların ifadelerinde latif bir sır vardır. Şöyle ki, bir kimse ümmî olduğunda el-hazerat’ül-ilâhîye’ye kâtip ve hesap ediciden daha yakındır. Bundan dolayı nebi (a.s) şöyle buyurmuştur: “*Biz hesap kitap bilmeyen bir ümmetiz.*” Bununla Rasûlullah (s.a.v) hem kendi hem de ümmeti adına iftihar etmiştir. Bunun sebebi ümmînin üzerinde el-fıtrat’ı ilâhîye’nin bâkî kalmasıdır. Nitekim Tilimsânî’ye göre, bu hadiste bahsi geçen ümmîler hakîki manada tevekkül eden, tevekkül ederlerken işlerinde Allah’ı vekil tayin ederek aslında her şeydeki gerçek fâilin/etkin sebebin perdelerin ardındaki Hak olduğunu idrâk edenlerdir. Bu yönleriyle onların, mâsivâyâ bağlılıkları nedeniyle sebeplerle perdelenmiş olan, sebepleri terk ettiklerinde helâk olmaktan korkan, akılları vehimlerle karışık olduğu için Allah’a itimat etmeyen, imanları zayıf olan hesaplama ve yazma bilenlere ³¹ nisbetle Hakk’a daha yakın oldukları açıktır. ³² Kanaatimize göre, Tilimsânî Hakk’a ulaşmak için sadece aklını kullanan âlimler ile teknik olarak zihin melekelerini ilim vasıtasıyla kullanmayı öğrenmeyen, bu sebeple sadece Hakk’a ulaşmada kalbini kullanan ümmîleri kıyaslayarak tasavvufta Allah’a vâsıl olmaya kalbin akla göre daha işlevsel rolü olduğu sonucuna ulaşmıştır.

İbnü’l-Arabî’de ise ümmîlik sözlük anlamından farklı ve uzak bir anlam kazanır. Ümmîlik ezberlenmiş bilgilerin niceliğiyle veya okur ve yazar olmakla kıyaslanamaz. O’na göre, ümmîlik diyalektik bir yöntemdir. Buna göre, ümmî (teorik düşünceyle bilenin karşısı olarak) ilahî tecellîyi kabul

²⁹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî’n-Niffîrî*, s. 92.

³⁰ *Ankebût*, 29/48.

³¹ Tilimsânî böyle ilim sahiplerini “rûsûm ulemâ” olarak adlandırır. Tilimsânî, “rûsûm ulemâsı” kavramı ile Hakk’ı çevresinde gördüklerinden ve kitaplarından okuduklarından yola çıkarak tanımayla çalışan, herhangi bir manevî tecrübe yaşama düzeyine henüz ulaşamamış olan âlimleri kastetmiştir.

³² Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah Ensârî Herevî Örneği*, Emin Yay., Bursa 2008, s. 125.

edebilmek için kalbini ve idrâk mahallini temizleyen ve tecellîye kabulü engelleyen şeylerden arınan kimse demektir. Böylece kimse ilahî fethin alıcısı haline gelir. İbnü'l-Arabî ümmîlik hakkındaki düşüncelerini *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde şu cümleleriyle ifade etmiştir:

“Bize göre, ümmîlik, Kur’ânı veya nebevi haberleri ezber (bilmekle) çelişmez. Ümmî, içindeki anlamları ve sırları ortaya çıkarmak için teorik inceleme gücünü ve aklın hükmünü kullanmayan kimse demek iken aynı zamanda ilahî konuları öğrenmede akıl delilinin verilerini kullanmayan veya şer’î hükümlerde fikhî delillerin, kıyasların ve neden tespitlerinin müçtehitlere sağladığı verileri kullanmayandır. Kalp, akıl ve şeriat kaynaklı teorik inceleme verilerinin bilgisinden kurtulduğunda, ümmîdir ve – herhangi bir gecikme olmaksızın- süratle ilahî feyzi kabul edici hale gelir. Böyle bir kalp, her şeyde ledünni bilgiden yararlanır. Bu bilginin değerini ise nebiler veya velilerden kendisini tadanlar bilebilir; imanın derecesi ve yapısı bu sayede kemale erer ve bu Allah’tandır. Önceden bilgi sahibi olan kimse ledünni/ilahî bilgiden bir bilgi elde etmekten uzaktır. Çünkü akli ölçüler ve fakihlerin kullandığı içtihat kaynaklı zâhirî kıstaslar, genellikle zikrettiğimiz hususu reddederler. Çünkü bu konunun büyük bölümü, aklın yeteneğinin üzerindedir ve akıl terazisi burada iş göremez. Aynı zamanda müçtehitlerin kullandıkları terazinin de üzerindedir, fakat fıkhnın üzerinde değildir. Çünkü söz konusu bilgi, sahih fıkhnın ve sarîh bilginin ta kendisidir.³³

Kısaca özetleyecek olursak Tilimsânî’nin selefi olan İbnü'l-Arabî’de ümmîlik konusunda Tilimsânî ile hemfikirdir. Her ikisine göre, de ümmîlik, iman makamının sonu olan irfan makamında tecellî eden ve kalbin ilâhî feyzi alır hale gelmesi sonucu zuhûr eden diyalektik bir yöntemdir. Bu yöntemle edinilen bilgileri idrâkte akıl yetersiz kalmaktadır.

Tilimsânî, Hakk’ın beşere özgü niteliklerden uzak olduğunu ve Hak Teâlâ hakkında teşbihten sakınmak gerektiğini ifade eder. Tilimsânî’ye göre, Hakk’ı teşbihten sakınmak kadar marifetini de vehimle idrâk etmeye çalışmaktan sakınmak gerekir.³⁴ Çünkü sadece Hak Teâlâ’dan gayrisi hakkında bilgi edinmek vehimlerle mümkün olabilir. Tilimsânî, kulun Hak Teâlâ’ya yönelmesinin, cisimlere (misal evlere) yönelmek gibi olmadığını belirtir. Çünkü Hak Teâlâ hem cisimlere yönelmek gibi kendisine yönelinmesinden hem de vehimlerle idrâk edilmekten münezze olmakla beraber ikisinden birinin subûtundan da münezzehtir. Zira cisimlere

³³ *Ebü Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, 3. Baskı, (çev. Ekrem Demirli), Lîtera Yay., İstanbul 2017, c. 10, s. 205-206.*

³⁴ *Tilimsânî, Şerhu Mevâkıfî'n-Niffîrî, s. 193.*

yaklaşmak gibi zâhir anlamda Hakk'a yaklaşmak ya da vehimler vasıtasıyla Hak Teâlâ hakkında marifet edinmeye çalışmak, Hakk'tan uzaklaşmak olur.

Müellifimize göre, Hak Teâlâ'nın marifetinin evhamla idrâk edilemez olmasının bir başka sebebi de bütün vehimlerin kabul edildiklerinde sûrete sahibi olmalarıdır. Hak Teâlâ sûret olmadığından sûrete sahip evhamla marifetinin idrâki mümkün değildir. Bu nedenle ne Hakk'ı görmek ne de onun gayrısını görmek mümkün olmamıştır. Nitekim sûflerden biri bu durumu şu cümle ile ifade etmiştir: "Onu gördüm veya ondan gayrısını görmedim." Ancak Hak Teâlâ bunu söyleyen herkesin nazarında vücûddur/vardır. Tilimsânî'ye göre, sûfinin Hak Teâlâ'nın vücûdunu gördüğünü zannettiği şey sadece Hak Teâlâ'nın vücûdundan bir kısımdır. Bu durum ise sûfiden başkasına göre, tevehhümdür. Nitekim yaratılanlar, yaratanı yaratılışının bekâsıyla görürler. Fakat bu da bu tâifenin kastettiği değildir. Dolayısıyla Hak Teâlâ evhamlarla idrâk edilmez çünkü evhamlar sadece halkıyyenin bekâsıyla olur.³⁵

2. Allah'ın Bilinebilir Olması Bakımından Rahmaniyet Vasfı

Tilimsânî kulun hakîkate ulaşamamasından dolayı cehâlet içinde olduğunu idrâk etmesinin ardından, marifete sahip olma aşamasına ulaştığını bunun ise "Hak Teâlâ'yı bilmek" anlamına geldiğini belirtir. Böylece kul, Hak Teâlâ için olan marifet dâhilinde zikredilen cehâleti görür.³⁶ Tilimsânî'ye göre, söz konusu bu durum bilinen anlamda cehâlettir. Çünkü Allah Teâlâ'nın kuluna bildirmiş olduğu cehâlet, kulun marifetinde görmüş olduğu cehâlettir. Yukarıda anlatılanlara göre, Tilimsânî, Nifferî'nin "marifette cehâlet vardır" görüşüne katılır. Çünkü marifet, hakîkate ulaşmak için yeterli değildir ve vakfeye göre, cehâlettir. Bunun yanı sıra Tilimsânî, Nifferî'nin "cehâlette marifet vardır" görüşüne ise katılmaz.³⁷

Tilimsânî kulun marifet sonucu zuhûr eden ilmini "taarruf" olarak tanımlar. Tilimsânî'ye göre, kula taaruf ile hâsıl olan gayret taaruftan gelir. Çünkü taaruf nisbeten ârif, ma'rûf ve marifeti gerektirmektedir. Böylece taarufta teslis hâsıl olur. Söz konusu taaruf, marifet sonucu zuhûr eder. Tilimsânî taarruf mertebesinde bulunan kimsenin ancak rahmâniyyetin müşahedesine vâsıl olması hâlinde Hakk'ın halifesi kılınabileceğini ifade eder. Çünkü ona göre, "Hakk'ın kâinatından hakîkatıyla fâni olmadan halifesi olunmaz." Bu durum ise sadece rahmaniyetin müşahedesine vâsıl olma sonucunda gerçekleşir. Nitekim Şeyh şöyle buyurmuştur: "Halife, müstehlifin (yerine halife bırakan) nisbeti dışında olmaz. Muhakkak ki

³⁵ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, s. 194.

³⁶ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, s. 106.

³⁷ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, s. 106.

insanın insandan başkasını yerine halife olarak bırakmadığı gibi.” Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere kul, şuhûdu’l-rahmâniyyete şâhid olduğunda Hakk’ın vekilliğine ulaşır. Bu durumda kulun nazarı Hak iledir, halk ile değildir. Kul, o vakit taarrufun cehâlet olduğuna şahit olur.³⁸

Tilimsânî’ye göre cehâlet iki çeşittir. Birincisi kulun taarrufun hakîkatine erişememesi durumudur. Kulun cehaletinin son bulması ancak taarrufun hakîkatine ulaşması ile mümkündür. Taarrufun hakîkatini müşahede eden kul ise taarrufun sûretinin aslında cehâlet olduğunu idrâk eder. Bu durumda cehâlet nefyedilmiş olur ve kulda halkiyyet fena bulur. Tilimsânî’ye göre cehâletin ikinci ise kulun Hak’tan uzak olduğunu idrak etmesi halidir. Tilimsânî bu durumu “Taarrufta öngörülen gayriyete şâhid olan kul için hakikat yoktur.” cümlesi ile izah eder. Bu durum Tilimsânî tarafından tam anlamıyla cehâlet olarak ifade edilir. Tilimsânî’ye göre, burada farklı görüş zühûr etmektedir. Çünkü kul teslis şirkine taarruf makamında iken şâhid olmaz. Fakat taarruf makamından yükseldiğinde, taarruf makamını hâkimiyeti altına alır. Tilimsânî söz konusu bu durumun rahmâniyyetten sonra gelen makamda vuku bulduğunu ifade eder. Şöyle ki, Tilimsânî’ye göre, makamların tamamında hakîkate şâhid olunamaz. Ancak kul bulunduğu makamda olanlara şâhid olursa, anlamlardan mesafe kat ederek, o makamın üstündeki makama ulaşır ve makamın hakîkatine şâhidlik eder. Nitekim Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) şöyle buyurmuştur: “Eğer sâlik bir makamdan o makamı tamamlamadan intikal ederse, bulunduğu makamın üstündeki makama geçmeden müşahedesi kemâle ermez.” Tilimsânî’ye göre, rahmetullah Hak Teâlâ’nın huzurundaki marifetleri idrâk etmektir. Bu makama intikal eden kimseye rüyanın sırları açılır ve bunu ancak tecrübe eden tarafından bilinir.³⁹

Konevî’nin “Varlık olmak bakımından varlık haktır.” tanımlamasına Tilimsânî “Hak, vücûd-u sarftır. Onun dışındakilere mevcûd denir, vücûd denmez. Vücûd, mâhiyetin ayn’ıdır.” ifadesi ile izah eder.⁴⁰ Tilimsânî’ye göre, kulun Hakk’ı bilmesi, Hakk’ın kulu kendisine şahid tutması ile mümkündür.⁴¹ Tilimsânî, kulun Hak tarafından şahid tutulmasının, Hakk’ın rahmâniyet vasfının izharı olarak görür. Bunu şöyle ifade eder: “Rahmâniyet, vücûdun manevî boyutudur. Vahdâniyyetin müşahedesi,

³⁸ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi’n-Nifferi*, s. 107.

³⁹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi’n-Nifferi*, s. 107.

⁴⁰ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi’n-Nifferi*, s. 106.

⁴¹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi’n-Nifferi*, s. 105.

rahmâniyettir. Rahmâniyet, Hak yalnızca beni kendisine şâhid tuttu demektir.⁴²

Müellifimize göre, Hakk'ın varlığının vahdâniyetinin müşahade edildiği mertebe olması bakımından rahmâniyet mertebesinde kul günah işlemekten uzaklaşır. Çünkü bu mertebede müşahadeye erişebilmek günahkâr kimse için mümkün değildir. Bunun yanı sıra müşahade, ancak şâhidin, meşhûd/temaşa edilen ile kâim ve fâni olması durumunda meydana gelir. Bu durum ise ancak marifet ehlinde tezahür eder, ilim ehlinde ise mümkün değildir. Çünkü ilim ehli, fâil olarak vâhid ile beraber olmadığı gibi vecde yükselme hâlinde de değildir. Çünkü fena halinde değildir. Fâilin vâhid ile beraber olması hâli ancak havâsın ve marifet ehlinin vasfıdır.⁴³

Tilimsânî, “rahmet” ve “rahmâniyet” makamlarının birbirlerinden farklı olduğunu ifade eder. Tilimsânî'ye göre, ilim ehli kendi arasında görüş ayrılığı bulundurmasından dolayı rahmet makamında yer alır. Bundan dolayı “Ulemânın ihtilâfı rahmettir.” denilmiştir. Fakat vakfe ehli, herhangi bir ihtilâfı kendinde barındırmamasından dolayı “rahmâniyet makamı”ndadır. Zira Tilimsânî'nin bu görüşü ilim ve vakfe makamları arasındaki sınırın da göstergesidir.⁴⁴ Bu bağlamda Nifferî'nin, “Cenâb-ı Hak beni durdurdu ve bana şöyle dedi: İhtilâf konusunda taarruf/idrâk üzerine dur. Ben de durdum ve O'nu cehl olarak gördüm. Sonra marifete sahip oldum ve O'nun marifetinde cehli gördüm ve O'nun cehlinde marifeti görmedim.” demiştir. Tilimsânî'ye göre, burada söz konusu olan ihtilâf “gayriyet”tir.⁴⁵ Çünkü gayriyet ve ihtilâf birbirlerine yakındırlar. Tilimsânî, kulun taaruftaki /anlayıştaki gayriyete şâhid olmasının hemen akabinde marifetinde hakikat bulunmadığını idrâk ettiğini belirtir. Aslında burada söz konusu olan “gayriyet” ibâresi ile ise ârif, ma'rûf ve marifetten oluşan teslis kastedilmiştir. Çünkü taarufun tahakkuku bunu ispatlar. Nitekim bu durum rahmâniyet makamında sâ'kıt (hakir) görülen bir durumdur. Bunun için hakîkatin bulunmadığı her şey Tilimsânî tarafından “cehâlet” olarak görülmüştür.

⁴² Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, s. 105.

⁴³ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, s. 106.

⁴⁴ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, s. 106. “Nitekim Şeyh Abdurrahim⁴⁴ “Nefsîmî inkâr etmem, Yahudi ya da Hristiyanların bulunduğu beldeye bulunduğumdan dolayıdır. Ben şu anda onlarla yakınlık kurmaktan kaçınıyorum. Bu, bu makamın şuhûdundan dolayıdır.” diyerek içinde bulunduğu Rahmâniyet makamında ihtilâfa düşmesinin söz konusu olmadığını ifade etmiştir.” Bkz. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, s. 106.

⁴⁵ Tilimsânî, *Hak'tan uzak olma halini gayriyet olarak tanımlar. Bkz. Tilimsânî, Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, s. 107.

3. Kul için Hilafet Makamı

Bilindiği üzere Hak Teâlâ kendisini hem zâhir hem de bâtın olarak nitelemiştir. Bu nedenle görünmeyen yönümüzle bâtını, görünen yönümüzle zâhiri idrâk edelim diye âlemi de “gayb âlemi” ve “şehadet âlemi” olarak yaratmıştır. Allah kendisini, hoşnut olmak ve öfkelenmek özellikleriyle nitelemiş, âlemi ise korku ve ümit sahibi olarak yaratmıştır. Âlem, O’nun öfkesinden korkarken hoşnutluğunu da ümit eder. Allah, kendisini cemel ve celal sahibi olarak nitelemiş, bizi ise heybet ve ünsiyet özellikleriyle yaratmış. Allah’ın kendisini nitelediği ve isimlendirdiği her şeyde nitekim durum böyledir. Bu iki karşıt niteliği “iki el”⁴⁶ diye ifade etmiştir. Bu “iki el”, Hak’tan insan-ı kâmilin yaratılışına yönelmiştir. Çünkü insan-ı kâmil, âlemin hakîkatlerini ve tekellerini kendinde toplayandır. Dolayısıyla âlem görünen, halife ise görünmeyendir. Bundan dolayı hükümdar perdelenmiştir, yani Allah kendisini karanlık perdelerle –ki onlar doğal cisimlerdir-ve nûranî perdelerle-ki bunlar da latif ruhlardır-nitelemiştir. Âlem (Hakk’ın sûretine göre, var olduğu için), kesiflik ve latiflik arasında bulunur. Bundan dolayı âlem bizzat kendisine perdedir. Dolayısıyla Hakk’ı, kendisini idrâk ettiği gibi O halde âlem, kalkmayacak bir perde içindedir.⁴⁷

Allah, Âdem’in (yaratışında) iki elini yalnızca Âdem’i şereflendirmek için birleştirmiştir. Bu nedenle İblis’e şöyle dedi: “İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?”⁴⁸ İki el ile yaratılmış olmak, Âdem’in iki sûreti –âlemin sûretini ve Hakk’ın sûretini- kendinde toplaması demektir. Bu iki el, Hakk’ındır. İblis, âlemin bir parçasıdır. Dolayısıyla bu toplayıcılık (özellığı) onun için gerçekleşmemiştir. Bu nedenle (İblis veya başka birisi değil, bu toplayıcılığa sahip olan) Âdem halife olmuştur. Âdem’i halife yapan Hak sûretine göre, var olmasıdır yoksa halife olmazdı. Hz. Âdemin toplayıcılık özelliğinde ise şu iki durum ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Âdem, Rahman’ın sûretine göre, var olmuştur. Bu onun Hakk’ın halifesi olmasını sağlayan özelliktir; çünkü halife, kendisini halife yapanın özelliğinde olmalıdır. İkincisi ise, halifenin üzerlerine halife olduğu kimselerin özelliğine de sahip olmalarıdır. Bu da insanın ikinci özelliğidir. Bu yönüyle insan bir yönüyle Allah’a diğer bir yönüyle âleme benzer. İbnü’l-Arabî, buradan hareketle insanı “berzah varlık” diye niteler ve “berzah” terimine düşünce dünyasında çok önemli bir yer ayırır. Zira berzah, iki ayrı şeyin kesiştiği ara bölge veya varlıktır. Bu ara bölge her iki şeyin özelliğini kendinde toplar ve onların birbiriyle irtibatını sağlar. İnsan, âlemin Hak ile irtibatını temin eden ve bu

⁴⁶ Sâd, 38/75.

⁴⁷ İbnü’l-Arabî, Fusûsu’l-Hikem, s. 30.

⁴⁸ Sâd, 38/75.

sayede Hakk'ın yardımının âleme ulaşmasını sağlayan ara varlıktır. Nitekim bu durumu İbnü'l-Arabî insanı 'Hak-halk', yani 'Yaratan-Yaratılan' diye niteleyerek açıklamıştır.⁴⁹ Buna göre, halifelik ancak insan-ı kâmil için geçerli olabilir. Bunun için Allah, onun görünür sûretini (cisim) âlemin hakikatlerinden ve sûretlerinden, görünmeyen sûretini ise kendi sûretine göre, var etmiştir. Bu nedenle insan hakkında *"Onun görmesi ve işitmesi (duyuları) oldum"* demiştir. *"Onun kulağı ve gözü oldum"* dememiştir. Böylece Allah, görünür ve görünmez sûreti ayırt etmiştir. Aynı şekilde Hak, (insanın duyuları haline geldiği gibi) âlemdeki her varlıkta o varlığın hakikatinin istediği şeye göre, bulunur. Lâkin hiçbir şey, halifeye ait olan özelliklerin toplamına sahip değildir. Dolayısıyla insan halifelik mertebesini ancak toplam sayesinde elde etmiştir.⁵⁰

Tilimsânî'ye göre, marifet makamına ulaşan kimsenin Hakk'ın halifesi olma makamına ulaşması mümkün değildir. Çünkü marifet makamı, ilim ve vakfe arasındaki bir berzah olmasından dolayı kulun ebedî olarak ulaşabileceği son mertebe değildir. Oysaki Allah Teâlâ'nın halifeliği makamına ulaşan kimse ebediyen kaybetmeyeceği bir makamda olmalıdır ki bu makam vakfe makamıdır. Bu makamda bulunan Hakk'ın halifesi ancak Hakk'ın zâtını bulmuş demektir. Hak ise zâtını bulanı makamında sabit kılar. Böylece Hakk'ın halifesi hakikate erişmiştir. Fakat bu durum Hakk'ın zâtının seviyesine ulaştığı anlamına gelmez.⁵¹

Müellifimize göre, Hak Teâlâ kendisine halife kıldığı kimseye rahman ve rahmâniyetinden bir parça ayırarak o kişinin kendi nefesine olan merhametinden ona daha merhametli olur. Zira Hakk'ın kişiye ihsanı, insan olması şerefindedir. Aslında O, mevcûdun tamamına nefislerinden daha merhametlidir. Tilimsânî'ye göre, burada söz konusu olan asıl konu vücûd'un rahmet, rahmetin ise rahmandan olmasıdır. Hak Teâlâ rahmâniyyet makamının gereği olarak makamların tamamını gözetendir ve bütün makamları kuşatandır. Halife olarak seçtiği kimseleri, rahmâniyyet makamının tecellîsi olarak makamların tamamında bulunan kimselere şâhid kılar. Zira Hak Teâlâ'nın halifesi olan kimse, gerek makam olarak gerekse ibadet bakımından tüm makam sahiplerinin üzerindedir. Tilimsânî'ye göre, makam bakımında diğerlerinden yukarıda olan kimse diğerlerine göre, Hakk'a daha çok rıza gösterendir. Nitekim bu durum onun matlûb gayeye ulaşmasına yardım eder. Dolayısıyla Hakk'ın halifesi, Hakk'a en çok rıza gösterendir. Tilimsânî, Hakk'ın halifesi olarak kıldığı kimselerde zuhûr eden

⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 31.

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 31.

⁵¹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Niffîrî*, s. 107.

bir başka tecellînin herkesin halifeyi yanında görmesi ve onu herkesin kendi bulunduğu makamda zannetmesi olduğunu ifade eder. Çünkü Hakk'ın halifesi, insanlarla akılları ölçüsünce muhatab olur. Halife risâletinin kesilmeye uğramasından sonra ise “mürebî şeyh” olur. Böylece o istidâdının tarîkinde sülûk eden kimselerle, onların akılları ölçüsünde muhatab olur.⁵² Fakat kendi makamında kendisi dışında kimseyi bulamaz. Tilimsânî' bu durumu “Kimse senin mübelliğînle/tebliğ edicinle konuşmayacaktır ve sen bütün mübelliğlerle konuşacaksınız.”⁵³ sözü ile ifade eder.

Tilimsânî'ye göre, Hak Teâlâ'nın kulu kendisine halife kılması, onu yarattıkları ile kendi arasına konumlandırması demektir. Böylece kullar halifeye yöneldiklerinde Hakk'a yönelmiş olurlar. Çünkü halife kılınan kul, Hakk'ın huzurunda kâim olur ve Hakk'a kayyûmiyetinden daha yakın olur. Nifferî'nin “Cenâb-ı Hak beni durdurdu ve bana şöyle dedi: Ben de kayyûmiyetimden ötede olurum.” sözü Allah Teâlâ'nın “*Şu insanlar, çarçabuk geçen dünyayı seviyorlar da önlerindeki çetin bir günü (ahireti) ihmal ediyorlar.*”⁵⁴ âyeti ile benzer şeyi ifade eder. “*Seni benimle kayyûmiyetim arasına konumlandırımdı.*” sözünde olduğu gibi. Ancak söz konusu olan şudur ki, kayyûmiyet yardımdır ve şeylerin tamamını kapsar. Tilimsânî'ye göre, Hak Teâlâ sanki şöyle demiştir: “*Ancak benim yardımım yarattıklarına senin elinle ulaşır.*” Sanki Hak Teâlâ'nın yardımı kuluna halife yardımı ile ulaşır demiştir. Ondan sonra yarattıklarıyla irtibat kurar. Bu durumda kayyûmiyet, mevcûdâtta ortaya çıkmış olur. Nitekim Üveys Karanî (ö. 37/657) şöyle buyurmuştur: “*Ey Allah'ım kim açlıktan öldü ise bundan Üveysi hesaba çekme.*” Böyle dua etmesinin nedeni Tilimsânî'ye göre, kavmin lideri yani Allah'ın halifesi bâtinen o vakit Üveys Karanî olmasından dolayıdır. Tilimsânî'ye göre, gerçekten de O, kulların rızıkları konusunda aracı oluyordu. Sahih hadiste nitekim peygamberimiz (s.a.v) Ömer bin Hattab (ö. 23/634) ve Ali bin Ebu Talib'e (ö. 40/661) hitaben şöyle buyurmuştur “*Siz ikiniz Üveys ile karşılaşsaydınız ondan Allah'ın sizi bağışlamasını isterdiniz.*” Tilimsânî'ye göre, şâyet Hz. Ömer (r.a) hilafeti döneminde Üveys Karanî ile karşılaşsaydı ve ondan ikisinin de bağışlanmasını isteseydi, Allah ikisini de bağışlardı. Bu makam Hz. Ömer ve Hz. Ali (r.a) misalinde olduğu gibi bağışlanma dileme sıfatıyla sıfatlanmayan dışındakiler için gerekli değildir. Tilimsânî bu misalle Üveys Karanî'nin, Hz.

⁵² Tilimsânî, Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî, s. 108.

⁵³ Tilimsânî, Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî, s. 109.

⁵⁴ İnsan, 76/27.

Ömer ve Hz. Ali'den daha faziletli olduğunu kastetmediğini bunu ancak Hakk'ın bilebileceğini ifade eder.⁵⁵

Tilimsânî, Nifferî'nin "Cenâb-ı Hak beni durdurdu ve bana şöyle dedi: (Seni halife kılsam) Sultanlığım senin sağ elinde olur, ben de sultanlığın ötesinde; İhtiyârım sol elinde olur, ben de ihtiyârın ötesinde olurum. Nurum gözlerinde olur ben de nurun ötesinde olurum. Lisânım, lisânının üstünde olur, ben de lisânının ötesinde olurum." ifadesi bağlamında Hak Teâlâ'nın ilmi sağ tarafına koyduğunu ifade eder. Çünkü ilim Hakk'ın kuvvetidir. Bundan dolayı ondan hiçbir şey gizli kalmaz. Zira bu Allah Teâlâ'nın ilminin alâmetidir. Eğer kul ilmî gücünü sağından alırsa, içinde bulunduğu hayat "kutup"a bağlı olur. Dolayısıyla sağ taraf ilim için, sol taraf tercih etme/ihtiyâr içindir ve bu irâdedir. Tilimsânî'ye göre, Allah Teâlâ sıfatlarını taşıyan kullarından her zaman söz konusu sıfatı bakımından üstün olmakla beraber O'na göre, Hakk'ın sözü halife kıldığı kimsenin sözü olur; Hakk'ın sınırı halifesinin dilinin sınırı olur. Böylece, halife olan kimse Hakk'ın konuşması olmuştur. Çünkü Hakk'ın sözü halifeden sudûr eder. Nitekim Hak Teâlâ şöyle buyurmuştur *"Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir."*⁵⁶ Yani Allah'ın huzurunda onların halifenin elinin üzerinde olan elleri Allah'a biat eder vaziyettedir. Bu işaretler gerçekten de halifeyedir. Çünkü onunla birlikte ondan başkası yoktur. Muhakkak ki kul, Hakk'a işaret edilendir. Mevcûdata baktığında Allah Teâlâ'yı bulamazsın, O'nu gaybet olmaksızın göremezsın. Eğer Allah Teâlâ bir şey için tecellî etmese, bundan sonrası O'nda gizli kalır. Nifferî'nin "Cenâb-ı Hak beni durdurdu ve bana şöyle dedi: (Seni halife kılsam) perde olmaksızın hükümlere uygun olarak hareket edeceksin." sözünün anlamı Tilimsânî'ye göre, güven oluşması anlamına gelir. Şöyle ki, halife Allah Teâlâ'nın hükmü ile hükmeder. Çünkü eli, onun elinin üstündedir ve fiilleri Hak'tan sudûr eder ve Hakk'ın lisanıyla konuşur ve düalizm bu halde bulunmaz. Nesihlerin bazısında "iradem senin solundandır" ifadesi vardır. İrade burada emrin hükümleridir ve nehy yasama/teşri ile ilgilidir.⁵⁷

Tilimsânî'ye göre, Hakk'ı sevmek ona itaat etmektir, Hakk'ı sevmemek ise ona itaat etmemektir. Dolayısıyla sâlikin Hak Teâlâ'ya itaat etmesinin delili ona olan sevgisi, itaat etmemesinin delili ise Hakk'ın ilminin sırrını henüz müşâhe etmemesindendir. Sâlikin Hak Teâlâ'ya sevgisinden dolayı itaat etmesi kemâl makamında olmasının göstergesidir. Tilimsânî sâlik için

⁵⁵ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, s. 111.

⁵⁶ Fetih, 48/10.

⁵⁷ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, s. 111-112.

Hak Teâlâ'ya yönelişin ancak Hak Teâlâ ile olduğunu ifade eder. Tilimsânî'ye göre, şeriatin gereklerine riayet eden sâlikin manevî yükselişi Hak ile Hak'tan fâni olması ile gerçekleşir. Bu süreç sâlikin hilâfet makamında bulunana kadar devam eder. Fakat fenanın bu merhalesinde sâlikteki sûretler tam olarak son bulmaz. Bu sâlikin hilafet makamına yükselmesi için kat etmesi gereken manevî süreçlerin henüz tamamlanmadığını gösterir. Dolayısıyla sâlik için bu aşamada manevî bakımdan yükselme olmaz, fakat sâlik âleme bakar, âlemin Hak'tan gayri bir varlığa sahip olmadığını görür. Nitekim sâlik her şeyi Allah Teâlâ için yapar. Tilimsânî'ye göre, Allah manevî derece bakımından üstün olan ve insanlara halife olarak bırakacağı kimseye halifelik makamında bulunacağını önceden bildirir. Zira onu emanetin makamı için Allah'a sevgisinden dolayı itaat ederek manevî bakımdan üstünlük kazanmasından dolayı seçmiştir. Şöyle ki Tilimsânî'ye göre, Hakk'ın halifesi yarattıkları arasındandır ve yaratılanların hakları halifesinin eliyle Hak Teâlâ'dan yarattıklarına ulaşır. Nitekim o, Hem yaratılanlar hem de Hak Teâlâ için güvenilirdir.⁵⁸ Bu bağlamda Nifferî'nin "Cenâb-ı Hak beni durdurdu ve bana şöyle dedi: Beni idrâk ettiğinde bana yardım et. Lakin beni idrâk etmeyen bana güç yetiremez." ifadesini Tilimsânî şöyle izah eder: "Hak Teâlâ'nın yardımı, yarattıkları üzerinde hüküm verirken zuhûr eder. Bu yardıma kul ancak Hakk'ı sevdiğinde şahid olur, ona buğz ettiğinde değil. Zira bu durum Hak Teâlâ'yı kulun idrâk etmesinden sonra gerçekleşir. Fakat Hakk'ı sevmeyen ve ona itaat etmeyen kimsenin Hakk'ın kendisine yaptığı yardıma şahit olması mümkün değildir. Dolayısıyla Hakk'ın yardımını görmeye merhalesine erişememek aslında Hakk'ı yeterince idrâk etmemenin göstergesidir."⁵⁹

Müellifimize göre, Hak Teâlâ'nın salike hilâfetinden haber vermesi sâliki Hak'tan yoksun bırakmadığının göstergesidir.⁶⁰ Tilimsânî, Hakk'ın kullarını kendisinden yoksun bırakmadığını fakat öte yandan Allah'ın bazı kullarının kalpleri mühürlemesi sonucu Hak'tan yoksun kalmaları durumunu şöyle değerlendirir: "Hak Teâlâ yarattıklarına bir takım istidâdlar verir ve bu istidâdlara uygun olarak onları himaye eder. Fakat yaratılanlardan bazıları istidatlarına uygun olanı tercih etmek yerine sadece kendilerine çekici gelenlere rağbet ederler. Bu Hakk'ın yarattıklarının dilediğini yapma hakkını verdiğinin göstergesidir. Fakat yaratılanların seçimlerinin kötü sonuçları onlar için azabın dönüşü de olabilir. Zira bu durum Hakk'ın kullarını azaba karşı tehditle uyarısını kullarının dikkate almamalarının da sonucudur.

⁵⁸ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, s. 112-113.

⁵⁹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, s. 113.

⁶⁰ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, s. 113.

Ayrıca yaratılanların davranışları kalplerindekilerin dışarıya çıkışıdır. Kalplerinde isyan olanların yaptıklarından dolayı kalpleri Hak tarafından mühürlenir yoksa kalpleri mühürlü olduğundan dolayı Hakk'ın emirlerine uyamama söz konusu değildir. Her kul bulunduğu makamın gereğine uygun olarak hareket eder.”⁶¹

Müellifimize göre, Hak Teâlâ bütün kullarına birbirlerinden farklılık gösteren nasibler ihsan eder. Bu nasibler bazen bâtın olurken bazen de zâhirdir. Ona göre kulların bu nasiblere ulaşabilmeleri ancak ilimden gaib olmaları durumunda söz konusudur. Bundan dolayı ilimden gaib olamayan âlimler, bâtın bir nasibe ulaşan âriflerin durumunu inkâr ederler. Yine Hakk'ın kulları için göndermiş olduğu halifeler, Hakk'ın ilminden nasibi olan ve diğer insanların da Hak katındaki nasibini gören ve bundan dolayı kulları nasiblerine göre mazur gören muhakkik kimselerdir.⁶²

Tilimsânî'ye göre, halife üçe ayrılır. Bunlardan ilki, Hak Teâlâ'nın ilmini görüp/ idrâk edip, Hakk'ı görmeyen/ idrâk etmeyenler perdelenmiş kimselerdir. Onları Hak “nefislerine halife” olarak atamıştır. İkincisi, Hak Teâlâ'yı görüp/ idrâk edip, fakat onun ilmini görmeyen/idrâk etmeyenlerdir ki, onlar Hakk'ın “rü'yetine halife” olarak atadığı “mükâşifler”dir. Bunlardan üçüncüsü ise, hem Hak Teâlâ'yı hem de onun ilmini gören/idrâk eden kimseler olup “mutlak halifeler”dir. Nitekim Hak Teâlâ kendi sevdiği deliline şâhidlik eder, buğz ettiği delile şâhidlik ettiği gibi. Tilimsânî'ye göre, hem Hak Teâlâ'yı hem de onun ilmini gören/idrâk eden Allah Teâlâ ile hem özel hem de genel olarak muhatap olmayı hak eder. Zira bu kimse “kutup”tur ve Hakk'ın her şeyden kendisine bir sebep/vasıta verdiği kimsedir. Öyle ki Allah onu bütün makamlardan haberdar etmiştir ve o kâmilidir. Zira kemallerin seyyidi Rasûlullah (s.a.v) dir. Bu konuya şu hadisinde değinmiştir: “*Bana cevâmiu'l-kelim verildi.*” yani “*bana tüm hakikatleri kendinde toplama özelliği verildi.*” der.⁶³ Bu hadis, peygamberin bir (el-Ahad) ile hakikatler arasında berzah olmasından kaynaklanan özel durumuna işaret eder. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin varlık teorisi de vâhidiyetin (birlik) çokluğun (âlem) kaynağı olduğu fikrine dayanır. Hz. Peygamberde tecellî eden hakikat, âlemin hakikatlerinin bulunduğu ve yaratmanın kaynağı olan vâhidiyet mertebesini ifade eden hakikattir.⁶⁴ Öte yandan Mutlak Vücûd'un vâhidiyyet mertebesinde tekâsürü ve tezâhürü zâtıyla değil sıfatları ve isimleri vasıtasıyladır. Her ismin bir zâtı, hakikati ve bir de sûreti vardır.

⁶¹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Niffîrî*, s. 113-114.

⁶² Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Niffîrî*, s. 114.

⁶³ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Niffîrî*, s. 114.

⁶⁴ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (çev. Ahmed Yüksel Özemre), 4. Baskı, Kaknüs Yay., İstanbul 2005, s. 314-317.

İlahî isimler âlemde zâtları itibarıyla değil eser ve hükümleriyle bulunur. Bundan dolayı bildiğimiz ilâhî isimler aslında isimlerin isimleri veya isimlerin anneleridir (*esmâ-i esmâ veya ümmühât-ı esmâ*). Zât isimlerinin “ümmühât” diye isimlendirilmesinin sebebi sıfat ve fiil isimlerinin bunlardan meydana gelmesidir. Dolayısıyla dudaklarımızdan çıkan ve harflere dökülen isimler, ilâhî isimlerin hakîkati değil sûretleridir. Bu biçimlerin farklı dillerde farklı lafızlarda ifadelerinin hepsi de isimlerin isimleridir.⁶⁵

Sonuç

Halife ve hilâfet konusu üzerinde geniş bir şekilde durarak bunu tasavvufun temel kavramı haline getiren Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve takipçileri olmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın halifesi, isim ve sıfatlarıyla kendisinde en mükemmel biçimde tecelli ettiği insân-ı kâmilidir. Mülk Allah'ındır. İnsân-ı kâmil bu mülkte onun halifesi yani vekilidir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın yeryüzündeki halifesi peygamberlerdir. Peygamberler O'nun hükümlerini O'nun adına insanlar arasında uygularlar. Hz. Muhammed'den sonraki halifeler Allah'ın değil resulünün halifeleridir, çünkü onun getirdiği şeriatı uygularlar. İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin varlığının sebebi ve koruyucusu insân-ı kâmilidir. Ona göre insân-ı kâmil Hz. Muhammed'dir. Bu makama erişen evliyaullah ise onun vârisidir.

Tasavvuf kültüründe peygamberin vasıta olması, hem Allah'ın hem de kendisinden sonra gelen bütün hakikatlerin özelliğine sahip olan demektir. İbnü'l-Arabî gibi takipçilerinden olan Tilimsânî de “*Bana cevâmiu'l-kelim verildi.*” hadisini peygamberin bu ayrıcalıklı konumunu ifade etmek için dile getirmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'de tecellî eden hakîkatin ferdiyet (teklik) olması, cevâmiu'l-kelim özelliğine sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Hz. Peygambere verilen bu özellik peygamberlerin hakikatlerini ve bu hakikatlerin sahip olduğu bilgiyi toplamadır. İbnü'l-Arabî'ye göre, peygamberin “toplayıcı varlık” olması onun “ilk” ve “son varlık” olması anlamına gelmektedir. Bunu “Zuhûr onunla başladı, onunla bitti.” diyerek ifade etmiştir. Dolayısıyla peygamber bu yetkinliği bakımından bütün insanlar arasında yegâne bir yere sahiptir. Yetkinlik bakımından diğer nebi ve velilerle ilişkisi bir tür vekâlet olarak değerlendirilir. Bu yönüyle Hz. Peygamberin insanlıkla ilişkisi, insan türünün diğer varlık türleriyle ilişkisine benzemektedir. Nasıl ki bütün âlem

⁶⁵ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2002, s. 9-15; Abdullah Kartal, Abdülkerim Cili, *Hayatı-Eserleri-Tasavvuf Felsefesi, İnsan Yay.*, İstanbul 2003, s. 65-66; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, İnsan Yay.*, İstanbul 2015, s. 249-251.

insan olmaksızın ruhsuz bedene benzer, Peygamber olmaksızın insanlık ruhsuz bir beden gibidir.

Tilimsânî'ye göre, Hak Teâlâ'nın kulu kendisine halife kılması, onu yarattıkları ile kendi arasına konumlandırması demektir. Gerçek insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber ile onun vârisi olan insân-ı kâmil, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış olması bakımından ahlâkî kemale sahip olmalıdır. Müellifimize göre, kulun ahlâkî kemale erişmesi ise ancak Hak'ta fenâ bulması ile mümkündür. O bu durumu "Hakk'ın kâinatından hakîkatiyle fânî olmadan halifesi olunmaz." sözü ile ifade etmiştir.

Tilimsânî fenânın üç aşamadan sonra gerçekleşmesinin mümkün olduğunu belirtir. Buna göre birinci aşama "ilmen fenâ" olup marifetin ma'rûfta, yani Hakk'ın varlığında fenâ bulmasıdır. Bundan sonra "cehden fenâ" bulma olan görme fiilinin/iyânın, görülende/muâyende fenâ bulması gerçekleşir. Son olarak ise "hakkan fenâ" olan ârifin zâtî müşahedeye ulaşarak matlûbunun varlığında talebinin fenâ bulmasıdır. Fenânın üçüncü aşamasında ise sâlik fenânın şuhûdundan da fenâ bulur. Tilimsânî'ye göre, bu vakfede bulunmaktadır. Bu mertebede sâlik fenâ da dâhil olmak üzere Hakk'ın dışındaki her şeyin O'nun varlığında fenâ bulduğunu müşahade etmesidir.

Tilimsânî'ye göre, halife üçe ayrılır. Bunlardan ilki, Hak Teâlâ'nın ilmini görüp/ idrâk edip, Hakk'ı görmeyen/ idrâk etmeyenler perdelenmiş kimselerdir. Onları Hak "nefislerine halife" olarak atamıştır. İkincisi, Hak Teâlâ'yı görüp/ idrâk edip, fakat onun ilmini görmeyen/idrâk etmeyenlerdir ki, onlar Hakk'ın "rü'yetine halife" olarak atadığı "mükâşifler"dir. Bunlardan üçüncüsü ise, hem Hak Teâlâ'yı hem de onun ilmini gören/idrâk eden kimseler olup "mutlak halifeler"dir. Bunlar hem Hak Teâlâ'yı hem de onun ilmini gören/idrâk eden Allah Teâlâ ile hem özel hem de genel olarak muhatap olmayı hak ederler. Zira bu kimseler Hakk'ın her şeyden kendisine bir sebep/vasıta verdiği kimseler olan "kutup"lardır. ve Öyle ki Allah onları bütün makamlardan haberdar ettiği kâmil insanlardır. Kemallerin seyyidi ise Rasûlullah (s.a.v) dir.

KAYNAKÇA

Affî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, (çev. Ekrem Demirli), 4. Baskı, İz Yay., İstanbul 2011.

Cîlî, Abdülkerîm b. İbrahim, *İnsân-ı Kâmil*, (trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın-Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul 1998.

Chittick, William, İbn Arabî Giriş Kitabı, (çev. Kadir Filiz), 1. Baskı, Nefes Yay., İstanbul 2014.

Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul 2012.

_____, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 1. Baskı, Kapı Yay., İstanbul 2015.

İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, (çev. ve şrh.: Ekrem Demirli), 2. Baskı, KabalcıYay., İstanbul 2013.

_____, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3. Baskı, (trc. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2017, c. 10.

Hakîm, Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), 1. Baskı, Alfa Yay., İstanbul 2017.

İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (çev. Ahmed Yüksel Özemre), 4. Baskı, Kaknüs Yay., İstanbul 2005.

Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cilî, Hayatı-Eserleri-Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Konevî, Sadreddin, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2002.

_____, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*, (çev. Ekrem Demirli), 4. Baskı, İz Yay., İstanbul 2013.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin, *Kuşeyrî Risâlesi*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 5. Baskı, İstanbul 2009.

Tilimsânî, Affüddîn Süleyman b. Ali, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Aga, nr. 511; Tahran, Kitabhâne-yi Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10413.

_____, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*. thk. Cemâl Merzûkî Kahire: Merkezu'l-Mahrûse, 1997.

_____, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn ile'l-Hakki'l-Mübîn*, (nşr. Abdülhâfız Mansûr), Dâru't-Türkî, Tunus 1989, c. I-II.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., 1. Baskı, İstanbul 2012.

**DELEUZE'ÜN FARK FELSEFESİ ÇERÇEVESİNDE İBRAHİM B.
EDHEM MENKİBELERİNİ YENİDEN OKUMAK**

Dr. Öğr. Üyesi Vedat TEZCAN

Süleyman Demirel Üniversitesi İletişim Fakültesi
vedattezcanx@gmail.com

**WITHIN THE FRAMEWORK OF DELEUZE'S PHILOSOPHY OF
DIFFERENCE, İBRAHİM B. RE-READING THE LEGENDS OF EDHEM**

ABSTRACT

Abraham b. Edhem is one of the distinguished characters of Islamic culture with its historical personality and spiritual personality. İbrahim b. Edhem maintains its respectability in Islamic culture today. İbrahim b. Edhem draws attention with his extraordinary life as well as his thought and spiritual personality. Legends have been produced and countless epics have been written on the life in question in different geographies of Islamic culture. This work was carried out by İbrahim b. Focusing on the most famous of the legends produced about Edhem's life, it explores the possibility of reading the aforementioned legends with a new method and perspective.

Abraham b. In the legends about Edhem's life, the life of the world is characterized by negative attributes. The world, with its countless features that divert people from the path of faith, is portrayed as the devil's deceitful device in the aforementioned legends. According to these legends, İbrahim b. Edhem turns away from the life of the world as a result of some different kinds of encounters and religious experiences and escapes from his seduction.

Is it possible to evaluate the idea of "negativity of the world", which is used as a common theme especially in epic and epic narratives in Sufi literature, from a different method and perspective? Can a narrative of Sufi culture be read without attributing negation to the concept of worldly life? As a concrete indicator of this thought, İbrahim b. How can Edhem's life story in the legends and epics be re-read? The study aims to answer these questions within the framework of the methods and measures of the Philosophy of Religion discipline.

Study, İbrahim b. In order to realize Edhem's aim of rereading his life story, he draws on the difference ontology of Gillies Deleuze, one of the

contemporary French philosophers. According to Deleuze, thinking of existence in relation to negativity is related to the conceptions of being of transcendental philosophies. According to these philosophies, existence is basically divided into two as an ideal plane and the plane of appearances. Appearances, which are weak copies of ideals, represent the lack of ideas with their material characters. Liberation from such privation is possible only by negating the plane of appearances and moving towards the hidden essences behind the appearance. Deleuze rejects this entity design outright.

Deleuze is an affirmation philosopher. According to Deleuze's philosophy of affirmation, no element of life is negative in the face of a higher idea. According to this philosophy, Ibrahim b. Edhem, which is loaded with negativity in the legends of Edhem, is an element of the field of existence, where the vital leap takes place within itself, and which opens towards the new and the development at every moment. This study, within the framework of Deleuze's philosophy of affirmation, is based on Ibrahim b. Edhem tries to reread his legends.

Keywords: Ibrahim b. Edhem, Deleuze, Difference, Virtual, Vital Leap.

Giriş

Menkıbe, dini şahsiyetlerin hayatlarını konu edinen anlatı türlerinden birisidir. Efsanelerin bir alt türü olarak görülen “menkıbeler diğer anonim anlatı türleri gibi bir fert tarafından ortaya konulan ancak zamanla anonimleşerek halkın malı haline gelen bir anlatı türüdür”.¹ Menkıbe kelimesi sözlükte **menkıbe**, **menkabe**, **menkabet** olarak tekil, **menâkıb** ya da **menakıp** olarak çoğul şekliyle geçmektedir. Arapça isabet etmek, bir şeyden söz etmek, haber vermek anlamındaki **nekabe** kökünden türetilen menkıbe kelimesi övülecek güzel iş, davranış anlamıyla Türkçe’de ilk kez IX. Yüzyılda yazılan hadis eserlerinde kullanılmıştır.²

İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778) İslam kültüründe hayatı hakkında halk arasında en fazla menkıbenin anlatıldığı sûfi şahsiyetlerden birisidir. Söz konusu menkıbeler İslam kültüründe çoğunlukla belirli genel kabuller altında yorumlanmaktadır. Bu yorumlardan birisi İbrâhim b. Edhem’in dünya hayatını manevi gelişiminin önünde engel olarak gördüğüdür. Bu

¹ Oğuz Erdoğan, “Dini Şahsiyetler Etrafında Oluşan Anlatı Türlerinin Tasnif Ve Derlemesi Üzerine Düşünceler: Aziz Mâhmut Hüdâyi Örneği”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 49 / Sayı 49 (Temmuz 2014): 100.

² Gülay Karaman, “Mevlana’nın Menkıbeleri Üzerine Folklorik Bir İnceleme”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/3, (Yaz 2012), 1677.

yorumu göre İbrâhim b. Edhem yaşadığı manevi deneyimler neticesinde dünya hayatından el etek çekerek hayatının geri kalanını aşkın hakikatler yolunda ilerlemekle geçirir.³ Anonimleşmiş bu yorumu göre İbrâhim b. Edhem'in dinsel deneyimi temel olarak dünya ve ahiret karşıtlığı üzerinden şekillenir. Bu karşıtlıkta dünya hayatı, ilahi hayat için terk edilmesi gereken olumsuz kutba karşılık gelir.

Çağdaş Fransız filozofu Gilles Deleuze (ö. 1995) bir olumlama filozofudur. *"Deleuze'ün tüm projesi eksiklik ve olumsuzlama karşısında konumlanmıştır"*.⁴ Yaşamı esas alan felsefesinde Deleuze; hayatın "farklılaşmalara" dayalı olarak zenginleşip, çoğaldığını söyler. Filozofa göre hayat, aşkını felsefelerde olduğu haliyle olumlu-olumsuz karşıtlığına indirgenemez. Deleuze bu anlamda ilerlemeci diyalektik düşüncelerle felsefi bir hesaplaşmaya girer.⁵

Çalışma İbrâhim b. Edhem'in menkıbelere konu olan dini deneyimini, Deleuze'ün olumsuzlamayı dışlayıcı ontolojik perspektifinden okumayı denemektedir. İlk bölümde Deleuze'ün fark felsefesini irdeleyen çalışma, ikinci bölümde Deleuzecü bir ontoloji çerçevesinde İbrâhim b. Edhem'in dinsel deneyimini inceler. Bu kısımda Deleuze'ün "köksap" ve "kaçış çizgisi" kavramlarından, konunun teorik yönünü pratik alana aktarma amacıyla yararlanılır.

1. DELEUZE'ÜN FARK FELSEFESİ

Deleuze (ö. 1995), XX. Yüzyılın büyük filozoflarından biridir. Michel Foucault (ö. 1984) yüzyılımız Deleuze'cü bir yüzyıl olacak diyerek Deleuze'ün bu büyüklüğüne vurgu yapar.⁶ Fransız akademisinde klasik felsefe eğitimi alan Deleuze, geliştirdiği fark felsefesi ile klasik geleneğin dışına düşen özgün bir felsefe yaratmıştır. Filozof yayınladığı ilk kitaplardan itibaren klasik felsefeyle sıkı bir hesaplaşmaya girer. Bu kitaplarda klasik felsefenin özdeşlik, töz, hakikat, özne gibi temel kavramları, Deleuze tarafından yeni bir felsefi perspektiften değerlendirmeye tabi tutulur.

Kariyerinin başından itibaren Deleuze'ün felsefi projesi, kavramla yaşam arasındaki ilişkiyi sağlıklı bir şekilde kuracak felsefi imkânı aramak olmuştur. Filozofa göre felsefe tarihinde Platon'dan (ö. M.Ö. 423) Hegel'e

³ "Evliyalar Ansiklopedisi", Ehli Sünnet Büyükleri, erişim: 04 Haziran 2021, <http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Evliyalar-Ansiklopedisi/Detay/Suriye-Sam-Ibrahim-Bin-Edhem/1304>.

⁴ Claire Colebrook, Gilles Deleuze, çev. Cem Soydemir (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2009), 128.

⁵ Sadık E. Er, Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi (Bergson, Nietzsche Ve Spinoza Okuması), (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011), 85.

⁶ Ragıp Efe, "Gilles Deleuze", Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi 6-7 (Kış-Bahar 1996): 457.

(ö.1831) kadar bu ilişki hak ettiği şekliyle kurulamamıştır.⁷ Deleuze'a göre bu sorunu aşabilmek için felsefenin yaşama yaklaşması gerekir. Bu yakınlaşma, kavramla hayat arasında kurulmuş olan olumsuz ilişkiyi sonlandıracaktır. Colebrook, Deleuze'ün hayat ve felsefe ilişkisi hakkındaki temel bakışını şu şekilde anlatır: *"Hayat sorunlar ortaya koyar-yalnızca düşünen varlıklar için değil her türlü hayat için. Organizmalar, hücreler, makineler ve ses dalgaları... Hepsi de hayatın karmaşıklığına, hayat sorununa veya hayatın sorunsallaştırıcı gücüne verilen karşılıklardır. Felsefenin, sanatın ve bilimin soruları hayatın sorun geliştirme gücünün uzantılarıdır; küçük organizmalarda ve onların evrimleşme, değişime uğrama ve oluş eğilimlerinde bile ifade edilen bir güçtür bu"*.⁸

Deleuze'ün fark felsefesi bir olumlama felsefesidir. Bu felsefeye göre hayatın bütünü bir oluşturmaktır. Kendisini meydana getiren tüm bileşenlerle hayat, sürekli farklılaşarak değişir. Bu değişim ve başkalaşma hayatın ortaya çıkmasını sağlayan ontolojik esastır. Deleuze'a göre söz konusu farklılaşma sürecinde, ontolojik anlamda olumsuzluğu sabit öğeler yoktur. Aksine idealist felsefelerde olumsuz olarak nitelendirilen, örneğin tekil farklılıklar, hayatın yaratılabilmesinin ontolojik olanağını sunarlar.⁹ Deleuze'a göre sürekli farklılaşan bu tekilliklerin izini sürerek, yaşamla kavramın arasına sokulan mesafeleri kaldırmak mümkündür.

Deleuze, felsefesinin olumlamacı zemini için birçok filozofun düşüncesinden yararlanır. Spinoza (ö. 1677), Nietzsche (ö. 1900), Bergson (ö. 1941) Deleuze'ün fark felsefesinin yaratımına ilham veren filozoflardır. Deleuze bu filozofların düşüncelerinden çok erken yaşlarda etkilenir.

Adı geçen filozoflardan Spinoza, Deleuze'ün fark felsefesi üzerinde etkisi en çok hissedilen filozoftur. Deleuze 1972-1986 yılları arasında Vincennes'de verdiği derslerde *"felsefe tarihinin bahsettiği bütün filozoflar arasında Spinoza'nın çok istisnai bir yeri bulunuyor: Kitaplarına konu olan şeyleri ele alış tarzının eşi benzeri yoktur"*¹⁰ diyerek, filozofa verdiği değeri gösterir. Spinoza'da Deleuze'ü etkileyen yönlerin bütünü burada inceleme imkânı yok. Ancak konuyla ilgisi açısından Spinoza felsefesinin olumlamacı yönünün Deleuze üzerinde yarattığı etkiye değinmek yerinde olacaktır.

⁷ Erkan Ümmet, "Gilles Deleuze Felsefesinde Temel Kavramlar ve Yeni Toplumsal Hareketler", *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 13/19 (Eylül 2019): 2630-2631.

⁸ Colebrook, Gilles Deleuze, 9.

⁹ Sadık E. Er, *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi (Bergson, Nietzsche Ve Spinoza Okuması)*, 34.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders Felsefe I*, çev. Ulus Baker, (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 10.

Spinoza gerçek anlamda bir olumlama filozofudur. Felsefi sisteminde töze yüklenecek olumsuzlamanın imkânsızlığını göstermek için büyük gayretler sarf eder. Örneğin felsefesinin panteist karakterinin kökeninde söz konusu olumlamacı perspektifin etkisi çok nettir: Deleuze, Spinoza'nın olumlama felsefesine zemin oluşturacak Tanrı düşüncesini şöyle özetler: *"Tanrı dünyadadır, dünya Tanrı'dadır"*.¹¹

Deleuze göre dünyanın dışında, dünyaya aşkın ilk neden ya da yaratıcı töz fikri, Spinoza tarafından reddedilir. *"Mutlak olarak sonsuz, yani bütün sıfatlara sahip olan tek bir töz vardır ve yaratılmışlar denen şeyler (belirlenimler), yaratılmış değildirler, bu tözün tarzları veya var olma tavırlarıdır. Demek ki bütün sıfatlara sahip ve ürünleri tavırlar var olma tarzları olan tek bir töz vardır. O andan itibaren, eğer bunlar bütün sıfatlara sahip tözün var olma tarzlarıysalar bu tavırlar tözün sıfatlarında var oluyorlar demektir"*.¹² Deleuze'a göre Spinoza'nın bu düşüncesi, aşkinci felsefelerin varlığı gerçek ve görünüşler olarak ikiye ayıran anlayışına yabancıdır. Böylelikle Spinoza felsefesinde tekil varlıklar mutlak formlar karşısında ikincil/olumsuz niteliklerinden kurtulmuş olurlar. Spinoza'nın bu düşüncesine göre *"Tanrı'nın, tözün sıfatlarında hiçbir hiyerarşi söz konusu değildir. Niçin? Çünkü eğer töz bütün sıfatlara eş değer ölçüde sahipse, sıfatlar arasında hiyerarşi yok demektir, biri ötekinden daha değerli değildir. Başka terimlerle söylersek, eğer düşünce Tanrı'nın ya da tözün bir sıfatıysa, düşünce ile uzamın arasında hiçbir hiyerarşi olmayacaktır. Tözün sıfatları oldukları andan itibaren bütün sıfatlar aynı değere sahip olacaktır... bu içkinliğin spekülatif halidir"*.¹³

Deleuze'ün olumlama felsefesinin ikinci en büyük esin kaynağı Nietzsche felsefesidir.¹⁴ Deleuze *"kendini en başta Spinozacı ('filozofların hükümdarı') sonra da Nietzscheci olarak, başka deyişle 'devlet filozofları' karşısında 'özel' ya da 'göçebe filozofları' kayırarak lanse eder"*.¹⁵ Deleuze'ün neredeyse bütün kitaplarına sirayet eden Hegel'le kurduğu çatışmacı ilişkinin geri planında da Nietzsche felsefenin yattığını söylemek mümkündür.¹⁶ *"Hegel felsefesinin hem biçimini hem de içeriğini bütünüyle yadsıyan Deleuze, gerek Hegel'in gerek diyalektik düşüncenin ilk eleştirmenini Nietzsche olduğunu söyler"*.¹⁷

¹¹ Deleuze, Spinoza Üzerine On Bir Ders Felsefe 1, 90.

¹² Deleuze, Spinoza Üzerine On Bir Ders Felsefe 1, 90-91.

¹³ Deleuze, Spinoza Üzerine On Bir Ders Felsefe 1, 91.

¹⁴ Murat Ayrancı, "Kaos, Khor, Beden ve Ötesine: Derrida, Foucault, Deleuze", Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi 62 (Şubat 2014): 146.

¹⁵ Ulus Baker, "Deleuze ve 'ötekiler'", Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi 82 (Kış 2016): 33.

¹⁶ Efe, "Gilles Deleuze", 457.

¹⁷ Madan Sarup, Post-Yapısalcılık Ve Postmodernizm, çev. Abdülhak Güçlü (Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları, 2004), 133.

Deleuze'a göre diyalektik, karşıtlık ilişkilerini daha yüksek bir birliğe doğru ilerletmenin anlatımıdır. Bu Nietzsche'nin dinamik yaşam felsefesinin tam tersidir.¹⁸ Deleuze'ün her şeyin ardına farkı ontolojik ilke olarak koyduğu yerde, diyalektik, farklılıkları birliğe doğru iterek ortadan kaldırır.

Deleuze'ün fark felsefesi bir yaşam felsefesidir. Yaşamın olumlanması esas alan bu felsefe, Nietzsche'nin yaratım felsefesini temel aldığı gibi, Deleuze'ün hayranı olduğu bir filozoftan daha köken alır: Bergson. Deleuze "İssız Ada Ve Diğer Metinler" kitabının "Bergson'da Farkın Kavranışı" bölümünde bu kökensel ilişkiye şöyle değinir: "*Fark mefhumunun Bergson felsefesine ışık tutması gerekir, ama öte yandan Bergsonculuk da fark felsefesine en büyük katkıyı yapmalıdır*".¹⁹

Fark felsefesinin esası, şeylerin kendisine geri dönmek, onları kendi dışında aşkın ya da başka türden bir ilişkiye indirgemeksizin açıklamaktır.²⁰ Felsefe bunu yaparsa şeylerin içsel farkına ulaşarak onları kendi özgünlüklerinde tanır. Aksi halde şeylerle yalnızca olumsuz ve türsel bir ilişkiye girecektir.²¹ Deleuze, Bergson'a atıfla felsefenin bu konudaki amacının, nesnesi için o nesneye özgü bir kavram kesip biçmek olduğunu söyler.²² Deleuze'a göre böylesi bir felsefi eylemin birincil yolu, her türden aşkıncı idealizmi felsefenin dışında bırakmaktan geçer.

Deleuze'ün fark felsefesinin metafizik kökeni Bergson felsefesiyle kesişir.²³ Deleuze, Bergson'un felsefesinde deneyimin tekil farkının olumsuzlanmadığı bir yapı bulur. Bu çerçevede Bergson'un hareket problemi üzerinden metafizik tarihiyle girdiği hesaplaşma, Deleuze için felsefe yapmanın yeni imkânlarını yaratmıştır. Bergson, Platoncu ve Aristotelesçi varlık tartışmasında metafizik tarihinin en ilginç soruşturmalarından birine girer. Bu tartışmada o, Parmenides'in (ö.460) hareketin imkânın yadsıyan mutlak varlık fikrini reddetmekle beraber, aynı konuda bir tür orta yol bulmaya çalışan Aristoteles'in (ö. 322) "yoksunluk" formülünü de reddeder. Parmenides, varlığın yokluktan çıkmasının imkânsızlığı fikrine bağlı olarak hareketi yadsıyordu. Aynı yasaya bağlılığını sürdüren Aristoteles, hareketin imkânını bulabilmek için varlığı yokluktan

¹⁸ Gilles Deleuze, "Üst İnsan: Diyalektiğe Karşı", *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi* 25 (Kış 2001): 122-123.

¹⁹ Gilles Deleuze, *İssız Ada Ve Diğer Metinler Metinler Ve Söyleşiler 1953-1974*, çev. Ferhat Taylan-Hakan Yücefer (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009), 52.

²⁰ Deleuze, *İssız Ada Ve Diğer Metinler Metinler Ve Söyleşiler 1953-1974*, 52.

²¹ Deleuze, *İssız Ada Ve Diğer Metinler Metinler Ve Söyleşiler 1953-1974*, 53.

²² Hakan Yücefer, "Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş", *Bergsonculuk, Gilles Deleuze* (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2010), 12.

²³ Gilles Deleuze, *Fark Ve Tekrar*, çev. Burcu Yalın-Emre Koyuncu (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2005), 316.

değil, yoksunluktan çıktığını söyledi. Aristoteles'e göre yoksunluk, varlığın dışında değildir. Yoksunluk bahsi geçen aynı varlıktaki yoksunluktur. Örneğin elma tohumunun henüz meyveye ermemiş halindeki yoksunluğu bu türden bir yoksunluğu anlatır.²⁴

Bergson için Parmenides ve Aristoteles'in fikirlerindeki ortaklık, her iki halde de "statik" olanın "dinamik" olana önceliğidir. Parmenidesçi düşüncede mutlak varlık, dinamik olanı yadsırken, Aristoteles'in orta yolu, mutlak formlar olarak olanakların dinamik varlığa önceliğini varsayar. Bu düşüncenin altındaki Platoncu idealist etki son derece belirgindir.

Bergson gibi Deleuze'da tekil varlıklara olanakların dışında edimselleşme imkânı tanımayan düşünceyi kabul etmez. Deleuze'a göre hayat, kökenini sabit değişmez formlarda bulan, bu formların yaşam içinde kendini açığa çıkardığı bir gelişme hareketi değildir. Deleuze hayatı varlıktan çok bir oluş olarak düşünür.²⁵ Bu oluş perspektifinde hayat, ilkeleri dışa vuran edimselleşme süreci olarak değil, başkalaşarak/farklılaşarak çoğalma, zenginleşme arzusu olarak devinir.

Deleuze'un fark felsefesi çerçevesinde ulaştığı arzu olarak hayat görüşü, Bergson'un temel kavramlarında "virtüel" kavramıyla yakından ilişkilidir. Deleuze, Bergsoncu virtüel kavramının sağladığı imkânlarla varlığı mutlak fark olarak tanımlar. Ona göre *"her şeyin arkasında fark vardır ama farkın arkasında hiçbir şey yoktur"*.²⁶ Ardında kendisinden başka bir şey olmayan varlık iki boyuta sahiptir: Virtüel ve edimsel boyut.²⁷ Virtüel, geleneksel felsefenin olanak kavramına yakın görünmekle beraber ondan tümüyle farklıdır. İki kavram arasındaki bazı benzerlikler söz konusu karışıklığı arttırabilmektedir. Virtüel, olanaktan farklı olarak öngörülemezlik niteliği taşır. Klasik felsefede olanak, tohumda var olduğu düşünülen sabit çiçek formuyken, virtüel hiçbir şekilde sabit değildir. Virtüel, Hakan Yücefer'in ifadesiyle, bestecinin kafasındaki henüz gerçekleşmemiş müzik eseridir ya da üst limiti 6 olan zarın beklenmedik şekilde kırılarak 7 gelmesidir. Yücefer virtüeli olanaktan ayırmamıza sağlayacak durumu şöyle açıklar: *"Böylece virtüeli olanaktan ayıran şeyi anlıyoruz: ilk bakışta bir zar atımında yalnızca altı olanak vardır, olanaktan edimsele giden hareket sınırlandırma yoluyla ilerler ve en sonunda olanaklardan birini seçer. Bu tekrarlandığında, üst üste birçok kez aynı sayının gelmesi gibi olanaklar dâhilinde olan ama şaşırtıcı sonuçlar elde edilebilir. Oysa virtüelden edimsele giden hareket, yaratma*

²⁴ Hakan Yücefer, "Deleuze'un Bergsonculuğuna Giriş", 38.

²⁵ Colebrook, Gilles Deleuze, 100.

²⁶ Deleuze, Fark Ve Tekrar, 89.

²⁷ Yücefer, "Deleuze'un Bergsonculuğuna Giriş", 42.

*yoluyla, olanakların sunduğu haritayı yırtarak ilerlemektedir. Virtüelin belirişi olanaktaki kırılmadır, zarın parçalanıp ikiye ayrılmasıdır”.*²⁸

Görüldüğü gibi fark felsefesinde, edimsel varlığı olması gereken hale doğru zorlayan sabit form durumları yoktur. Fark felsefesinde virtüel ile edimsel arasındaki ilişki, yetkinlik-zayıflık ilişkisi değil, farklılaşarak çoğalma, bir durumdan başka bir duruma geçme ilişkisidir. Bu geçiş olumsuzdan olumluya bir geçiş değildir. Deleuze’a göre her şey olumlu bir içkinlik düzleminde “farklanarak” “farklılaşır”. *“Yaşam yaratıcı atılımını kazandığında, yoksunluktan tamlığa değil, eksiksizlikten eksiksizliğe doğru ilerler”.*²⁹ Hal böyle olduğu için de *“algıladığımız edimsel dünya virtüel eğilimlerin bir bileşimidir”.*³⁰

Deleuze’un, fark felsefesinin çatısını kariyerinin henüz başında yayınladığı kitaplarında kurmuş olduğu yukarıda söylenmişti. Fark felsefesinin metafizik dayanaklarını bu kitaplarda yaratan Deleuze, kariyeri boyunca felsefesini geliştirmeye devam etti. “Fark ve Tekrar”ın sonrasında gelen birçok kitap, bu felsefenin değişik alan ve düzlemlerdeki pratik uygulamalarının bir tür göstergesi olarak çıktı. Özellikle “Kapitalizm ve Şizofreni” ve “Diyaloglar” da yaratılan bazı kavramlar, bu felsefenin somut olaylara uygulanmasında anahtar rol üstlenmişlerdir. En az Deleuze kadar Felix Guattari’nin (ö. 1992) de yaratıları olan bu kavramlar, bugün fark felsefesinin anlaşılması açısından önemlidir. Bu kavramlar çalışmanın odağındaki İbrâhim b. Edhem menkıbelerinin yeni bir bakışla okunmasında son derece belirleyici olacaktır.

Deleuze’un düşüncesinin pratik yönelimlerini görmemizi sağlayan söz konusu kavramlar, “köksap” “kaçış çizgisi” kavramlarıdır. Köksap, Deleuze ve Guattari’nin klasik Batı felsefesinin hiyerarşik düşünme biçimine karşı geliştirdikleri yeni bir düşünme modelidir.³¹ Deleuze ve Guattari’ye göre Batı dünyası Platon ve Aristoteles’ten buyana ikili karşıtlıklarla düşünmeye alışmıştır. Batının bu düşünme modeli ağacımsıdır. Köksap ise ağaç imgesini yerinden etmeye çalışır. “Yeni Bir Bakışla Deleuze” kitaplarında Damian Sutton ve David M. Jones, Deleuze ve Guattari’nin köksap metaforunu şöyle yorumlarlar: *“Ormanda tek bir hakikat, tek bir neden ve sonuç, tek bir hakiki ağaç yoktur. Tam aksine orman, birçok ağaçtan, yani birçok hakikatten müteşekkil tek bir varlıktır...Bu bakımdan her şey*

²⁸ Yücefer, “Deleuze’ün Bergsonculuğuna Giriş”, 40.

²⁹ Yücefer, “Deleuze’ün Bergsonculuğuna Giriş”, 41.

³⁰ Colebrook, Gilles Deleuze, 171.

³¹ Damian Sutton – David M. Jones, *Yeni Bir Bakışla Deleuze*, çev. Murat Özbank – Yetkin Başkavak (İstanbul: Kollektif Kitap, 2014), 21.

*köksapsıdır ve ağaç biçimli düşünme ise bu köksapsal düşünmenin boyutlarından yalnızca birisini teşkil eder”.*³²

Deleuze ve Guattari köksap kavramını botanikten alırlar. “Köksapın kelime anlamı, yeraltında yatay olarak büyüyen, dallanarak köklenen ve yeni filizler veren bitki sapıdır. Birçok ot ve günlük diyetimizden bildiğimiz birçok bitki, örneğin kuşkonmaz, zencefil ve patates köksapsıdır”.³³ Deleuze ve Guattari’ye göre köksapsı düşüncenin sağladığı imkânlarla geleneksel düşünce modellerindeki ikili karşıtlıklarla düşünme zorunluluğundan kurtuluruz. Geleneksel düşüncenin merkeziliği esas alan karakterinden farklı olarak köksapsal düşünce, rastgeleliği, merkezsizliği, üretkenliği esas alır.³⁴ Bu çerçevede tüm düşünceye hükmeden köken, ilk ilke, merkez yoktur. Esas olan çatallanma ve öngörülemez karşılaşmalardır.³⁵ Deleuze ve Guattari’ye göre “köksap bilgisi köklerin ve temellerin kökünü kazımaya, birlikleri bozmaya ve ikilikleri alaşağı etmeye ve kökleri ve dalları dağıtmaya, farklılıklar ve çokkathlıklar üreterek, yeni bağlantılar kurarak çoğullaştırmaya ve sirayet ettirmeye çalışır”.³⁶

Köksap kavramıyla yakın ilişkili diğer kavram “kaçış çizgisi” kavramıdır. Deleuze, “çizgi” kavramını, bireyleri ve grupları belirleyen kurumlar olarak tanımlar. “Bu kurumlar özneyi her yönden kesen belirlenmiş süreçlerin de üreticileridir. Kaçış çizgisi ise bu belirlenmişliği alt üst eden bir sapma yaratır ve ‘bir başka şey oluşa/haline gelise’ olanak tanır”.³⁷ Yarattığı sapmayla bir başka şey olabilmenin imkânın yaratan kaçış, bu haliyle taşkınca bir eylemdir.

İbrâhim b. Edhem’in hayatındaki sıra dışı değişiklikleri anlamak için kendisine sıkça başvuracağımız kaçış çizgisi kavramı, Deleuze’ ün düşüncesinin pratik yönünün anlaşılmasında son derece önemlidir.

2. İBRÂHİM B. EDHEM MENKİBESİNİN DELEUZE FELSEFESİ ÇERÇEVESİNDEN YENİDEN OKUNUŞU

“Asıl adı İbrâhim b. Edhem b. Mansur b. Yezid b. Cabir et-Temimi el-İclî olan İbrâhim b. Edhem, İslam dünyasında Ebu İshak künyesiyle bilinir. Doğum

³² Sutton – Jones, *Yeni Bir Bakışla Deleuze*, 22.

³³ Sutton – Jones, *Yeni Bir Bakışla Deleuze*, 21.

³⁴ Calire Colebrook, *Understanding Deleuze* (Australia: Allen & Unwin, 2002), XXVİİ.

³⁵ François Zourabichvili, *Deleuze Sözlüğü*, Gilles Deleuze (İstanbul: Say Yayınları, 2011), “Köksap”, 107.

³⁶ Steven Best – Douglas Kellner, *Postmodern Teori Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 127.

³⁷ Gamze Hakverdi, “Gitmeden Göçmek: Bir Fotoğrafçının Düşündürdükleri Üzerine”, *Moment Dergi Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 2/1 (2015): 228.

tarihi net olarak bilinmeyen İbrâhim b. Edhem Belh şehrinde doğmuştur, rivayetlere göre babası Harizmi melikidir".³⁸

Hakkındaki kayıtlara göre İbrâhim b. Edhem yaşadığı bazı sıra dışı olaylar neticesinde atalarından kalma iktidar gücünü terk ederek, henüz daha bir şehzadeyken memleketinden ayrılır. Onun İslam kültürü içerisinde tanınmasını sağlayacak hayat yolculuğu böylelikle başlar.

İbrâhim b. Edhem'in yaşadığı sıra dışı hayatın İslam kültüründeki en önemli referans kaynaklarından biri Ferîdüddin Attâr'ın (ö.1221) "Tezkiretü'l Evliya" adlı eseridir. İbrâhim b. Edhem kıssaları olarak bilinen menkıbelerin Türk Edebiyatı'na girişi Attâr'ın bu eseri üzerinden olmuştur. "Türkiye'de XIV. Yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan bu hikâyelerin mensur ve manzum olarak kaleme alınmış şekilleri mevcuttur".³⁹ Ayrıca Mevlana'nın Mesnevi'sinde aktardığı İbrâhim b. Edhem menkıbeleri de söz konusu hikâyelerin Türk kültürü içindeki yayılımını kolaylaştırmıştır.

Attâr'ın naklettiği üç temel İbrâhim b. Edhem menkıbesini şu şekilde özetleyebiliriz: İbrâhim b. Edhem Horosan'ın meşhur padişahlarından biriydi. Padişah bir gece rüyasında sarayının damında bir takım adamların koşuşturduğunu duydu. Onları yakalatıp müsaadesi olmadan damında hangi hakla koşuşturduklarını sordu. Adamlar hep bir ağızdan kaybetmiş oldukları develerini aradıklarını söylediler. İbrâhim b. Edhem şaşırarak kayıp bir devenin kendi damında ne işi olduğunu sordu. İbrâhim b. Edhem'in bu sorusuna karşı adamlar, onun yaptığı gibi zenginlik içinde Tanrı'yı aramakla, damda deve aramanın arasında bir farkın olmadığını söylediler.⁴⁰

Rivayete göre İbrâhim b. Edhem bir süre gördüğü rüyanın etkisinden kurtulamaz. Yemeden içmeden kesilen İbrâhim b. Edhem, rüya hadisesinin üzerinden çok zaman geçmeden garip bir olay daha yaşar. Ancak olay bu sefer rüyada değil gerçek dünyada yaşanır. Dervişe benzeyen bir adam kimseden izin alma gereği duymadan İbrâhim b. Edhem'in sarayına girer ve padişahı kendisine konaklayacağı bir yer tahsis etmesini ister. İbrâhim b. Edhem alışık olmadığı bu hareket karşısında sinirlenince, derviş, isteğinin yersiz olmadığını, bu sarayın da padişaha ölmüş atalarından miras kaldığını söyler. Yaşanan bu olay İbrâhim b. Edhem'i iyice sarsar. Dervişin dünyanın faniliği ile ilgili çarpıcı sözleri, daha önce gördüğü rüyanın üzerine eklenince İbrâhim b. Edhem'in aklı iyice karışır.⁴¹

³⁸ Nurcan Ö. Güder, *Dâstan-ı İbrâhim Edhem (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1992), VII.*

³⁹ Güder, *Dâstan-ı İbrâhim Edhem, VIII.*

⁴⁰ Ferîdüddin Attâr, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 126.

⁴¹ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 126-127.

Padişah ardı ardına yaşadığı sıra dışı durumları bir an olsun unutabilmek için ilerleyen günlerde heyetiyle ava çıkar. Ancak av sırasında yaşayacakları diğer yaşadıklarına kıyasla çok daha sarsıcı olur. Menkıbeye göre av esnasında atının üzerinde ilerlemekte olan İbrâhim b. Edhem, “uyan” diye anlam veremediği bir ses duyar. Ses üç defa tekrarlanır. Aynı ses “başkaları seni uyandırmadan kendin uyan”⁴² diye yinelenir. Ses kesildiğinde İbrâhim b. Edhem karşısına çıkan geyiği görür. Dile gelen geyik İbrâhim b. Edhem’e “ben seni avlamak için gönderildim, senin beni avlaman için değil der. Bu biçareyi avlamak için mi yaratıldın başka işin yok mu? Yiyecek bulamayıp aç mı kaldın? Ya Rab beni bu zalimin elinden kurtar der ve kaybolur”.⁴³ Bu son olay İbrâhim b. Edhem’i tamamen güçsüz kılar ve padişah atından düşüp bayılır. Menkıbenin devamında İbrâhim b. Edhem ayıldıktan sonra karşılaştığı bir çobana o an için sahip olduğu her şeyi verip, çobanın yoksul kıyafetlerini alarak bir daha geri dönmeyeceği mistik yolculuğuna başlar.⁴⁴

İslam dünyasında İbrâhim b. Edhem’in hayatı hakkındaki menkıbe ve destanların sayısı kültürden kültüre gösterdikleri değişikliklerle birlikte oldukça fazladır. Ancak çalışmada İbrâhim b. Edhem’in sûfi kültür içindeki yerini belirgin bir biçimde göstermesi bakımından, söz konusu menkıbelerin en meşhurlarından üç hikâyeye yer verildi. Çalışmanın özel amacı için kaynak oluşturan bu hikâyeler, öne çıkan özellikleriyle birkaç noktada dikkat çekmektedir: Bunlardan ilki İbrâhim b. Edhem’in yaşadığı sıra dışı deneyimler neticesinde, mevcut yaşamını terk ederek toplumsal kabulleri şaşırtacak sırlarla dolu başka bir hayata başlamasıdır. İkinci nokta ise İbrâhim b. Edhem’in terk ettiği eski hayatına bir daha geri dönmemiş olmasıdır. “Geri dönmek üzere terk etmek” olarak özetlenebilecek bu iki nokta, İbrâhim b. Edhem’in hikâyesini diğer sûfilerin hikâyelerinden belirgin bir biçimde ayırır. Çalışmanın geri kalanında İbrâhim b. Edhem’in “geri dönmek üzere terk etmek” olarak özetlenen eylemi Deleuzecu bir perspektiften değerlendirilmeye çalışılacaktır.

İslam kültüründe İbrâhim b. Edhem’in terk etme eylemi, dünyevi yaşamdan ilahi yaşama doğru gerçekleşen bir tekâmül eylemi olarak anlaşılmaktadır. Bu okuma biçimine göre İbrâhim b. Edhem, maddiyatı imleyen yapısıyla kendine şan ve şöhret sağlayan dünyevi iktidar gücünü terk ederek manevi yaşama yönelmiştir. Geleneksel okumaya göre İbrâhim b. Edhem’in terk etme eylemi, olumsuzdan olumluya, maddiyattan maneviyata doğru bir yöneliş temsil eder.

⁴² Güder, *Dâstan-ı İbrâhim Edhem*, XI.

⁴³ Güder, *Dâstan-ı İbrâhim Edhem*, XI.

⁴⁴ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 127.

Deleuze'ün fark ontolojisi oluşu evetleyen yapısıyla, olumlamacı felsefelere dâhildir.⁴⁵ Yukarıda ifade edilen haliyle aşkını felsefelerdeki karşıtlık ve olumsuzlama ilişkisi bu felsefede reddedilir. Felsefe tarihinde Deleuze'ün tek olmadığı olumlamacı bakış, tarihi çok eskilere kadar uzanan ana akım düşüncelerden birisidir. Dolayısıyla öncelikle şu noktanın altının çizilmesi önemlidir: varlık-oluş ilişkisi sanılanın aksine her zaman olumsuzlamayı içeren karşıtlık perspektifinde düşünülmemiştir. Aksine varlık-oluş ilişkisini tümüyle olumlu bir açıdan düşünme geleneği Antik Çağ'dan postmodern çağa kadar her zaman var olmuştur. Deleuze'ün bu olumlamacı ontolojisi, bir yönüyle dünya kavramı üzerine olumsuz bir düşünüş olan İbrâhim b. Edhem menkıbelerine başka açılardan yaklaşabilmek için önemlidir.

İbrâhim b. Edhem menkıbelerinin anonim yorumlarında dünya hayatının olumsuzluğuna yapılan vurgu güçlüdür. Bu yorumlarda dünya hayatı yerilirken, ilahi ya da manevi hayatın üstünlük ve seçkinliği öne çıkarılır. Dünyevi-uhrevi, maddi-manevi, görünüş-hakikat ikilikleri aşkını felsefelerde olduğu gibi, bu yorumlarda da karşıtlık ilişkisi içinde düşünülür. Bu çerçevede İbrâhim b. Edhem, aldığı bir takım uyarılar sayesinde kendisini manevi ve uhrevi deneyimlerden uzaklaştıran dünya hayatını terk ederek, kutsallar alanına yönelmiştir.

Klasik okumada durum buyken, Deleuze'ün olumsuzlamayı esas alan ontolojisine göre İbrâhim b. Edhem menkıbeleri nasıl okunabilir? Tüm varoluş olumsuz bir karşıtlığa ihtiyaç duymadan açılıp gelişmekte ise, İbrâhim b. Edhem'in eylemi, karşıtlığın yadsındığı bu ontolojik zeminde nasıl anlaşılabilir? Maddi ve manevi ayrımının karşıtlığı değil, olumlu bir farkı ifade ettiği durumda yaşamsal deneyimi değiştirmek neyi ifade eder? Bu soruların cevabı için Deleuze'ün ontolojisinin pratik yönünü ifade eden "köksap" ve "kaçış çizgisi" gibi iki temel kavrama başvurmak konunun anlaşılması açısından yerinde olacaktır.

Yukarıda ifade edildiği gibi Deleuze, varlıktaki oluşu bir ağaç gibi kökten meyvelere ilerleyen sabit yapısalılıklar içinde düşünmez. Onun için oluşun açılımı köksapsaldır. Köksapsal oluşta her yeni yaratım, kendi özgün yaratılış çizgisini çizerek farklılaşır. Deleuze ontolojisinde oluş, yoksunluktan tamlığa ilerleyen bir gelişme değil, eksiksizlikten eksiksizliğe saçılan bir çoğalma türüdür. Ontolojik esası kendi dışındaki aşkın idealiteleri varlığa taşımak olmayan hayat, farklılaşarak çoğalan olumlu bir bütünselliktir. İbrâhim b. Edhem'in eylemi bu ontolojik çerçeveden

⁴⁵ Kasım Küçükalp, "Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 12 (Bahar 2009), 139.

değerlendirildiğinde, klasik anlamından oldukça farklı bir anlam kazanır. Öncelikle şunu rahatlıkla söylemek mümkündür: Deleuze'ün perspektifinden bakıldığında İbrâhim b. Edhem'in terk etme eylemi, mutlak bir karşıtlık ilişkisinde okunmak zorunda değildir. Olumlu bir ontolojik düzlemde köksapsal oluş, İbrâhim b. Edhem'in eylemini yeni bir çoğalma türü olarak düşünmemize imkân sağlar. Buna göre İbrâhim b. Edhem'in eski yaşantısından vazgeçme eylemi olumsuzlanan bir dünyanın terkinin temsil etmez. Deleuze'ün fark perspektifine göre İbrâhim b. Edhem, dünya içinde yeni bir köksap bağıntısı yaratarak var olmak için kendisine farklı bir oluş kanalı açar. Bu anlamda o, eylemiyle öznel varoluş deneyimini farklılaştırarak çoğaltır. Dolayısıyla klasik anlamından farklı olarak İbrâhim b. Edhem'in eylemi, dünyayı terk etme olarak değil, dünya içinde yeni bir dünya hayatı yaratmak olarak okunabilir.

Olumlamacı bir perspektiften İbrâhim b. Edhem'in eyleminin nasıl anlaşılabilirliğiyle ilgili bir fikre ulaştıktan sonra, Deleuze'ün terk etme ya da kaçma eylemi hakkında söylediklerine bakarak konu biraz daha özelleştirilebilir. Deleuze kaçış eylemi üzerine birçok yerde yazmıştır. Özellikle Claire Parnet'le birlikte yazdıkları "Diyaloglar" kitabında, İngiliz ve Amerikan edebiyatından seçtiği karakterler üzerinden kaçışla ilgili çözümlemeler yapar. Bu çözümlemelere göre kaçış çizgisi, her şeyden önce bir "*yersizyurtsuzlaşma*" eylemini ifade eder. Filozofa göre kaçış, sıradan bir değişikliğin aksine bir çeşit taşkınlıktır.⁴⁶ Fark felsefesinin ontolojik kökenlerinin pratik bir uzantısı olarak kaçma eylemi, benzer bazı yer değiştirme eylemleriyle karıştırılmamalıdır. Deleuze olası karıştırmaların önüne geçmek için kaçış eylemini benzerlerinden ayıran birçok detay verir.

Deleuze'a göre kaçma eylemi, seyahat etmek gibi belirli toplumsal kodlar altında düşünülen davranış biçimlerinden biri değildir. Kişinin benliğini her yere yanında götürdüğü seyahatler, her zaman kültürel ve tarihi bir örgütleniş altında ortaya çıkar.⁴⁷ Deleuze göre seyahat, yersizyurtsuzlaşmanın aksine yerini yeniden bulmak için hayatta yapılan bir değişiklik biçimidir.⁴⁸ Deleuze bahsettiği kaçışın bu türden bir davranışın çok uzağına düştüğünü ifade için, yazar F. Scott Fitzgerald'dan (ö. 1940) kaçışla doğrudan bağlantılı "kopma" tanımını emanet alır. Fitzgerald'a göre "*kopma birçok şey anlamındadır ve eski zinciri yeniden almayla yahut başka bir zincir bulmayla, genelde tutsak olan zincir kopuşu ile hiçbir ilintisi yoktur.*

⁴⁶ Gilles Deleuze - Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990), 64.

⁴⁷ Gilles - Parnet, *Diyaloglar*, 61.

⁴⁸ Gilles - Parnet, *Diyaloglar*, 61.

*Tam bir kopuş üzerine daha dönülemeyen ve bağışlanamayan, çünkü geçmişini var etmeyi ortadan kaldıran bir şeydir”.*⁴⁹

İbrâhim b. Edhem’in eylemi, Deleuze’ün kaçış eylemiyle kesişir mi? Bu sorunun cevabı, seyahati kaçma eyleminden ayıran üç temel özellikte aranabilir. Bunlar: Bedeninde taşınan benlik, kültür ve tarihselliktir. Seyahat eylemine karakterini kazandıran bu üç temel bileşenin yokluğu, İbrâhim b. Edhem’in eyleminin bir seyahat olmadığını açık göstergesidir. Buna ilaveten İbrâhim b. Edhem’in terk etme eylemindeki açıklıkla, Fitzgerald’ın kopma tanımıdaki kesinlik birbirine paraleldir. Menkıbelerde İbrâhim b. Edhem’in almış olduğu kararlar ilgili bir şüpheye düştüğüne rastlanmaz. Menkıbelere göre İbrâhim b. Edhem tam bir kararlılıkla eylemine sadakatini hayatı boyunca sürdürmüş, çizdiği yeni varoluş çizgisinde yürümeye devam etmiştir. Benlik, kültür, tarih gibi örgütlenmiş kültürel biçimlerin onun eylemi üzerinde değiştirici bir etki yaptığına dair bir izlenime menkıbelerde rastlanmaz.

Deleuze, kaçma eyleminin seyahatle uzlaşmaz yanına yaptığı vurgudan sonra, ikinci önemli bir noktanın daha üzerinde durur. Buna göre kaçma eylemi taşınamayan sorumluluklardan kaçıp kurtulmayı anlatmaz. Aksine kaçış, yeni başlayan bir hayatın tüm risk ve sorumluluklarının altına girmeyi göze alan bir başkalaşma sürecidir.⁵⁰ İbrâhim b. Edhem’in menkıbelerine baktığımızda, onun eyleminde sorumluluktan kaçış olarak vasıflandırılabilir bir izlenime rastlanmaz. Bu anlamda İbrâhim b. Edhem’in terk etme eylemi, Deleuze’da olduğu biçimiyle sorumluluktan kaçma değil, eylem dolu bir başkalaşma olarak anlaşılmalıya müsaittir.

İbrâhim b. Edhem’in terk etme eylemi, dünya içinde başka bir yaşam deneyimi yaratmak için tüm risklerin göze alındığı devrimci bir eylemdir. Menkıbelerde anlatılan İbrâhim b. Edhem’in katlandığı zor yaşam koşulları bu başkalaşma eyleminin sorumsuzluğu dışlayan yönünü gösterir.⁵¹ İbrâhim b. Edhem eylemiyle, hayatın virtüel boyutlarını edimselleşmeye zorlamıştır. Ondan ait olduğu yaşamın gereklerini yerine getirmesi beklenirken, o, söz konusu olanaklar dünyasından çıkarak virtüel imkânları tarihselleştirir. İbrâhim b. Edhem yeni bir yaşam yaratmak için hanedanının geleneklerinden çıkıp hayatın olası yönünü değiştirir: O, bir krallık verip, yeni bir hayat yaratır. Kral İbrâhim b. Edhem’den, İbrâhim b. Edhem hazretlerine dönüşür.

⁴⁹ Gilles – Parnet, *Diyaloglar*, 61.

⁵⁰ Gilles – Parnet, *Diyaloglar*, 59.

⁵¹ *Attâr, Evliya Tezkireleri*, 128.

Beklenen olanaklar dünyasından koparak virtüel atılımların gerçekleşmesine fırsat vermek, Deleuzecu anlamda yaşamı yaratmanın ontolojik esasıdır. Bu, yaşamın farklılaşarak çoğalması ve kendini devam ettirmesinin anlamıdır. Dolayısıyla İbrâhim b. Edhem'in eylemsel seçimini sorumluluktan kaçmanın aksine, virtüeli edimselleşmeye zorlayarak hayatın farklılaşmasına imkân tanımının bir anlatısı olarak okumak daha yerinde olacaktır. Söz konusu bu durum hakkında anlaşılması takdirde, eylemin yaratıcı karakteri edebi ve menkıbevi bir etki altında kaybolabilir.

Deleuze'ün kaçış çizgisi eylemiyle ilgili olarak dikkat çektiği bir diğer nokta, bu eylemin bir tür *"eleştiri"* olmadığıdır. Deleuze eleştiri kavramı ve eleştirel bakış üzerine birçok yerde yazmıştır. Felsefe tarihinde eleştiri kavramı üzerine yaptığı değerlendirmeler, daha sonra Guattari'yle yaptığı çalışmalarda başka açılardan genişletilir.

Deleuze sabit idealiteler düzleminin merkez alınarak deneyimin eleştirel bir bakış altında yorumlanması fikrine tümüyle karşı çıkar. Kökenini aşkinci ontolojiden alan eleştirel bakış, filozofa göre hastalıklı bir bakıştır.⁵² Esas olan yorum değil, deneyimin kendisidir.⁵³ Deleuze'a göre deneyimde önceden bilinebilecek sabit idealiteler yoktur. Bu türden sabitelerin olmadığı ontolojik düzlemde deneyim, deneyime aşkın bir noktadan eleştirel bir bakışla yorumlanamaz.

Deleuze'ün deneyimi esas alan bu düşüncesini İbrâhim b. Edhem'in eylemine uyarladığımızda, söz konusu eylemdeki yorum karıştırılmamış saflık daha da açık hale gelmektedir. İbrâhim b. Edhem başına gelen sıra dışı durumlar karşısında bir süre tereddüt ettikten sonra, aldığı kararla saf bir başkalaşma sürecine kendini bırakır. Bu eylemiyle o, köksapsal bir oluş gibi kendisini farklı bir oluş çizgisine açar. Yorumsuz, yargısız, eleştirisiz bu köksapsal eylem, deneyimin kendisinin dışında her türlü şeyi dışarıda bırakır. Deleuze'ün ifadesinde dediği gibi *"kaçış çizgisi üzerinde tek bir şey varolabilir, o da yaşam deneyimi. Önceden asla bilinemez, çünkü asla ne gelecek, ne de geçmiş vardır"*.⁵⁴

Deleuze'a göre yorumun dışarıda bırakılmasıyla başkalaşma sürecinin hedeflerinden biri olan benliğin kaybı noktasına gelinmiş olur. Deleuze kaçış çizgisini seyahatten ayırmaktan bahsederken bu noktayı belirtmişti. Bu haliyle seyahat olmayan, yorumsanmayan, benlik taşımayan köksapsal kaçış deneyimi, toplumsal kodlardan çıkan bir başkalaşma eylemidir. Deleuze'a göre tüm bu özellikleriyle kaçış aynı zamanda haince bir yan taşır.

⁵² Gilles – Parnet, *Diyaloglar*, 71.

⁵³ Gilles – Parnet, *Diyaloglar*, 74.

⁵⁴ Gilles – Parnet, *Diyaloglar*, 73.

Ancak bu hainlik gündelik dilde anlaşılan hainlikle eş anlamlı değildir. Deleuze göre *“hain olmak çok zordur, bu yaratmak demektir. Orada kendi benliğini kaybetmek lazımdır, kendi yüzünü kaybetmek. Kaybolmak gerekir, tanınmayan oluş gerekir”*.⁵⁵

SONUÇ

İbrâhim b. Edhem’in hayatını konu edinen menkıbeler İslam toplumları üzerinde önemli etkilere sahiptir. İbrâhim b. Edhem bu toplumlarda tarihsel şahsiyetinden daha çok menkıbevi şahsiyetiyle tanınır.

İbrâhim b. Edhem’in İslam toplumlarında yaygın olarak bilinen menkıbevi şahsiyeti hakkındaki genel yorum, onun dünya hayatına sırt çevirerek ahiret hayatını tercih ettiği yönündedir. İbrâhim b. Edhem’in mevcut yaşamını terk ederek çıktığı yolculuk, temel olarak dünya hayatına sırt çevirme olarak yorumlanır. Dünya hayatının ilahi hayat karşısında olumsuzlandığı bu yorumlara dünya-ahiret, maddiyat-maneviyat, hakikat-görünüş gibi karşıtlıklar hâkimdir. Bu karşıtlık düzlemlerinde İbrâhim b. Edhem’in menkıbelerde geçen terk etme eylemi, olumsuzdan olumluya, görünüşten hakikate bir ilerleme hareketi olarak anlaşılmaktadır.

Gilles Deleuze, olumlu-olumsuz diyalektiğini esas alan aşkinci ontolojik dizgelere karşı, içkinci bir olumlama felsefesi kurmuş çağdaş Fransız filozofudur. Deleuze göre hayat bir arzu akışıdır. Hayat kendisini var eden öğelerin farklılaşarak çoğalması sayesinde kesintisiz olarak akar. Bu akışta tekil var oluşlara öncel, sabit, idealiteler yoktur. Deleuze göre dünya hayatı yetkin ve olumlu idealitelerin, zayıf ve olumsuz tekillikler vasıtasıyla temsil edilmeye çalışıldığı görünüşler düzlemi değildir. Deleuze fark felsefesiyle bu görüşteki aşkinci felsefeleri reddeder.

İbrâhim b. Edhem’in eski yaşamını terk etme eylemi Deleuzecu perspektiften okunduğunda, söz konusu eylem, klasik okumada yüklendiği anlamdan başka bir anlam kazanır. Deleuze’ün fark felsefesinden bakıldığında İbrâhim b. Edhem’in eylemi, dünyanın olumsuzlanarak terk edilmesi olarak değil, dünyada başka bir yaşam çizgisi çizmek olarak anlaşılabilir. Deleuze’ün ontolojik dizgesine göre hayat, kendisinden beklenmeyen başkalaşma, çoğalma imkânlarına sahiptir. Filozofun virtüel kavramıyla açıkladığı bu imkânlar, dünya içinde alışıldık olanakların dışında edimselleşme eğilimleri yaratırlar. Bu çerçevede sıra dışı niteliğiyle İbrâhim b. Edhem’in eylemi, dünyaya bir sırt çevirme değil, dünya içinde başkalaşarak farklılaşmanın bir anlatımı olarak anlaşılmaya müsaittir. İbrâhim b. Edhem aldığı kararlar, olası hayatın içinde bir araya gelmesi

⁵⁵ Gilles – Parnet, *Diyaloglar*, 69.

beklenmeyen birçok şeyi bir araya getirerek, dünyada yeni ve kendine özgü bir var oluş çizgisi çizmiştir. Terk ederek farklılaşmanın bu yeni imkânı dünyayı olumsuzlamanın değil, onu başkalaşarak çoğaltmanın yeni bir biçimi olarak okunabilir.

KAYNAKÇA

Attâr, Ferîdüddin. *Evliya Tezkireleri*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Ayrancı, Murat. “Kaos, Khorâ, Beden ve Ötesine: Derrida, Foucault, Deleuze”. *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi* 62 (Şubat 2014):135-149.

Baker, Ulus. “Deleuze ve “ötekiler”. *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi* 82 (Kış 2016): 33-43.

Best, Steven – Kellner, Douglas. *Postmodern Teori Eleştirel Soruşturmalar*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Colebrook, Claire. *Understanding Deleuze*. Australia: Allen & Unwin, 2002.

Colebrook, Claire. *Gilles Deleuze*. Çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2009.

Deleuze, Gilles - Claire Parnet. *Diyaloglar*. Çev. Ali Akay. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990.

Deleuze, Gilles. *Spinoza Üzerine On Bir Ders Felsefe 1*. Çev. Ulus Baker. Ankara: Öteki Yayıncılık, 2000.

Deleuze, Gilles. “Üst İnsan: Diyalektiğe Karşı”. *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi* 25 (Kış 2001): 111-132.

Deleuze, Gilles. *Fark Ve Tekrar*. Çev. Burcu Yalın - Emre Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2005.

Deleuze, Gilles. *İssız Ada Ve Diğer Metinler Metinler Ve Söyleşiler 1953-1974*. Çev. Ferhat Taylan-Hakan Yücefer. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009.

Efe, Ragıp. “Gilles Deleuze”. *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi* 6-7 (Kış-Bahar 1996): 457-460.

Er, Sadık E. *Gilles Deleuze’ün Fark Felsefesi (Bergson, Nietzsche Ve Spinoza Okuması)*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi 2011.

Erdoğan, Oğuz. “Dini Şahsiyetler Etrafında Oluşan Anlatı Türlerinin Tasnif Ve Derlemesi Üzerine Düşünceler: Aziz Mâhmud Hüdâyî Örneği”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 49 / 49 (Temmuz 2014): 95-118.

Ehli Sünnet Büyükleri. “Evliyalar Ansiklopedisi”. Erişim: 04 Haziran 2021. <http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Evliyalar-Ansiklopedisi/Detay/Suriye-Sam-İbrâhim-Bın-Edhem/1304>.

Güder, Ö. Nurcan. *Dâstan-ı İbrâhim Edhem*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1992.

Hakverdi, Gamze. “Gitmeden Göçmek: Bir Fotoğrafçının Düşündürdükleri Üzerine”. *Moment Dergi Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 2/1 (2015): 224-241.

Karaman, Gülay. “Mevlana’nın Menkıbeleri Üzerine Folklorik Bir İnceleme”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/3 (Yaz 2012): 1675-1693.

Küçükcalp, Kasım. “Deleuze’ün Felsefe Kavrayışı”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 12 (Bahar 2009): 131-145.

Sarup, Madan. *Post-Yapısalcılık Ve Postmodernizm*. Çev. Abdülbaki Güçlü. Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları, 2004.

Sutton, Damian – Jones, M. David. *Yeni Bir Bakışla Deleuze*. Çev. Murat Özbank – Yetkin Başkavak. İstanbul: Kollektif Kitap, 2014.

Ümmet, Erkan. “Gilles Deleuze Felsefesinde Temel Kavramlar ve Yeni Toplumsal Hareketler”. *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 13/19 (Eylül 2019): 2628-2648.

Yücefer, Hakan. “Deleuze’ün Bergsonculuğuna Giriş”. *Bergsonculuk*. Gilles Deleuze, 7-49. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2010.

Zourabichvili, François. *Deleuze Sözlüğü*. Gilles Deleuze. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

المعضلات الأخلاقية بين تأنيب الضمير والوازع الديني

د. فاضل يونس حسين

جامعة الموصل كلية العلوم الإسلامية

dr.fadhilbdr@uomosul.edu.iq

VİCDAN AZABI VE DİNİ YAPTIRIM ARASINDAKİ AHLAKÎ İKİLEMLER

ÖZET

Bu araştırma ana fikrini, dizginlenmez nefsi sağlam bir iradeyle kontrol altına alıp ona egemen olan ve böylece nefsin itaatkar davranmasını sağlayan asıl güçlü kimseden almaktadır. O, Peygamber'in, hakkında "Asıl güçlü güreşte rakibini alt eden değil öfke anında nefsine hakim olandır" buyurduğu bu güzel övgüye mazhar olan kişidir. Gücüyle övünen şahsın bu gücünü sınaması gerekmektedir. Sınayacağı güç fiziki olan değil aksine nefsinde bulunan içsel güç olmalıdır. İçsel güç kişinin kendi nefsinden çıkmaktadır. Nefsin kaynağı ise ahlakın kırmızı çizgileri ihlal edileceği esnada ortaya çıkan vicdan azabıdır. Şayet vicdanın sesi susacak olsa bu kez sınırları ihlal eden bu kişiyi durdurmak için dinî engel ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı Kur'an âyetlerinde Müslümanın güzel ahlaka teşvik edildiğini buluruz. Allah, Hz. Muhammed'e hitaben söyle buyurmaktadır; "Kolaylığı seç, iyi olanı emret ve cahillere aldırma. Eğer sana şeytandan bir vesvese gelirse hemen Allah'a sığın! Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir. Takvâ sahipleri, içlerine şeytandan gelen saptırıcı bir fikir doğduğunda O'nu düşünüp hemen gerçeği görürler." (Araf, 199-201)

Kısaca, Ahlak ortadan kaldırılmak istendiğinde bu boşluğu doldurmak için vicdan kendisini gösterir. Vicdan başarısız olduğunda yahut tam başarısız olacağı esnada boşluğu doldurmak adına bu kez dinî müeyyide ortaya çıkar.

Araştırmada betimleyici yöntem takip edilmiş, gerekli görüldüğü durumlarda analizlere yer verilmiştir.

Çalışmada çeşitli kavram ve terimlerin açıklandığı giriş bölümünden sonra ahlakın yerleşmesinde vicdanın ve dinin rolünden bahsedildiği iki bölüm vardır. Çalışmanın sonunda tavsiye, öneri ve neticeleri içeren sonuç bölümü ve kaynakça yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Vicdan, Din, Rol, İkilem

ABSTRACT

This research derives his idea from the courage of the brave knights, who control themselves and overcome them to be led by them. The Prophet, peace and blessings be upon him, said: "The strong man is not the one who wrestles, but the strong man who controls himself when anger is self." His approach to the red lines is outside the circle of morals, and if the voice of conscience is silent, he accepts the religious scruples to stop the aggressor at his limit. The Almighty said: "Indeed, those who are righteous, when a sect of Satan touches them, remember" [Al-A'raf: 20]. The research took a descriptive approach, accompanied by analysis when needed. As for his plan, it is an introduction with a preface devoted to the clarification of concepts and conventions, followed by two topics, the first on the role of conscience in the consolidation of morals, and the second on the role of religion in the consolidation of morals. Then the conclusion containing the results, suggestions and recommendations. Then a list of sources and references.

Keywords: Morals - Dilemmas - Conscience - Religious Conviction

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه أجمعين. إن الحديث عن الأخلاق والضمير الإنساني والوازع الديني حديث يجمع بين ما يقرب من التناقض؛ حيث يدور ما يشبه الصراع بين العواطف الجياشة المتجاذبة وبين القياس المنطقي التجريبي الدقيق، لأن المسألة لا تخضع لحكم المشاهدة المجهرية ولا التجربة الميدانية، ولكن مع كل ذلك فالأخلاق لها قيمتها العليا لدى الجميع بدليل أن فاقدها يدعيها.

إن القيم هي القيم حتى عند المنحرف، كما يقول الشيخ الشعراوي رحمه الله، فالكذاب يحترم الصادق، والمستقيم يحترمه المعوج، والأمين محترم حتى عند الخائن لأنه مع انحرافه لا يخدع نفسه ولا يقبل أن يغشها (1). ومن هنا نجد تلاهما بين الإنسان مع نفسه وبين الضمير الحي الذي يؤنبه كلما زاغ وزل وانحرف عن جادة الصواب، كما نلاحظ فيه دور الوازع الديني بحيث إذا تجرد عن قانون سكينر (2) فلسوف نراه تحت هيمنة الوازع الديني والإيماني بكل قوته، وهذا أراه سببا وجيها لاختيار هذا الموضوع لكتابة بحثي لأقدمه إلى المؤتمر العلمي السادس للبحوث الدينية والانسان، ولا ريب في أنه موضوع حيوي مهم لا يستغنى عنه في الدراسات الاجتماعية والإنسانية والدينية فالأفراد والمجتمعات بأمس الحاجة إلى هذا البحث وأمثاله. ولم أجد فيما سبق من درس الموضوع بهذا الطرح فهو لم يشبع دراسة ولم يعنون له بهذا العنوان من قبل. ومعلوم أن مشكلة البحث هي ما يعانيه الناس اليوم من غياب الضمير في تعاملهم اليومية غالبا، فضلا عن انحسار دور الوازع الإيماني في قلوب الكثيرين بسبب تغير الحياة البشرية وسطوة المادة والآلة على مقدرات الإنسان، حتى إن العلامة أبا الحسن الندوي رحمه الله شبه الإنسان بالطير الذي يطير في الهواء،

(1) ينظر: تفسير الشعراوي - الخواطر، محمد متولي الشعراوي (ت: 1418هـ)، مطابع

أخبار اليوم، قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، 1991م: 1/ 160، 4/ 2306؛ 6/ 3244.

(2) قانون سكينر: قانون في علم النفس للعالم النفساني سكينر، ولتيسر فهمه نشبهه بالقط والفار؛ أو المثير والاستجابة، وأسوأ ما في القانون استخدامه في السياسة الدولية في العالم المعاصر، فالمصالح قبل العدالة.

وبالسّمك الذي يسبح في البحار، لكنه لا يحسن المشي على الأرض كإنسان⁽³⁾. ومما يؤسف له أن هذه حقيقة واقعية نعيشها اليوم كلنا جميعًا.

ثم إن البحث اتخذ في سيره منهجا وصفيا يعتمد التحليل عند الحاجة مع المقارنة مهما استوجب الأمر. وأما هيكليته فهي عبارة مقدمة فيها سبب اختيار العنوان وأهمية الموضوع وما شابه... مع تمهيد اختص ببيان المفاهيم والاصطلاحات يعقبهما مبحثان أولهما في دور الضمير في ترسيخ الأخلاق، وثانيهما في دور الدين في ترسيخ الأخلاق. ثم الخاتمة المنطوية على النتائج والمقترحات والتوصيات. ثم قائمة بالمصادر والمراجع.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

التمهيد:

إنّ ذا البحث يستقي فكره وفكرته ومادته من شجاعة الشجعان من الرّجال الأقوياء الأشداء، والفرسان الذين يمتطون بكلّ حزم وعزم حصان النّفس الهلوع الجزوع الجموح، فيغلبونها، ويغلبونه بحيث ينقاد إليهم مذعنا صاغرا مستسلما، حتى يخضعا لسلطان العقل وهيبة القلب وسكينة الروح. إن ذلك الفارس الشجاع الجريء الجسور قد حظي بالثناء الحسن الجميل من النبي الأمين ﷺ حين قال: «لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرْعَةِ، إِنَّمَا الشَّدِيدُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ»⁽⁴⁾، وهذا يستلزم أن يكون الشخص الذي يتباهى بقوته متفاخرا بنفوذه وسلطانه أن يخوض مضمار اختبار القوة - لا بالقوة الحصانية - بل إنما بالقوة الذاتية الداخلية النابعة من صميم الذات، وأعماق النفس، والتي مصدرها تأنيب الضمير عند اقترابه من الخطوط الحمر خارج

(3) الحديث الأول: من العالم إلى جزيرة العرب: أذاعته دار الإذاعة السعودية بمكة المكرمة عام 1950م.

(4) متفق عليه؛

دائرة الأخلاق، وكيف لا والضمير يقف بصلابة وجدارة أمام أشرس هجمات الشهوات النفسية من النفس الأمّارة بالسوء في غالب الأحيان. ولئن سكت صوت الضمير الحيّ لسبب ما أو خَفَّتْ بحيث لا يُسمع إلا همساً أقبل حينئذ الوازع الديني بكلّ شجاعة وإقدام وجرأة وعزم ليوقف هذا المتجاوز المعتدي المسيء عند حدّه، فيعرف ما له وما عليه معرفة يستحضر بها الانصياع لصوت الحقّ ونشيد الفضيلة.

تعريف المفاهيم:

الأخلاق:

أعتقد أن الأخلاق للنفس كالماء للجسد بحيث لا يستغنى عنه، وهي مثله في التعريف فالماء لا يعرف إلا بالماء، لذا لا تحتاج الأخلاق إلى التعريف، لأنه تعريفه يزيده غموضاً ولكيلا يقال فينا وعلينا:

أَقَامَ يُجْهِدُ أَيَّامًا قَرِيبَتَهُ وَقَسَّرَ الْمَاءَ بَعْدَ الْجُهِدِ بِالْمَاءِ
(5)

المعضلات:

المعضلات جمع المعضلة، والمعاضل جمعها المكسر، وهي اسم فاعل من الفعل الثلاثي المزيد بالهمزة "أعضل"، وأصل الفعل عضل يعضل عضلا بمعنى اشتد واستغلق، فالمعضلة طريق ضيق المخارج، وهي المسألة المشكلة التي لا يهتدى لحلها ببسر، يقال: عضلت المرأة أعضلها، وأعضلها، عضلا: إذا حبستها التزويج، وطولت عليها العدة. قال الله عز

(5) ديوان ابن الرومي، شرح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2،

وجل: {فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن} [البقرة: 232] ⁽⁶⁾. والمعضلات: الشدائد، عضل الرجل أيمه، إذا منعها من التزويج، عضلا. وعضلت عليه تعضيلا، إذا ضيقت عليه في أمره وحلت بينه وبين ما يريد. وعضلت الشاة تعضيلا، إذا نشب الولد فلم يسهل مخرجه، وكذلك المرأة ⁽⁷⁾. قال الله عز وجل: {فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن} ومعنى: "تعضلوهن": تحبسوهن. وعند الخليل: دجاجة معضل: قد احتبس بيضها. وقيل: العضل التضييق والمنع، وهو راجع إلى معنى الحبس، يقال: أردت أمرا فعضلتني عنه أي منعتني عنه وضيقته علي. وأعضل الأمر: إذا ضاقت عليك فيه الحيل، ومنه قولهم: إنه لعضلة من العضل إذا كان لا يقدر على وجه الحيلة فيه... وفي حديث معاوية: معضلة ولا أبا حسن"، أي مسألة صعبة ضيقة المخرج. وقال طاوس: لقد وردت عضل أقضية ما قام بها إلا ابن عباس. وكل مشكل عند العرب معضل... ويقال: أعضل الأمر إذا اشتد. وداء عضال أي شديد عسر البرء أعيا الأطباء ⁽⁸⁾. فالعضل في هذه الآية من

(6) الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري (ت ٣٢٨هـ)، تح: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م: ١/ ٤٥٣.

(7) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ = 1987م: 5/ ١٧٦٧؛ ينظر: معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت: 395هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

(8) الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان (تفسير القرطبي)، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين

الزوج لامراته، وهو أن يضارها ولا يحسن عشرتها ليضطرها بذلك إلى الافتداء منه بمهرها الذي أمهرها، سماه الله تعالى عضلا لأنه يمنعها حقها من النفقة وحسن العشرة، كما أن الولي إذا منع حرمة من التزويج فقد منعها الحق الذي أبيح لها من النكاح إذا دعت إلى كفاء لها (9).

المعضلة اصطلاحاً:

هي حالة لا نستطيع فيها تقديم شيء، لأنها تفيد معنى التأرجح بين موقفين بحيث يصعب ترجيح أحدهما على الآخر، وقد تكون نظرية أو عملية لكن لا يتوصل فيها إلى حل يقيني جازم، بل هي مسألة تضيق فيها الخطة، وهي كل ما يشكل حاجزا يضيق علينا، ويحول بيننا وبين المراد المقصود.

الضمير:

الضمير: الهزال وخفة اللحم. وقد ضمير الفرس من باب دخل... وتضمير الفرس تعليفه حتى يسمن ثم رده إلى القوت في أربعين يوماً، والمدة هذه تسمى "المضمار". والموضع الذي تضمير فيه الخيل أيضاً مضمار. وأضمير في نفسه شيئاً، والاسم الضمير والجمع الضمائر... والضمار ما لا

القرطبي (ت: 671هـ)، تح: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م: 2/ 109.

(9) لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن منظور، الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: 711هـ)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ: 11/ 401؛ تاج العروس من جواهر القاموس، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الملقب بمرتضى، الزبيدي (ت: 1205هـ)، تح: إبراهيم التريزى، راجعه: عبد الستار أحمد فراج، بإشراف: لجنة فنية من وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، 1392هـ - 1972م، تم إعادة طباعة هذا الجزء (10) من قبل المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: 30/ 2.

يرجى من الدين والوعد، وكل ما لا تكون منه على ثقة⁽¹⁰⁾. والضمير: السر وداخل خاطر، والشيء الذي تضمه في قلبك، تقول: أضمرت صرف الحرف إذا كان متحركاً فأسكنته، وأضمرت الشيء: أخفيت. وأضمرته الأرض: غيبته إما بموت وإما بسفر... والضمير من المال: الذي لا يرجى رجوعه والضمير من العادات: ما كان عن تسويف⁽¹¹⁾.

التأنيب:

أنب الشخص يؤنبه، تأنيباً: لأمه ووبخه بل عنفه بشدة، وأنبه ضميره: أحس بالندم والعذاب النفسي لما قام به أو صدر عنه، أو ما يحسه الفرد من عذاب أو ندم أو اتهام لذاته بارتكاب غلطة أو خطأ نتيجة سلوك قام به⁽¹²⁾.

وبهذا اتضح مفهوم تأنيب الضمير.

الوازع الديني:

(10) ينظر: مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت: 666هـ)، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط5، 1420هـ = 1999م: ١٨٥.

(11) ينظر: لسان العرب: 4/ ٤٩٢؛ تاج العروس من جواهر القاموس: 12/ ٤٠١-407.

(12) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ)، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، بيروت، ط1، القاهرة، 1429هـ = 2008م: 1/ ١٢٦، ١٢٦؛ المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، تح: مجمع اللغة العربية/ الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، دار الدعوة، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 1427هـ-2004م: 1/ ٢٨.

لا يمكن أن ينسى الدين وأثره في البحث في الشخصية الإنسانية، فالوازع الديني له قوة تأثيره في حياة الإنسان، فالإنسان كثيراً ما يواجه بشدائد وأزمات عنيفة لا قبل له بها، فلولا الثقة بالله والإيمان به لأهلكه الجزع، إذا تملكه اليأس، واستولت عليه الهموم من كل صوب وحذب. لكن الوازع الديني هو الذي ينقذه من بطن القنوط واليأس والإحباط، كما يبعث في نفسه الأمل، وينير أمامه الطريق وإن كان مظلماً، ويهديه بعد الضلال، ويسليه عند الشدة. فالعنصر الوجداني فاعل وقوي في العقيدة الدينية، وهو يحث المرء على أداء الواجب، وإرضاء الضمير، والصبر، والمثابرة، كما يوحي إليه فعل الخيرات واجتناب الشرور، ويدعوه إلى الحركة والنشاط والعمل في الحياة، ويدله ويرشده⁽¹³⁾، بحيث يقوم بالعمل وكله رجاء وأمل وثقة كبرى بالله تعالى، يؤدي المفروض عليه والمطلوب منه ويدع النتيجة لله، لا يفكر فيما مضى؛ لأنه قد فات. وينظر في الحاضر، ويترك المستقبل لله يفعل ما يشاء. وبهذه الطريقة والوسيلة ترتاح نفسه ويهدأ باله، ويطمئن خاطره، وتقوى شخصيته، فيسعد في الحياة. والناس عادة يطمنون إلى أهل الدين الذين يحسنون الظن بالله ويثقون به الثقة المطلقة الكاملة، ويقومون بسائر أعمالهم ابتغاء مرضاة الله تبارك وتعالى. أما من لا دين له فلا ضمير له، ولا يمكن أن يطمئن إليه أحد. بل إن معظم المصلحين في العالم قديماً وحديثاً كان وازعهم المحرك لهم في الإصلاح قائماً على أصل ديني، فالأنبياء وأتباعهم وأئمة المسلمين وازعهم الدين، وكذلك الحال مع هليل والرباني "عقبة" من الإسرائيليين، ومارتن لوثر، وكارليل، ورسكن من المسيحيين. فالوازع الديني هو الذي بث فيهم روح الإصلاح وأمدهم بثروة في الفكر

(13) ينظر: مجلة الرسالة، أصدرها: أحمد حسن الزيات باشا (ت ١٣٨٨هـ): ٢٢ / 72.

والعقل، وسلطانا وقوة في الروح، وعظمة في الخلق، فاثروا في جيلهم، وفي الأجيال التي تلتهم.

وهكذا يتحدد المفهوم من الاصطلاحات التي احتواها عنوان البحث ليكون القارئ على بينة من أمره في فهم واستيعاب ما يقرأ في البحث من فكر بنى على هذه المصطلحات.

المبحث الأول: دور الضمير في ترسيخ الأخلاق

نجد في آيات القرآن الكريم حثَّ المسلم على الالتزام بالخلق الحسن عبر خطاب القائد الأسوة محمد ﷺ حين يوصيه ربه تبارك وتعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ۝ وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: 199 - 201].

وحسب قناعتني أرى أن تفسير القول الكريم يشير إلى يقظة الوازع الإيماني حينما ينام الضمير، فنزغ الشيطان إن أثر على الضمير فأزاح سلطاته هب الوازع في القلب المستعيز بالله السميع العليم، لأن المتقي إذا مس ضميره طائف تذكر بالوازع فأبصر، جعلنا الله وإياكم منهم.

ذكر الإمام القرطبي (ت: 671هـ) رحمه الله في تفسيره⁽¹⁴⁾ ما خلاصته: قال ﷺ: «اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَحْقِرَنَّ مِنَ الْمَعْرُوفِ شَيْئًا وَأَنْ تَلْقَى أَخَاكَ بِوَجْهِ مُنْبَسِطٍ، وَأَنْ تُفْرِغَ مِنْ دُلُوكَ فِي إِنَاءِ الْمُسْتَسْقَى، وَإِنْ أَمْرٌ سَبَّكَ بِمَا لَا يَعْلَمُ مِنْكَ فَلَا تَسُبَّهُ بِمَا تَعْلَمُ فِيهِ، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ لَّكَ أَجْرًا وَعَلَيْهِ وَزْرًا، وَلَا تَسُبَّنَّ شَيْئًا مِّمَّا حَوَّلَ اللَّهُ تَعَالَى». قال أبو جري [جابر بن سليم الهجيمي]: فوالذي نفسي بيده، ما سببت بعده شاة ولا بعيرًا. أخرجه أبو بكر البزار في مسنده بمعناه. وروى أبو سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: "إِنَّكُمْ لَا تَسْعُونَ النَّاسَ بِأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَسْعُهُمْ مِنْكُمْ بَسْطُ الْوَجْهِ وَحُسْنُ الْخُلُقِ..." وروى البخاري بسنده عن عبد الله بن الزبير في قوله: "خذ العفو وأمر بالعرف" قال: ما أنزل الله هذه الآية إلا في أخلاق الناس. وروى سفيان بن

ينظر: تفسير القرطبي: 7 / 345 - 346. (14)

عبيدة عن الشعبي أنه قال: إن جبريل نزل على النبي ﷺ، فقال له النبي ﷺ: "ما هذا يا جبريل؟" فقال: "لا أدري حتى أسأل ربِّي". فذهب فمكث ساعة ثم رجع فقال: "إن الله تعالى يأمرُك أن تغفوَ عَمَّن ظَلَمَكَ، وتُعْطِي مَنْ حَرَمَكَ، وتَصِلَ مَنْ قَطَعَكَ". فنظمه بعض الشعراء فقال:

مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ فِي ثَلَاثَةٍ مَنْ كَمَلَتْ فِيهِ فَذَلِكَ الْفَتَى
إِعْطَاءُ مَنْ تَحْرِمُهُ، وَوَصْلُ مَنْ تَقْطَعُهُ، وَالْعَفْوَ عَمَّنِ اعْتَدَى

وقال جعفر الصادق: أمر الله نبيه بمكارم الأخلاق في هذه الآية، وليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الآية. وقال ﷺ: (بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ). وقال الشاعر:

كُلُّ الْأُمُورِ تَزُولُ عَنْكَ وَتَنْقُضِي إِلَّا الثَّنَاءَ فَإِنَّهُ لَكَ بَاقِي
وَلَوْ أَنَّي خَيْرْتُ كُلَّ فَضِيلَةٍ مَا اخْتَرْتُ غَيْرَ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ

إن زبدة الزبدة وخلاصة الخلاصة من الحديث أنه إذا أريد للأخلاق أن تتحسر عن مسرح الأحداث وعالم التأثير في التهذيب والتربية والتأديب - كما هي في عالمنا اليوم- حينئذ يأتي الضمير صائلا مجلجلا يفتح لها الأبواب لتدخل، فتعمل عملها في تهذيب النفس وتنوير العقل وتركيب الروح.. وحين يفشل أو يكاد يقوم الوازع الديني ليعيد الأمور إلى نصابها.

وحسب قناعتني بل تصوري المبني على خبرة متراكمة من المطالعة والقراءة المتأنية أرى أن تفسير القول الكريم يشير إلى يقظة الوازع الإيماني حينما ينام الضمير، فنزغ الشيطان إن أثر على الضمير فأزاح سلطاته هب الوازع

في القلب اليقظ المنتبه، لأن المتقي إذا مس ضميره خاطر شيطاني تذكر بالوازع الإيماني فأبصر، ونظر إلى الأمور بمنظار صافٍ لا غبش فيه. وفي هذا نقراً ما ذكر الحافظ ابن عساكر في ترجمة عمرو بن جامع: أن شاباً كان يتعبّد في المسجد، فهويته ⁽¹⁵⁾ امرأة فدعته إلى نفسها، فما زالت به حتى كاد يدخل معها المنزل، فتذكر هذه الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾. فخرّ مغشياً عليه، ثم أفاق، فأعادها فمات، فجاء عمرو فعزّى فيه أباه، وكان قد دفن ليلاً، فذهب فصلّى على قبره بمن معه، ثم ناداه عمرو فقال: يا فتى ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ﴾ [الرحمن: 46]. فأجابه من القبر: يا عمرو قد أعطانيهما ربي عزّ وجل في الجنة مرّتين ⁽¹⁶⁾. ذكر هذه القصة الإمام الحافظ المفسر المحدث المحقق المدقق؛ ابن كثير (ت: 748هـ) ⁽¹⁷⁾، فإن صحّت فهي كرامة لعمرو أن يسمع صوت ميّتٍ.. وما ذلك على الله بعزيز، فإن سبحانه وتعالى على ما يشاء قدير.

(15) فهويته من هوى يهوى هوى بمعنى أحب، فهذه المرأة أحبت الشاب وأرادت منه الفاحشة.

(16) تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت: 571هـ)، تح: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ = 1995م: 45/ 450؛ تفسير التستري (ت: 283هـ)، تح: عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ: 109.

(17) ينظر: تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 748هـ)، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ = 1999م: 3/ 534؛ الأساس في التفسير، سعيد حوى (ت: 1409هـ)، دار السلام، القاهرة، ط6، 1424هـ: 4/ 2089.

إن الضمير حسب تصوري الوجداني هو ما يضره الشخص ويخفيه في داخل داخله وعمق ذاته وسريرة نفسه ولب فؤاده في قلبه، فهو ما يضره من الالتزام بما هو صحيح محبوب مرغوب مطلوب، وتجنب ما هو قبيح منبوذ مطروح معيب مريب.. والإنسان بفطرته التي فطر الله الناس عليها عنده هذا الضمير، وكأنه جرس التنبيه، أو شرطي المرور الذي يحدد مسار العبور، فيسمح لمن له حق السير بالمرور والعبور، ويمنع في الوقت ذاته من لا حق له في ذلك ويوقفه تمامًا، أو يؤخر فرصته وجولته إلى وقت قادم.

إن الأخلاق حديقة غناء بأشجارها الباسقة، وأزهارها الزاهية الرائعة، وثمارها البانعة المشتهاة، لكن يحيط بها من كل جانب سور غليظ سميك من الأشواك والأدغال ألا وهو المكاره مع الشهوات والغرائز البهيمية التي تجعل الواحد يود أن يأكل ويشرب ما يحلو له ويطيب مما حل أو حرم؛ جاز أو امتنع، لا فرق في ذلك، وفي هذا المعنى ورد الحديث الشريف المروي عن سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه حيث قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»⁽¹⁸⁾. والمعنى: أحيطت بالمكاره، وهي ما يكرهه الإنسان من ذهاب مال عن يده إذا تصدق بصدقة، أو فجع فجعة بحميم له عزيز عليه، أو الموت بالجهاد في سبيل الله، أو ذهاب عرضه، أو صبر على لذة محرمة لأجل الله كمعاقرة الخمر وارتكاب الزنا، أو احتساب طعام وشراب وفراق زوجة في صيام لأجل الله تعالى، أو رغبة من وطء وأهل بقصد إلى الحج، أو صبر على برد ماء في إسباغ وضوء في شدة برد لأجل الله تعالى، إلى غير ذلك. وحفت النار بمعنى أحيط بها

(18) رواه مسلم في صحيحه: 4/ 2174 // برقم 2822.

بالشهوات، فجعل جانب منها يدخل إليه من شهوة الزنا، وناحية بأكل الربا، وجانب منها بشرب الخمر، وناحية منها بالغدر، وجزء آخر بالنميمة، أو بالغيبة... إلى غير ذلك (19).

وبنظري وتصوري أن الأخلاق جنة أحيطت بالمكاره مع الشهوات في حلقات ثلاث: -

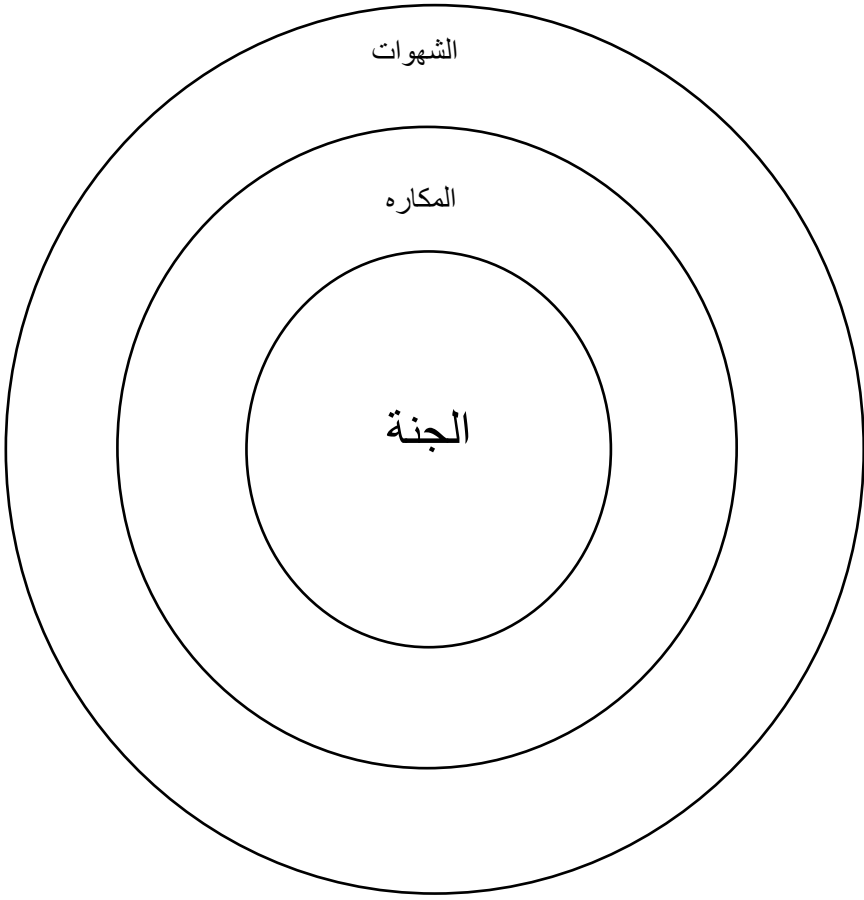
1. الحلقة الأولى = مركزها: الجنة.

2. الحلقة الثانية: المكاره.

3. الحلقة الثالثة: الشهوات والرغبات والغرائز البهيمية.

فمن اكتفى بهذه الشهوات وقع في حفرة هي النار، نار جهنم يوم القيامة، وقبل ذلك في الحياة نار الندم والحسرة في الدنيا، وأما من تحمّل المكاره بسبب نظرته إلى نفسه وكرامتها وعزّتها وسموّ قدرها ورفيع جنابها فقد أسرع الخطى نحو هدفه المنشود، ألا وهو تحقيق الذات وصولاً إلى الشعور بالرضا، والنّعيم الخالد، ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: 72]، ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 133]. ينظر الشكل رقم (1).

(19) الإفصاح عن معاني الصحاح، أبو المظفر عون الدين يحيى بن (هُبَيْرَة بن) محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، (ت ٥٦٠هـ)، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، د. ط، ١٤١٧هـ: 5 / ٣٨٨.



الشكل رقم (1)

المبحث الثاني: دور الدين في بناء الأخلاق وتربيتها وترسيخها

لكن الإنسان قد يفشل في هذا المسير - وهو أمر وارد قد وقع فعلا على الكثيرين مرات ومرات - فلا يبلغ المصير لأسباب منها جزعه وجشعه وحرصه مع قلة الصبر والشجاعة، وأحيانا بسبب غفلته وجهله بعواقب الأمور، حينذاك يحتاج إلى معين أمين، ومستشار قوي مؤتمن، وناصح مذكر واع مبشر ومنذر فلا يجد خيرا من الوازع الديني ولا بديلا عنه، والذي هو أصل جبلته الخلقية، فهو معجون به في ذاته وأعماق نفسه، وكم من دليل يبرهن صحة دعواي، بل كم من مثال عليها وشاهد يدلان بصدق على صدق المقال.

ولو عدنا قليلا إلى التاريخ لوجدنا شيئا نستبعد حصوله وحدثه ببسر وسهولة في البيئة التي نزل فيها القرآن الكريم زمانا ومكانا وأمة، فالعرب الذي نزل بين أظهرهم كانت أمة مبعثرة، أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب ولا تحسب كما قال نبينا الحبيب ﷺ، لا حضارة ولا ثقافة لها، لا فكر، لا مدارس، لا جامعات لا جيش ولا مؤسسات... بل هي خيام متنقلة مرتحلة عشقت الأسفار المتعاقبة جريا وراء العشب الأخضر، فيوم هنا ويوم هناك، والقوم فيهم ما فيهم من العادات والتقاليد والأعراف التي ما أنزل الله بها من سلطان، فهم في عقيدتهم عبدة أحجار وأشجار وكواكب وأقمار...؛ أحجار صماء بكماء خرساء عمياء، لا تضر ولا تنفع؛ وأشجار خاوية لا تتطق ولا تسمع؛ وكواكب لا تعود بخير ولا بمرتع، وهم كانوا يصنعون أو يخلقون

آلَهِتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ، فَإِذَا مَا جَاع أَحَدُهُمْ أَكَلَهَا، بَلِ الْأَسْوَأُ مِنْ ذَلِكَ، قَالَ الشَّاعِرُ الصَّحَابِيُّ أَبُو أَثِيلَةَ رَاشِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ السَّلْمِيُّ فَأَرْسَلَهَا مِثْلًا (20):
أَرْبُ يُولُ الثَّغْلَبَانَ بِرَأْسِهِ لَقَدْ ذَلَّ مَنْ بَالَتْ عَلَيْهِ الثَّعَالِبُ

وقصته باختصار أنه كان يسدن (21) صنماً لقبيلته؛ بني سليم يقال له سُوَاع، فرأى يوماً ثعلبين يبولان عليه فقال هذا البيت من الشعر، ثم كسره ثم قرأ فأتى رسول الله ﷺ،

✓ فقال له: ما اسمُكَ؟

✓ قال: غاوي بن عبد العزى [وقيل قال: غاوي ابن ظالم]، وكان معه كلبه واسمه راشد،

✓ فقال ﷺ له: أنت راشد بن عبد الله، وكلبك ظالم.

فأسلم وحسن إسلامه، وشهد الفتح مع النبي ﷺ، وأثنى عليه رسول الله خيراً فقال فيه: خير بني سليم راشد، وعقد له على قومه (22)، ثم إنه ولي القضاء والمظالم في البحرين (23). وأعطاه رسول الله ﷺ رهاط وفيها عين يقال لها

(20) ينظر: الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي مولاهم، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (ت ٢٣٠هـ)، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط 1، ١٩٦٨م: 308 / 1. والباء هنا في رأسه بمعنى على.

(21) يَسْدُنُ مَنْ سَدَنَ سَدَنًا وَسَدَانَةً، فهو سادن أي خادم الكعبة وخادم بيت الأصنام والقائم بشأنها. ينظر: لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن منظور، الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: 711هـ)، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ: 207 / 13. مادة سدن.

(22) ينظر: المصدر السابق: 308 / 1.

(23) ينظر: العقد الفريد، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ)، دار الكتب العلمية -

"عين الرسول" ⁽²⁴⁾، حيث أعطاه إداوةً من ماء وتَقَلَّ فيها وقال: فرَّغها في أعلى القطيعة ولا تمنع الناس فضولها. ففعل فجاء الماء عيناً إلى اليوم ⁽²⁵⁾. وثمة من قرأ الثُّغْلُبَان، على أنه ذكر الثعالب، لكني أراه مرجوحاً لا يرتضيه السياق ولا يتناسب مع المقام، وهذا ما ذهب إليه الصغاني وصوبه ⁽²⁶⁾. هذا في جانب العقيدة؛ فالشرك كان بينهم سائداً منتشراً سائراً شائعاً جارياً مشتهراً طاعياً مستشرياً، لا تجد منهم أو فيهم أحدا يعرف توحيد الله تعالى إلا نفراً قليلاً هم عد الأصابع أو دونه. وأما في التشريع فليس في معاجم حياتهم السلوكية والخلقية والمعاشية والمدنية والثقافية ولا في قواميس المعاملات شيء اسمه الحلال والحرام، ولا الجائز والممنوع، فأى امرئ منهم متى ما تيسر له يأخذ ما يريد ويشتهي بحسب ما أوتي من قوة، وكانت الغزوات بالنزوات بين القبائل على الدوام.

بيروت، ط1، ١٤٠٤ هـ: 6/13؛ السياسة الشرعية والقضاء، الإدارة في عصر الرسول ﷺ، أحمد عجاج كرمي، دار السلام، القاهرة، ط1، ١٤٢٧ هـ: 242.

(24) ينظر: شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر بن الحسن ابن الجواليقي (ت ٥٤٠ هـ)، تقديم: مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، د. ت: 137.

(25) ينظر: تكملة المعاجم العربية، رينهارت بيتر آن دُوزي (ت: 1300 هـ)، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد سليم النعيمي (ج 1 - 8)، جمال الخياط (ج 9، 10)، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، ط1، 1979 = 2000 م: 1/77.

(26) ينظر: التنبيه على الألفاظ التي وقع في نقلها وضبطها تصحيف وخطأ في تفسيرها ومعانيها وتحريف في كتاب الغربيين عن أبي عبيد أحمد بن محمد المؤدب الهروي، أبو الفضل محمد بن ناصر بن محمد بن علي السلامي (ت ٥٥٠ هـ)، تحقيق ودراسة: حسين بن عبد العزيز بن عمر باناجه، كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1429 هـ = 2008 م: 312.

وأما النساء فلا حق لهن في شيء، ولا اختيار، وكانت الأنثى عندهم علامة شؤم أشد من الغراب، وصف سبحانه تعالى نظرتهم إليها بقوله الكريم: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [التوبة: 58-59]. وهل اكتفوا بذلك؟! كلا بل إنهم دفنوها حية بغير ذنب اقرفته، قال جل وعلا: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (8) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: 9].

أما الناس فأحرار وعبيد؛ فالعنصرية ظاهرة بارزة هي من سمات مجتمعاتهم، والتمييز كان قائماً على أسس متعددة.. والعبد كالمتاع يكفيه أن يوجد له سيده بلقمة من الطعام التي هي من فضلاته التي تأنفها نفسه وتزديها، والتي قد يرميها إلى دوابه أو قد يرميها إلى عبده، فلا فرق في ذلك فهم سواء، ولا فرق بينهما.

ومن الناحيتين الاجتماعية والسياسية فالعرب كانوا أوزاعا متفرقين، شرذمة متنافرين لا يجتمعون على أحد، نلاحظ ذلك بغاية الوضوح حتى في طبيعة سكناهم في خيام متباعدة متفرقة، فكانوا على ذلك ما شاء الله حتى أذن الله أن يبعث فيهم الرحمة المهداة سيدنا محمد ﷺ، فما هي إلا سنوات قلائل معدودة، وإذا بالوحي يسري في ربوعهم، فيسمع صوت السماء الحر والعبد، والذكر والأنثى، والصغير والكبير، والغني والفقير، والشريف والضعيف الحقير، والمظلوم المغلوب على أمره والظالم المستبد الجبار الطاغية الكفور.. وحينئذ دخل الإسلام من الناس من لا تزال ضمايرهم حية، ونفوسهم عفيفة، وأرواحهم زكية، وقلوبهم نقية، وهم من معدن طيب خالص. فدخلوا فيه، فعذبوا ثم عذبوا ثم عذبوا، ثم أخرجوا من ديارهم وأموالهم، وهاجروا في سبيل الله إلى الحبشة ثم إلى المدينة، وبعد ليل طويل حالك الظلام بزغ الفجر ثم أضحى صوت السماء في الأرض في الدور، في

الأسواق. وخلال ما يقرب من عقدين ونصف من الزمان أشرقت بلاد الله بنور الله، وهذا ما يسميه ابن خلدون ⁽²⁷⁾ لغز التاريخ.

فتمثل الوازع الديني والإيماني قويا راسخا شامخا كالجبال في نفوس الناس ممن آمن بالله ورسوله واليوم الآخر، فأصبح المرء يحاسب نفسه على تقصير بدر منه، فإذا أخطأ، أو ارتكب جرماً، أو اقترف منكراً، أو فعل فاحشة، أو ظلم نفسه بالمعاصي كبيرها أو صغيرها، ذهب فوراً إلى رسول الله ﷺ يطلب منه إقامة الحد عليه حتى وإن لم يره أحد ولم يطلع عليه سوى الله تعالى، فيكفي أن الله شاهد ورفيق، وصدق الله تعالى إذ يقول: ﴿إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: 201].. وما صنع ماعز عنا ببعيد.

كلا ولا ما فعلت الفتاة التي صاحت في وجه أمها حين أمرتها أن تخط الماء باللبن، قائلة: يا أمّاه: نادى منادي عمر ألا يخط أحد الماء باللبن، فردّت الأم تقول: وأين عمر؟! إن عمر لا يرانا.

فردّت الفتاة - ويتملك قلبها الوازع الديني - قائلة: لكنّ ربّ عمر يرانا. ختاماً كان هناك تلميذ يحبه أستاذه أكثر من زملائه ولا يخفي ذلك - وهذا من عيوب المربين والمعلمين - فأثر ذلك في نفوس التلاميذ - والنفوس فيها ما فيها من الحسد، والغيرة، ومعلوم أن الحسد هو أول ما ارتكب بسببه أول جريمة بين البشر ووقعت في الأرض - فسألوا عن السبب، فلم يجبه، لكنه طلب من كل واحد منهم أن يأتي بطائرٍ وسكينةٍ ، فلما حضروا في الغد، أمرهم أن يذبح كلّ طائره في مكان لا يراه فيه أحد، فتسلّق أحدهم

(27) ينظر: مقدمة ابن خلدون، العلامة ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (732-808هـ)، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425=2004: وسوف يأتي قول ابن خلدون في الملحق.

جبلاً فذبح، ونزل الثاني بطن وادٍ فذبح، وخرج الثالث إلى الصَّحراء فذبح، ودخل الرَّابِع بيته في حجرته في غرفته وأغلق دونه الباب فذبح، ثم رجعوا جميعاً إلى الشَّيخ، وكلُّ قد ذبح طائره والدِّماء تسيل منها والسَّكِينَةُ تقطر دمًا، الكل سوى ذلك التلميذ العاصي في نظرهم فإنَّه ما ذبح، وطيره مع السَّكِينِ على العهد الذي كانا عليه، فسألوا شيخهم جميعاً قالوا: يا شيخنا هذا العاصي لم يسمع كلامك. فقال الشَّيخ: لم لم تفعلْ مثلما فعل إخوتك يا ولدي؟؟!! قال يا شيخي أنت أمرتني ان أذبح بحيث لا يراني أحد، وهذا شرطك الذي اشترطته علينا،

وأنا طلعت الجبل فرأيت الله ينظر إلي،
ونزلت بطن الوادي فرأيت الله ينظر إلي،
وخرجت في الصحراء فرأيت الله ينظر إلي،
ودخلت في الغرفة وأغلقت الباب فرأيت الله ينظر إلي،
فلم أجد مكاناً لا يراني فيه أحد، ولم يتحقق شرطك فرجعت إليك.. فتبين للتلاميذ سبب حبِّ الشَّيخ لزميلهم ولم آثره عليهم، فعرفوا قدره ومنزلته، ومدى تغلغل الوازع الإيماني في قلبه مع بالغ تأثيره في نفسه. وهذا الفهم الواعي العميق المعنى مستنبط من حديث عمر ابن الخطاب رضي الله عنه المسمى بحديث جبريل عليه السلام، عن رسول الله ﷺ: «الإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»، متفق عليه.

والضمير في المصطلح القرآني هو الفطرة، وجاء في الحديث: «مَا مِنْ مُؤَلَّدٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بِهَيْمَةٍ جَمْعَاءَ، هَلْ تُحْسِنُونَ فِيهَا مِنْ جَذَاءٍ»، ثُمَّ يَقُولُ أَبُو

هُزِرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30] الآية (28).

ومن هذا ومن ذلك يعطينا الحق سبحانه الدرس بأن الفطرة السليمة لها تقنيات قد تلتقي مع قانون السماء؛ لأن الحق سبحانه لا يمنع عقول البشر أن تصل إلى الحقيقة، لكن العقول قد تصل إلى الحقيقة بعد مرارة من التجربة، مثلما قنَّ الحق سبحانه الطلاق في الإسلام، ثم أخذت به بلاد أخرى غير مسلمة بعد أن عانت مُرَّ المعاناة (29).

مثال تطبيقي تحريم الخمر:

في أمريكا أرادوا منع الناس من معاورة الكحول، فأنفقوا في سبيل ذلك مبالغ طائلة خيالية، وفرضوا عقوبات وغرامات، وشددوا ثم اشتدوا وشددوا وكأنهم أعلنوا النفير العام، لكن ازداد إقبال الناس على الخمر حتى أحجمت الحكومة عن القانون وألغته مجبرة مضطرة.

والله تعالى حرم الخمر تحريماً قطعياً في أربع مراحل، فلما نزلت الآية التي فيها التحريم الصريح والجازم، قال الناس: انتهينا يا ربنا وسكبوا ما في بيوتهم ومنازلهم من الخمر المخزنة في الأواني حتى سالت شوارع المدينة المنورة في ذلك اليوم بالخمر. وانتهى الناس حقيقة.

(28) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام: 2 / 94 // 1358؛ 2 / 95 // 1359؛ 2 / 100 // 1385؛ كتاب تفسير القرآن، باب {لا تبديل لخلق الله} [الروم: 30]: لدين الله: 6 / 114 // 4775. (29) تفسير الشعراوي: 11 / 6650.

هنا نرى أن تأنيب الضمير انمحي وزال أثره ولم يبق له وجود ولا تأثير، لكن جاء الوازع الديني فانصاع الناس وأذعنوا لإرادة الله الواحد الأحد القريب الرقيب السميع البصير.

وهذه المراحل التي مر بها تحريم الخمر هي:

❖ المرحلة الأولى:

قال ربنا الخبير تبارك وتعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: 67]. والعاقل من الناس من يفكر في معناها ويعيها فالرزق الحسن وهو الزبيب لا شك في أنه خير من السكر، لأن السكر لم يتقيد بصفة مدحية بخلاف الزبيب المعبر عنه بالرزق الحسن، والمسلم الواعي الفطن هو من يستمع فيتبع أحسن القول، ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 17-18]. وكذلك يفعل.

ولا بد من الإشارة إلى أن الكثيرين من العلماء لم يعدوا هذه مرحلة وتجاوزوها، لكن أراها جديرة بأن تكون المرحلة الأولى لأنها في الباب نفسه والحكم ذاته.

❖ المرحلة الثانية:

قال مولانا العليم تبارك وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]. وبالمقارنة والموازنة يتبين كذلك أن كبر الإثم يمنع العاقل من شرب الخمر حتى وإن كانت الخمرة تدر عليه شيئاً من المنافع. ولكن في الحقيقة هذه المصالح لا توازي بحال من الأحوال مضرته ومفسدته الراجحة، لتعلقها بكل من العقل

والدين (30). ثم إن هذه الآية كانت ممهدة وموطئة لتحريم الخمر على القطع والبتات، وهي لم تكن مصرحة بل معرضة ملوحة؛ ولهذا قال سيدنا عمر رضي الله عنه لما قرئت عليه: اللهم بيِّن لنا في الخمر بيانًا شافيًا، حتى نزل التصريح بتحريمها في سورة المائدة (31).

❖ المرحلة الثالثة:

قال ربنا اللطيف تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [المائدة: 43]. من أرقى حالات الإنسان قربته من ربه جل وعلا، وكلما صلى سجد، وأقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد، والسكر مانع من ذلك فلا خير فيه. ولذا نرى عددًا من الصحب الكرام لم يشربوا الخمر حتى في أيام الجاهلية كما عرف عن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

❖ المرحلة الرابعة والأخيرة:

قال مولانا العلي الكبير تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: 90-91].

وبهذا يجيء الحكم القاطع في تحريم الخمر، فتصبح منذ اليوم الذي نزلت فيه هاتان الآيتان الكريمتان، محرمة على المسلم (32)!

(30) ينظر: تفسير القرآن العظيم: 1/ ٥٧٩.

(31) ينظر: المصدر نفسه: 1/ ٥٧٩.

(32) التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم الخطيب (ت: 1405هـ)، دار الفكر العربي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1، 1390هـ-1970م: 1/ ١٥٣.

يقول العلامة ابن عاشور: إن المعول عليه من أقوال علمائنا أن النهي عن الخمر وقع مدرجًا ثلاث مرات: الأولى حين نزلت آية يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما [البقرة: 219]، وذلك يتضمن نهيا غير جازم، فترك شرب الخمر ناس كانوا أشد تقوى. فقال عمر: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا. ثم نزلت آية سورة النساء [43] يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون، فتجنب المسلمون شربها في الأوقات التي يظن بقاء السكر منها إلى وقت الصلاة فقال عمر: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا. ثم نزلت الآية هذه. فقال عمر: انتهينا. والمشهور أن الخمر حُرمت سنة ثلاث من الهجرة بعد وقعة أحد، فتكون هذه الآية نزلت قبل سورة العقود ووضعت بعد ذلك في موضعها هنا» (33).

الخاتمة:

أن وُحان في هذه الساعة استعراض نقاط فيها أهم النتائج التي توصل اليها، لتكون أشبه بزيادة البحث، وهذه هي:

1. درس البحث موضوعًا معقدًا له علاقة ماسة مع دواخل النفس الإنسانية، فالضمير ما يضمه الإنسان في أعماقه.

(33) التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت1393هـ)، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م: 7/ 22.

2. الأخلاق مقياس لراقي الإنسان والمجتمع فإن انسحبت من ساحة التأثير انقلبت حياة البشرية إلى ما يشبه الغابة، بل إن الحيوانات لو نطقت لتبرأت من بعض سلوكيات بعض البشر وتماديهم في العدوان.
3. والأخلاق ليس الطريق إليها مفروشا بالورود، بل لا بد من التحمل والصبر في سبيل الاتصاف بها.
4. ولهذا تصدر العنونا بالمعضلات والتي هي من الشدائد.
5. الضمير رقيب على الإنسان السوي يرقب سلوكه وتصرفه فيحذره ساعة يقترب من الخطوط الحمراء حين يكاد يدخل الأرض الحرام بين المعسكرين المتحاربين.
6. قد يفشل الضمير لسبب ما من تصدر دور الرقيب وهذا كثير في حياة الإنسان، حينئذ يأتي الوازع الديني ليقول كلمته الفصل في إيقاف الإنسان عند حده ومنعه من ارتكاب ما لا يرتضى، وليس له غير الضرر على نفسه وعلى من سواه.
7. يكتسب الوازع الديني قوته وسطوته من إيمان الإنسان أي إنسان بالخالق الجبار العدل، لأنه رقيب وعليم وسميع وبصير وخبير، وعلى ما يشاء قدير.
8. الكافر مع كفر يعرف أن الله رقيب وذلك حين يختلي بنفسه، بل إن كلمة الكفر تفصح المتصف بها بأن يستر حقيقة ويخفيها حتى إذا سدت الأبواب كلها جميعاً صاح يا الله.

المقترحات والتوصيات:

يقترح الباحث بإعطاء الموضوع أهمية بالغة فالصفحات القليلة هذه لا تغني من جوع، فهي شذرات ومفاتيح ونقاط وورقة عمل للانطلاق إلى آفاق واسعة في الاهتمام بالأخلاق وبتربية الضمير تربية لائقة وبتقوية الوازع الديني في نفوس النشء الجديد، والأخذ بأيديهم إلى مستقبل أفضل يعم البشرية خيره وعطاؤه بغطاء من صحة الضمائر ويقظة الوازع الديني.

ويوصي الباحث في هذا الصدر بعقد ندوات ومؤتمرات مماثلة تختص بهذا الموضوع وتركز عليه وتدعو الباحثين لرفدها بالمزيد من جهودهم الطيبة. كما يوصي بكتابة بحوث التخرج ورسائل الماجستير والدكتوراه بمراعاة هذه الأسس التي ضمها البحث.

الملحق:

إن الوازع الديني له أثره البالغ والفاعل في الأمم لا سيما العرب كما صرح علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وAnthropology وفي هذا الخصوص نقرأ ما عنون له العلامة ابن خلدون في مقدمته الشهيرة في الفصل السابع والعشرين:

(في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة).

وجاء فيه: والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحّش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلبة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقلماً تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلبة والأنفة؛ الوازع عن التّحاسد

والتنافس، فإذا كان فيهم النبيّ أو الوليّ الذي يبعثهم على القيام بأمر الله يذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحقّ تمّ اجتماعهم، وحصل لهم التغلّب والملك، وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحقّ والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات، وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلّا ما كان من خلق التّوحّش، القريب المعاناة، المتهيّئ لقبول الخير، ببقائه على الفطرة الأولى، وبعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات ف ((إنّ كلّ مولود يولد على الفطرة)) كما ورد في الحديث (34).

المصادر والمراجع:

1. الأساس في التفسير، سعيد حوى (ت ١٤٠٩ هـ)، دار السلام- القاهرة، ط6، ١٤٢٤ هـ.
2. الإفصاح عن معاني الصحاح، أبو المظفر عون الدين يحيى بن (هُبَيْرَة بن) محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، (ت ٥٦٠ هـ)، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، د. ط، ١٤١٧ هـ: ٥/ ٣٨٨.
3. تاج العروس من جواهر القاموس، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى، الرّبّيدي (ت: 1205 هـ)، تح: إبراهيم التّريزي، راجعه: عبد الستار أحمد فراج، بإشراف: لجنة فنية من وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، 1392 هـ-1972 م، تم إعادة طباعة هذا الجزء (10) من قبل المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

(34) مقدمة ابن خلدون: 1/ 289، 314.

4. تفسير التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التُّستري (ت: ٢٨٣هـ)، جمعها: أبو بكر محمد البلدي، تح: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي ببيضون/ دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، ١٤٢٣هـ.
5. تفسير الشعراوي - الخواطر، محمد متولي الشعراوي (ت: 1418هـ)، مطابع أخبار اليوم، قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، 1991م.
6. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 748هـ)، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ = 1999م.
7. التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم الخطيب (ت: 1405هـ)، دار الفكر العربي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1، 1390هـ- 1970م.
8. تكملة المعاجم العربية، رينهارت بيتر آن دُوزي (ت: 1300هـ)، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمّد سليم النعيمي (ج 1 - 8)، جمال الخياط (ج 9، 10)، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، ط1، 1979 = 2000م.
9. التنبيه على الألفاظ التي وقع في نقلها وضبطها تصحيف وخطأ في تفسيرها ومعانيها وتحريف في كتاب الغريبين عن أبي عبيد أحمد بن محمد المؤدب الهروي، أبو الفضل محمد بن ناصر بن محمد بن علي السلامي (ت ٥٥٠هـ)، تحقيق ودراسة: حسين بن عبد العزيز بن عمر باناجه، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1429هـ = 2008م.

10. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، المشهور بصحيح البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري (ت: 256هـ)، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ.
11. الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان (تفسير القرطبي)، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: 671هـ)، تح: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م: 2 / 109.
12. ديوان ابن الرومي، شرح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1423هـ = 2002م.
13. الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري (ت 328هـ)، تح: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412هـ = 1992م.
14. السياسة الشرعية والقضاء، الإدارة في عصر الرسول ﷺ، أحمد عجاج كرمي، دار السلام، القاهرة، ط1، 1427هـ.
15. شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر بن الحسن ابن الجواليقي (ت 540هـ)، تقديم: مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، د. ت.

16. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ = 1987م: 5/ 1767؛ ينظر: معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت: 395هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

17. الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي مولا، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (ت 230هـ)، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968م.

18. العقد الفريد، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (ت 328هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ.

19. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن منظور، الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: 711هـ)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

20. مجلة الرسالة، أصدرها: أحمد حسن الزيات باشا (ت 1388هـ): 72/ 22.

21. مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت: 666هـ)، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط5، 1420هـ = 1999م: 185.

22. المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ؛ المشهور بصحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبي

الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت.

23. معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ)، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، بيروت، ط1، القاهرة، 1429هـ = 2008م: 1 / 126، 126؛ المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، تح: مجمع اللغة العربية/ الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، دار الدعوة، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 1427هـ-2004م.

مقدمة ابن خلدون، العلامة ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (732 - 808هـ)، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425 = 2004

VAROLUŞU KEŞFE KÜRESEL ÇAĞRI

Dr. Kemal Yavuz ATAMAN

Danışment Danışmanlık
kyataman@superonline.com

THE GLOBAL CALL TO THE EXPLORATION OF EXISTENCE

ABSTRACT

Corona epidemic has been experienced in all of the points of the earth in the broadest sense. The huge structures and centers have remained desperate and helpless against this epidemic which has affected every human being, society and state, has stopped and changed the life. In the era where science, technology and communication have reached the most advanced stage and communication and interaction have been experienced most intensely, people have been taken with indignation, anxiety, fear and they have been in a serious thought and questioning. The epidemic danger has not only locked and suspended the health, social and personal life but also the minds and intelligence. The biggest epidemic problem is experienced in the minds, hearts and souls because of the future anxiety. In fact, on the other hand, this process has opened new quests, new horizons, new areas and submitted new opportunities to the humanity even though it has increased the problems. By the way, people should question the systems, structures, powers, relationships and values that affect and govern the world with firstly existence then life and they should seek the answers. Why do the universe and human being exist? Why are they created? What, how, why do the humanity do and what are they doing? What, when, why and how should they do? The growth of the ball of questions should be the axis of development.

To ask is to find; the exploration begins with the questions. To think and research the reasons reveals the reality. To explore the existence is an adventure. For some people, this process is a moment; for some people and society, it is a time slice in which a lifespan, a period is not enough. A word, a voice, a look, a page or a book full of volumes and a reminding will convey the humanity to the secrets of existence. Human exists out of his willpower. The Creator shapes the human. The existence of human, the environment where he lives, the air that he breathes, the soil that he uses, the water that he drinks, living and inanimate beings belong to the

Creator. Human sees the reality by using his mind; he realizes his existence, collaborates with people, maintains the life, and gets benefits from blessings of the world. The eruption of corona volcano is a crisis, a depression and it is also an opportunity to explore the existence. This situation shows that to reach the reality, reasons, wisdom and mystery of the existence is the only way, only remedy, only exit, only salvation and it is the key of peace for the humanity.

Despite the chaos in our age, the opportunities to know, investigate, and scrutinize the every point of the earth, every human being, society and values and to explore the existence have developed since the beginning of the history and they are many. Communication technology, tools, areas of interaction open up a comprehensive area for obtaining information, thinking and evaluating.

To explore the existence is a process that leads to knowing the existence of the Creator, to understand the self and self-existence, to question, to recognize and define the goals and objectives of creation. To know is to understand; to understand is to recognize, to comprehend and to live. Human being should use his mind, he should think with wisdom and good sense, he should find the Right, he should support the right, he should obey the law, he should build the earth on the basis of fairness, justice, conscience and love by managing it with the cooperation of good people. Human being is a passenger of this adventure. The road, the passenger needs a map, a guide, a compass, equipment, a plan and a program. Against the societies, states, movements and events that went astray, got out of hand, persecuted in history, primarily Prophets and wise personalities called humanity and changed the flow of history. It is the fundamental, humanitarian and historical duty of Muslims to call and invite the humanity that has experienced political, economic, social and cultural crises and depressions to discover existence on the occasion of the Corona process.

Keywords: Existence, Mind, Call

Giriş

Küreselleşme ile dünya küçük bir köy haline gelmiştir. Teknolojinin sunduğu imkanlarla insanlar, toplumlar, devletler arasında yoğun bir etkileşim, iletişim yaşanmaktadır. İnsanın, sermayenin, ürünün, hizmetin, bilginin akışı anlık ve kapsamlı bir şekilde sürmektedir. Dijital mecralar ve iletişim teknolojisi yoluyla küresel egemen güçler bütün dünyayı avuçlarının içine almalarına, kontrol rağmen, Covid 19 korona virüsü bütün yapıları ve sistemleri sarsmıştır. Pandemi ile liberal kapitalizmin çiğnediği, örselediği değerler hatırlanmış, baskıladığı, gizlediği sorunlar ortaya çıkmıştır.

Küreselleşme aydınlanma ile akrabalık bağı içerisinde. Aydınlanma öncesi coğrafi keşiflerle, bilimsel gelişmelerle, seyahatnamelerle kiliseye karşı büyük bir güvensizlik başlamıştır. Bilahare aydınlanma burjuva ideolojisi olarak ortaya çıkmıştır.¹ Avrupa'da kiliseye karşı gelişen reformasyon, aydınlanma hareketleri sadece Batı'da değil, bütün dünyada dinden, inançtan, manevi değerlerden büyük oranda uzaklaşılmasına sebep olmuştur. Sekülerizm, materyalizm ve kapitalizm para, madde ve dünyayı önceleyen neoliberal kapitalizmle kemale ermiş, herşey ticarileşmiştir. Kapitalizm tek gaye olarak maddi ihtiyaçların maksimum tatminine odaklanmıştır.² Küresel şirketler burjuva ve feodaliteyi birleştirmiştir. Ulus devletlere yüklenen kapitalist sistem, 2000' li yıllardan sonra ise küresel şirketler eliyle ekonomiyi, siyaseti, sosyal hayatı, kültürel değer ve yapıları çevrelemişlerdir. Sorunların kaynağı da budur. İnsanın yaratılış gayesi, hikmetleri varoluş sebepleri yok sayılmıştır. İnsan ömrü sadece zamana, kazanmaya, harcamaya, hazzaya, zevke, keyfe hasredilmiştir. Korona sürecinde hırslı, bencil, bireyci, çıkarıcı, fırsatçı küresel sistem gerçek yüzünü göstermiştir. Korona salgını ile dayanışmanın, yardımlaşmanın, bütünleşmenin önemi daha çok anlaşılmıştır.

Zor zamanlarda başkaları bir tarafa Batı ülkelerinin kendi insanlarına karşı bile ayrımcı, ötekileştirici davrandığı dünyanın gözleri önüne serilmiştir. Korona süreci küresel sistemin zayıf taraflarını ortaya koymuştur. Bazı şirketler ise pandemi fırsatlarını kazançla değerlendirmişlerdir. Küresel şirketlerin bu dönemde "kâr"ları artmıştır.³ Pandemi döneminin şokları ile toplumlar, devletler temel toplumsal değerlerini aramaya, hatırlamaya başlamışlardır.

İnsan, evren ne için yaratılmıştır, varoluş gayesi nedir ? İnsan malik mi, ait midir? Dünya tek midir, ebedi olan hayat nedir? İnsana yüklenen görevler nelerdir? Liberal kapitalist sisteminin insana tanıdığı özgürlük alanı ne kadar gerçekçidir ? Küresel sistem insanları geçici özgürlük, kalıcı kölelik zeminine mi çekmiştir? Yeryüzünde huzur, refah, mutluluk ve barış neden sağlanamaktadır? Zulüm ve bozgunculuk, nesillerin ve çevrenin katliamına nasıl yönelmiştir? Yeryüzünün kaynakları eşit ve adaletle mi kullanılmakta, paylaşılmaktadır? Doğa niçin pervasızca kullanılmış, kirlenmiştir? Ekonomi, sanayi, teknoloji gelişmesine rağmen niçin yoksulluk, açlık, sefalet artmaktadır? Savaşlar, işgaller, soykırımlar, göçler

¹ Erdal Baykan, "Dine Eleştirel Yaklaşımlar: Aydınlanma ve Din". Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi C/2 (2001), 307.

² Mustafa Özel, "Pandemi Sonrası Dünyada Kapitalist Medeniyetin Eleştirel Muhasebesi", Çocuk ve Medeniyet Dergisi 5/9 (2020), 14.

³ Özel, "Pandemi Sonrası Dünyada Kapitalist Medeniyetin Eleştirel Muhasebesi", 13.

niçin sadece dünyanın belirli bölgelerinde olmaktadır? Bu sorular iletişim araçlarının yaygınlığı ve etkinliğiyle güneyden kuzeye, doğudan batıya her insan tarafından düşünülmektedir. Dünya sorgulamaktadır. Varoluş gerçeğine yönelik başlamıştır.

Varoluşun keşfiyle, insanlık için tek doğrunun, temel gerçeğin bilinmesi, Yaratıcı'nın ilkelerine dönülmesi zorunludur, Küresel şartlar Yaratıcı ile buluşmayı gerekli kılmaktadır. Tarihte Peygamberlerin (A.S.), hikmet ehli alimlerin kırılma noktalarında mesajlarıyla, eylemleriyle gidişatı değiştirerek, gerçek mecraya insanlığı çektikleri görülmüştür. İmam Gazâlî "Peygamberler ruh tabipleridir; insanları aslî fitratlarına çağıran dâvetçilerdir" demektedir.⁴ İnsanlık birlikte hak, adalet, insaf, merhamet, sevgi bazında varoluşu keşfetmelidir. İnsan, insan olmanın üstün ve şerefli hasletleriyle bezenmiştir. Küresel çapta işbirliği ve birlikteliğin sağlanmasında müslümanların inandıklarıyla asla bağlı, çağa uygun yol haritası ile öncülük yapmaları mümkündür, gereklidir. Müslümanların insanlara karşı sorumlulukları, yükümlülükleri vardır. Zulmün, fesadın ortadan kaldırılması, sevgi ile iyiliğin tasarlanması, üretilmesi, geliştirilmesi, yayılması, kötülüklerin engellenmesi zorunluluk ve sorumluluktur. İnsanlığın Yaratıcı ile buluşması için krizler bir fırsattır. Bu çalışmada korona sürecinde görülenleri ve yaşananları farklı cihetlerden ele alarak, küreselleşme süreci ile insanlığın geldiği durum, varoluşa yapılacak yolculukla mutlak hakikatin keşfi ve müslümanların üstleneceği görevler, insanlığın feraha ve mutluluğa ermesi açıklanmaya çalışılacaktır.

1-Küreselleşme Sürecinde Korona Salgını ve Sarsıntılar:

Sanayi toplumunun hızı, liberal ekonominin Batılı ülkelerde yerleşmesini sağladı. Sosyal refah devletinin Avrupa ülkelerinde etkinliği artarken, 1980'lerden sonra bilgi toplumuna doğru güçlü bir akım dünyayı sarmıştır. ABD ve Avrupa'nın güçlü sermaye, teknoloji hakimiyeti karşısında Japonya ve çevresindeki ülkeler akışı değiştirdi. Batılı ülkeler etkilendi, sosyal devlet Batı'da yerini liberal devlete bıraktı. 1980'de başlayan ve 2000' li yıllardan sonra olağanüstü gelişmelerle hayatı kuşatan küreselleşme, internet tabanlı dijital teknolojilerin desteğiyle uluslararası şirketlerin tartışılmaz egemenliğini sağladı. Küreselleşme 21.nci yüzyılın ilk çeyreğine damgasını vurdu. Birinci ve ikinci dünya savaşı sonrası bağımsızlıklarını elde etmeye başlayan ülkeler emperyal devletlerden bağlarını tam olarak koparamadılar. Zengin kaynakları Batılı ülkelerin sömürüsüne maruz kaldı. Dünyanın yer altı, yer üstü kaynakları, üretim mekanizmaları, tüketim, satış, dağıtım

⁴ Mustafa Sönmez, "Peygamberlerin 'Tebliğ Sıfatı' ve Bu Sıfatın Arka Planını Oluşturmada Diğer Sıfatların Rolü", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/35 (2011), 280.

pazarlama ağı, beşeri güçleri küresel şirketlerin azgın ve baskın yönetimleri altına girdi. Berlin Duvarı'nın yıkılması ile Avrupa Birliği genişledi, etkinliği arttı. Rusya'nın denetimi altında yer alan ülkeler 1990'da sonra kısmi bağımsızlıklarını elde ettiler. Bir kısmı kapitalist, batılı sermayenin akınına uğradılar. Komünizmin zincirleri altında yaşayan Çin ise 2000 yılına doğru yaptığı devrimler ve büyük ataklar ile ticaret, teknoloji, yatırımda dünyanın en büyük güçlerinden birisi olarak yer almaya başladı. Teknolojiyi ellerinde bulunduran küresel şirketler dijital mecralar, sosyal medya kanallarıyla siyasi ekonomik, sosyal ve kültürel büyük bir ağ oluşturdular. Küresel planlama ve programla yeryüzünü, her açıdan kuşatan, insanları, toplumları devletleri bağımlı kılan, kaynakları kontrol eden bir yapı ortaya çıktı. İnsanlığın temel değerleri, kadim yapıları tehditlere, tehlikelere maruz kaldı. Fertten, aileye, istihdamdan eğitime, sanayiden tarıma, sivil toplum kurumlarından, dini yapılara küresel sistem baskın bir güç olmaya yöneldi. Ulus devletler bir çok alanda çaresizliğe düştüler. Tek karar verici, çifte standarı haiz sistem başkalarını dışlayan, ortak tanımayan pervasız dev haline geldi. Küresel tekel güç, hoyrat, ilkesiz çok kollu, çok yönlü bir ejderhaya dönüştü. Çin, Rusya, Almanya, Japonya gibi ulus devletler başdöndürücü, kaygı verici durum karşısında arayışlara, düzenlemelere, yapılanmalara yöneldiler.

Çin'in küresel rekabette küresel çapta ve sahada güçlü teknoloji atılımları, ticari yatırımları, yayılmacı siyaseti dünyanın her tarafında yayılmaya başladı. Böyle bir dönemde Çin'in Vuhan şehirnde çıkan ve kısa bir sürede dünyaya yayılan virüs herşeyi durdurdu.⁵ Büyük bir şok yaşandı. Harvey gibi Batılı yazarlara göre virüs neoliberalizmin doğayı tahribatının bir nevi sonucu, intikamıdır.⁶ Sosyolojik bilgilere göre küreselleşme ile gelişen ulaşım, iletişim ağı salgının yeryüzüne hızla yayılmasını sağlamışlardır. Tabiata tahribi, canlı türlerinin, çeşitliliğinin azalması, çevre felaketlerinin oluşması salgının yayılmasında etkili olmuştur.⁷

Korona ile hayata ara verildi, ama kayıplar ölçülemedi. İş hayatı yavaşladı, durma noktasına geldi. Öğrenciler okula gidemediler, öğretmenler canlı ders yapamadılar. Okullar online çalışma düzenine geçti. Dijital altyapının yetersiz olduğu ülkelerde eğitim tamamen aksadı.⁸ Turizm, spor, tiyatro, sinema gibi sektörler olağanüstü bir döneme girdi. Dini yaşam

⁵ Mustafa Samancı, "Küresel Bir Salgın: Covid-19", *Samsun Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/1 (2020), 7.

⁶ Zelal Beyaz, "Kapitalizmin Pandemi Sömürüsü Bağlamında Salgın Hastalıklara Bir Bakış", *Çalışma Ve Toplum Dergisi* c/1 (2021) 197.

⁷ Fatma Güngör, "Covid-19'un Toplumsal Kurumlara Etkisi.", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2020), 395.

⁸ Güngör, "Covid-19'un Toplumsal Kurumlara Etkisi.", 425.

etkilendi, ibadethaneler, camiler kapandı, dünyada dini ayinler durdu.⁹ Hac gibi kutsal ibadetler ertelendi, iptal edildi, sınırlandı. Aile içi ilişkiler askıya alındı, aylarca anne, baba, çocuk, torun, akrabalar, arkadaşlar, dostlar birbirlerini göremez oldu. Aile ve akrabalık kurumu, ilişkiler yeni bir şekil aldı.¹⁰ Virüsün yoğun, etkili olduğu ilk sıralarda en gelişmiş ülkelerde sağlık malzemelerine el konuldu, bakımevlerinde yaşlılar ölüme terkedildi. ABD, Avrupa'da zengin fakir, sınıf ayırımı hastaneler görüldü. Yüksek teknoloji, büyük sermaye, güçlü ordular, zengin şirketler, varlıklı insanlar korona ile gelen ölümlere karşı çaresiz kaldılar. Paranın sağlığa yetmediği bir sürece girildi. En yakınları günlerce yoğun bakımda kalan, ölümü engellenemeyen, cenazeleri habersiz ve farklı yerlere gömülen insanlar büyük bir stress, bunalım ve buhrana sürüklendiler. İnsanlar işlerini kaybettiler, imakanı olan devletler sosyal yardımla toplumu ayakta tutmaya çalıştılar. Bazı ülkeler ilaçlara ve aşıya erişemediler. Yöneticilerin başı döndü, kimisi virüse inanmadı, kimisi aşıyı çok zorunlu gördü, kimisi de gerekli bulmadı, yüzbinlerce insan hayatını yitirdi. Virüs nedeniyle artan fiyatlar, zor bulunan hammaddeler, pahalı taşımacılık hizmetleri şaşırtmaya başladı. Tarihte salgınların ekonomik hayata etkisi, arz ve talep dengesinin bozulması hep yaşanmıştır.¹¹ Korona virüsü bir volkan gibi patlamış, bir taraftan insanların çaresizliğini, diğer taraftan bazı grupların fırsatçılığını gün yüzüne çıkarmıştır.

Salgınla birlikte insanlar evlerine kapandı, iş hayatında dijital dönüşümle online çalışmaya döndü. Bu gelişmeler, dijital dönüşümler devletler için fırsatlar ve tehditler içermektedir. Türkiye'de yapılan kapsamlı araştırmalara göre salgından toplumun her kesimi farklı şekilde ve oranda etkilendi. Yoksullar, işsizler ve kadınlar daha çok kayıp yaşadılar.¹² Ülkeler, devletler, şirketler, insanlar borç sarmalına girdiler. Kreditörler siyaseti ve ekonomiyi daha etkin bir şekilde kontrol altına almaya başladılar. Küresel sermaye bir taraftan borç dağıtırken, diğer taraftan değeri düşen varlıkları ele geçirmeye çalıştı. Korona sürecinde ülkelerde enflasyon yükselmiş, büyüme oranları düşmüştür. İstatistiklere bakıldığında ise dijital şirketler ve büyük sermaye yapılarının bilançolarında büyümeler görülmektedir.

⁹ Mehmet Emin Kalgı, *Koronavirüs Salgını ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri*. DEÜİFD LIII (2021), 115.

¹⁰ Nuray Karaca vd., "Covid-19 Salgınının Türkiye'de Aile İçerisinde Yol Açtığı Toplumsal Etkiler.", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/4 (2020), 1811-1831.

¹¹ Necip Dündar, "Küresel salgınların makroekonomik etkileri üzerine bir araştırma", *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 7/52 (10 Nisan 2020), 848.

¹² Veysel Bozkurt, "Küreselleşme: Kavram, Gelişim ve Yaklaşımlar", *Küreselleşmenin İnsani Yüzü*, ed. Veysel Bozkurt (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 125.

Korona salgını korku, endişe, belirsizlik güvensizlik veren varoluşsal bir sorundur. Uluslararası düzeni, toplumsal hayatı, siyasi ve ekonomik düzeni değiştireceği öngörülmektedir. Toplum ve fert psikolojisi bu travmadan ciddi anlamda etkilenmiştir. Bu süreçte toplumların ruhsal desteğe ihtiyaçlarının olduğu aşikardır.¹³

Küreselleşmenin tekno bağımlılık sağladığı, ancak insanlar arasındaki dayanışmayı, yardımlaşmayı yok ettiği pandemi döneminde açığa çıkmıştır. Küresel sisteme entegre olan ülkeler ve liberal kapitalist egemen şirketler hastalığı fırsata çevirirken milli varlığını koruyan ülkeler ise kısa sürede kendilerini toparladılar. Almanya, Türkiye, Güney Kore, Japonya, Rusya ve Çin süreci az hasarla karşılamayı başaran ülkelerdir.

Yüksek teknoloji virüsün kaynağını bulamadığı gibi, yeni mutasyonların önüne de geçemedi. Yasaklar kalkmadı, seyahatler başlayamadı. Ülkeler sınırlarını süreli olarak kapatmak zorunda kaldılar. İnsanlar bir nevi damgalandı. Hasılı bu süreç büyük bir güven krizine, sarsıntısına yol açtı. Bütün bunlardan daha önemlisi ise insanların ölümü ve yaşamı sorgulamalarıdır. Çaresizlik soruları, sorgulamayı artırmıştır. Dünyanın düzenine, egemen güçlere, şirketlere, küresel sisteme, tekel yapıları karşı potansiyel direnç alanı oluşmuştur.

Küreselleşme çağı büyük imkan ve fırsatları, büyük tehlike ve risklerle birlikte barındırmaktadır. Refaha yapışık olan kırılkanlıklar, patolojiler açığa çıkmıştır. Denetlemeyen kurumlar, yapılar, belirsizlikler endişeleri artırmaktadır. Kaygının en büyüğü ise huzura ve güvene yöneliktir. Küresel risk atmosferine girilmiştir. Manevi ve sosyal açıdan insanlık çıkış yolu aramaktadır. İnsanlığın nereye, nasıl savrulacağı belli değildir.¹⁴

Salgın, savaş, sel, deprem gibi felaketlerde insanlar bilime ve bilim adamlarına itibar etmekle beraber inançlarıyla olayları tanımlamaya ve çözümlemeye çalışırlar. İnançsız insanlar bile çaresiz kaldıklarında ilahi bir güce, Tanrı'ya sığınır.¹⁵ Bu süreçte insanlar Allah'a yönelmiş, dini ibadetlere ve dualara sarılmışlardır. Müslümanların azınlık olduğu büyük ülkelerden ABD'de bilbordlara Hadisi-i Şerif'ler yazılmış, Avrupa'da ezanlar okunmuş, Hindistan'da Hindu askerler müslüman mahallelerde dualar edilmesini istemişlerdir. Türkiye'de her yatsı ezanı öncesi salalar verilmiş,

¹³ Rüstem Aşkın vd., "Covid-19 Pandemisi: Psikolojik Etkileri ve Terapötik Müdahaleler" (İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi), 19/312.

¹⁴ Mehmet Karakaş, "Covid-19 Salgınının Çok Boyutlu Sosyolojisi Ve Yeni Normal Meselesi", İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi 40/1 (Haziran 2020) 545.

¹⁵ H. Mustafa Paksoy, "Covid-19 Pandemisi İle Oluşan Korku ve Davranışlara İnançın Etkisi Üzerine Bir Araştırma: Türkiye Örneği", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 10/2 (2020), 136.

dualar edilmiştir. Salgının ceza ve ibret olarak görüldüğü, insanın doğayı tahrip ettiği, Yaratıcı'nın düzenini bozduğu, çevreyi bencilce ve hoyratça tükettiği değerlendirilmektedir.¹⁶

İnsanlık büyük krizler, salgınlar, felaketlerden sonra büyük kırılmaları yaşamış, arayışlara yönelmiştir. Pandemi sosyal hayat ve gündelik yaşamı derinden etkilemiştir. Küreselleşmenin zaman/mekan sıkışması ile yorulan, daralan toplumlar belki de daha çok içe kapanmayı isteyeceklerdir. Tarihe bakıldığında her salgından sonra büyük bir değişimin yaşandığı bilinmektedir.¹⁷ Korona salgınının küresel kapitalist sistem açısından dengeleri değiştireceği, postkorona gibi yeni bir dönemin başlayacağı, Berlin Duvarı'nın yıkılması, 11 Eylül olayları, Arap Baharı gibi kapsamlı sarsıntılara ve değişimlere sebep olacağı öngörülmektedir.¹⁸

Korona sürecinden toplumlar düşünme değerlendirme atmosferine girmiştir. Siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel hayatı çemberine alan küresel sistemin ölçüleri, hak, adalet, merhamet, insaf, vicdan ve ahlaki düzene tabi olmayan sistemin amacı, hedefi sogulanmaya başlanmıştır. Pandemi sayesinde küreselleşmenin hırsı, tatminsizliği, doyumsuzluğu, tamahkarlığı ile geniş bir muhasebe imkanı doğmuştur Dünyanın belli başlı aydınları, yeni bir dünya arayışı bakımından sorgulamaları hayırlı görmektedirler.¹⁹ Aydınlar bu uyanıklık, aydınlanma sayesinde gelişmeler değerlendirilirse yaşanan pandemi krizinin her bakımdan uluslararası fırsatlara çevrilebileceğini düşünmektedirler.²⁰ İnsanı yaratılış hikmetinden uzaklaştıran, Yaratıcı'sı ile irtibatını kesen, herşeyi maddileştiren, tekeline alan bu sistemin acımasız çarklarından kurtuluş, varoluş sebebi gerçeği, hikmeti gayesine erişerek mümkündür. Korona sağlık için ölüm tehlikesi içeren, korku, kaygı saçan virüs iken, küresel, uyanışa açabilecek viral bir etkiye sebep olabilir.

2-Aydınlanmadan Küreselleşmeye Sorunlar, Buhranlar:

Aydınlanma kiliseyi dışarıda bırakıp, insan, akıl, bilim diyerek devletleri ve toplumları kuşatmıştır. Rönesans süreci ise insanın ve bilginin sekülerleşmesine yol açmıştır. Hristiyanlığın teolojisine bağlı olarak

¹⁶ Sait Yıldırım, “Salgınların Sosyal-Psikolojik Görünümü: Covid-19 (Koronavirüs) Pandemi Örneği”, *Turkish Studies Dergisi* 15/4 (2020), 1342.

¹⁷ Muhtin İmildini, “Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihanı: Post-Pandemik Dönem ve Din”, *Araştırmalar Dergisi* 23/ 57 (2020), 65.

¹⁸ Yaşar Yeşilyurt, “Covid 19 Pandemisi ve Ulus Devletler: Küreselleşmenin Sonu Mu?”, *International Journal Of Human Studies Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi* 3/6 (13 Ekim 2020), 432.

¹⁹ Özel, “Pandemi Sonrası Dünyada Kapitalist Medeniyetin Eleştirel Muhasebesi”, 1.

²⁰ Muharrem Kılıç, “Pandemi Dönemi İnsan Hakları Siyaseti: Hak Ve Özgürlükler Düzeninin Kırılanlaştan Doğası”, *Adalet Dergisi* c/1 (2020), 18.

Hristiyanlık ve bilim çatışması evrensel hale gelerek din-bilim çatışması ortaya çıkmıştır. Batı'da bilim kiliseye karşı gelişmiştir. Toplumda dine ve inanca karşı şüphe oluşmuş, dinin toplumsal hayatta yer bulamayacağı, dünyanın akıl ve bilim çağına girdiği ifade edilmiştir.²¹ İslam'da ise ilim dinin kamilen yaşanması ile gelişmiştir. Kuran-ı Kerim yüzlerce kere "akletmeyi, tefekkür etmeyi" tavsiye emreder. Maneviyatı yok sayan, Yaratıcı'yı gözardı eden, kazanmayı, çıkarı önceleyen sanayi ve bilgi toplumu aydınlatma düşüncesi ve anlayışı üzerine bina edilmiş, küreselleşmeye zemin hazırlamıştır.

Özgürlük, adalet, demokrasi, eşitlik söylemlerinin sahibi liberal kapitalizm gelişmelerin yanında küresel buhran, bunalım ve sorunların müsebbibi ve kaynağı olmuştur. Açlık, soykırım, savaş, göç, eşitsizlik, suç işleme oranları artmıştır. Ayrımcılık, ötekileştirme, damgalama, ırkçılık daha da ilerlemiştir. Emegin, kaynakların sömürüsü engellenememiştir. Hava, su ve toprak kirletilmiş, çevre tahrip edilmiştir. Dünyanın bazı yerleri yetim coğrafyasına dönüşmüştür. Çifte standart olağan bir hal olmuş, doğal kaynaklar, petrol ve enerji hatları ipotek altına girmiştir. Ülkelerin ilim, teknoloji, sanayi, tarım, eğitim gibi stratejik alanları sömürü ve baskı altındadır. Dünyanın kaynakları yağmalanmış, Batılı ülkelere hizmet eder hale getirilmiştir. Toplama kampları, sürgünler görmezden gelinmiştir. Bağımsızlık mücadelesi veren liderler bertaraf edilmiş, ülkeler cezanlandırılmıştır. Varoluşa, Yaratılışa uygun olan düzenin devamı temel toplumsal değerlerin korunması ve gelişmesi kaimdir.²² Zarurat-ı Hamse denilen, İslam'ın ve insanlığın hedefi olan inanç (din) can, akıl, mal, nesil (aile) bu süreçte tahrip edilmiştir. Aile parçalanmış, boşanma ve yalnız yaşama artmıştır. Cinsel eğilimler sapık yönelimlere çevrilmiştir. Eski ve yeni medya tekeli ile kutsal değerler, inançlar, yapılar yıpratılmıştır. Hedonizm zihinlere işlenerek, yaşam tarzı olmaktadır. Dini, milli, manevi kaygılar bertaraf edilmeye çalışılırken, özsüz, ilkesiz, ölçüsüz, ruhsuz, duygusuz, duyarsız, tek düze nesiller hedeflenmiştir.

Bir ülkede savaş çıktığı, ihtilal olduğu zaman insanlar göçe zorlanmakta, eğitim, iş ve varlıklı yaşama kaygısıyla kalileli gençler, beyinler, varlıklı insanlar gelişmiş ülkelere yerleşmektedirler. Batılı ülkelere göçmenler entegrasyona değil, asimile edilmeye çalışılmaktadır. Kentleşme, yoksulluk, ekosistemin tahribatı, ormanların yok edilmesi arda arda gelmiştir.²³

²¹ Hamdullah Arvas, "Üç Dünya Tasavvuru: Yergi-Dünyacılık, Sekülerizm Ve Dünyevî İslâm", *Bitlis İslamiyat Dergisi* 2/2 (Aralık 2020) 21.

²² Mahmud Esad Coşan, *İslam*. (İstanbul: Server Yayınları, 2012), 116.

²³ Beyaz, "Kapitalizmin Pandemi Sömürüsü Bağlamında Salgın Hastalıklara Bir Bakış", 183.

Dijital kanallar ile tahribat küresel sistemin en büyük operasyonudur. İnsanlar küresel sistemin hegemonyasına tabidirler. Bu sürecin aktörü küresel şirketler “insan” değil, onlar için insani değerler önde, önemli değildir. İnsanların değil, şirketlerin insanları vardır. Bağımlı, edilgen yöneticilerle insanlara düşünme alanı neredeyse bırakılmamıştır. “Biz düşünürüz, üretiriz, belirleriz, karar veririz. Sen yap, al, tüket, uygula, kullan, hareket et, ye, iç, haz al, şöyle/ böyle yap” şeklinde mekanik ve robotik bir düzen, mekanizma tesis edilmektedir. Dijital mecralarda yalnızlığı yaşayan bağımlılığa mahkum edilen, almaya, kazanmaya, tüketmeye odaklanmış, vermeye gönüllü olmayan bireysel, çıkarıcı, sorumluluk duyguları zayıf insan tipleri, topluluklar üretilmiştir. Dijital mecrada sosyal çevresi geniş, gerçekte sosyal, manevi desteği, bağları zayıf, ürkek, çekingen, özgür olduğuna inandırılmış, ancak köleleştirilmiş insanları şirketler yönetmektedir. Sistemin tabiat üzerinde kazanç amaçlı tahakküm ve sömürsü vardır. Çevre kirliliği, iklim değişikliği, küresel ısınma, vahşi kapitalizmin sonuçlarındandır. Teknoloji şirketlerin hakimiyetini genişletmiş, kökleştirmiştir.²⁴

Çin’in Devlet kapitalizmiyle yükselişe geçerek başarısı ve yayılmacılığı, pandemi sürecinde ulus devletlerin yeniden vaziyet alması gelecekte dünyada otoriterlik açısından yaşanabilecek değişiklikleri işaret etmektedir. Pandemi ile eşitsizlikler daha da derinlik kazanmıştır, neoliberal siyaset ve yapıların yürümeyeceği, başarılı olmadığı açıkça belirmiştir. Batı’lı yazarlarca demokrasiyi kurtarmak için neoliberalizmden kurtulmak gerektiği savunulmaktadır.²⁵

Aydınlanmadan küreselleşmeye uzanan dönemde Batılı kapitalist ülkeler içinde ilim, teknik, sanayi teknoloji, sağlık, eğitim, hukuk, yönetim alanlarında gelişmeler kaydedilmiştir. Diğer ülkeler, bu gelişmelerin malzemesi, lojistik merkezi, beyin, işgücü, hammadde kaynağı, ürün pazarı olarak sömürülmüş, kullanılmıştır. Küreselleşmenin ilham kaynağı ve aktörü neoliberalizm 2000’ li yıllardan sonra siyasi, ekonomik, sosyo-kültürel alanlarda otoriter bir döneme girmiştir. Özgürlük, demokrasi, hak ve adalet rafa kalkmıştır. Liberal kapitalizmin son sürümü olan dijital yapılar sömürü ve egemenliğin boyutlarını daha geniş ve derin hale getirmişlerdir. Küresel sistem bilgiyi, emeği, birikimleri dijital mejralar üzerinden neredeyse bedelsiz olarak almaktadır.

²⁴ Beyaz, “Kapitalizmin Pandemi Sömürsü Bağlamında Salgın Hastalıklara Bir Bakış”, 184.

²⁵ Uğur Eser, “Otoriterleşen Populizm Ya Da Yükselen Yeni Otoriterlik”, *İktisat Ve Toplum Dergisi* c/1 (Ekim 2020).

20 ve 21 nci yüzyılda yaşanan sorunlar genellikle siyasi ve ekonomik krizler olarak ele alınmış, değerlendirilmiştir. Oysa, Aydınlanmadan bu tarafa asıl büyük sorun sosyo-kültürel sahadadır. İnsanın öne çıkarılarak asli ve hakiki varlığından uzaklaştırıldığı, sömürüldüğü, maddeye kul, sermaye guruplarına köle kılındığı gözardı edilmiştir. Maalesef bu büyük problem gizlenmiş, ötelenmiştir. Dünyayı tarih boyunca sultanlar, krallar, liderler ve devletler idare etmiş, yönetimlerde insani vasıflar herşeye rağmen korunmuştur. Küreselleşme sürecinde şirketler egemen, başat roldedirler. Sermayedar, hissedar ve yöneticilerden oluşan şirketler kazanmak için her yolu caiz görmüşlerdir. En şerefli yaratık Halifetullah olan insan küresel sermayedarların ağılarına bağlanmıştır. Küresel sistemin ahlaki düzeni yoktur. Hukuki kuralları ise kendine göre şekillenmiştir. Korona süreci insanlığın son iki yüz yıldır yaşanan her türlü bunalım, buhran, sorun ve sömürünün kaynağında, merkezinde liberal kapitalizmin varlığının olduğunu açığa çıkarmıştır. Toplumların temel değerleri ve insanlığın ortak paydası olan, inanç, (din), can, akıl, mal ve nesil emniyeti ihlal edilmiştir. İnsanın varoluş sebeplerine, hikmetine, fitratına aykırı uygulamalarla yeryüzünün ve nesillerin dengesi bozulmuştur. Pandemi döneminde ise bunlar zirveye ulaşmıştır.

3-Varoluşun Keşfine Zorunlu Yolculuk

Yeryüzü, evren, insanlar, canlılar, cansızlar Yaratıcı tarafından yaratılmıştır. Yaratıcı'nın iradesi, kudreti, kuvveti, hakimiyeti vardır, mülk O'nun'dur, Malik olan O'dur. İnsan ise O'na aittir. İnsan çeşitli renklerden, kavimlerden farklı coğrafyalarda yaratılmıştır. Hz. Resulullah (S.A.V.) şöyle buyurmuştur: "Allah, Âdem'i yeryüzünün her tarafından aldığı bir miktar topraktan yarattı. Bu sebeple Âdemoğulları (renk ve tabiat yönünden) yeryüzü kadar (değişik şekillerde vücuda) geldiler. Onlardan kimi kıvı, kimi beyaz, kimi siyah, kimi de bunların karışımı (melez); kimi yumuşak, kimi sert, kimi kötü, kimi de iyi (huylu olarak dünyaya) geldi."²⁶ İnsanların parmak izleri bile farklıdır. İnsan yeryüzünde Allah (c.c.)'ın halifesidir, O'na karşı sorumludur, Yeryüzünde ahlaka dayalı sosyal düzeni kurmak insana verilmiş, bu görev Kuran'da "emanet" olarak ifade edilmiştir²⁷. İnsanlar ölümlüdür, ölümsüzlüğe güç ve çare yoktur. İnsana geçici bir zaman, ömür verilerek çeşitli görevler yüklenmiştir. Yeryüzü insanın hizmetine musahhar kılınmıştır. Kuran-ı Kerim'e göre yaratılışın, varoluşun sebebi, hikmeti

²⁶ Ebu Davud, *Hadislerle İslam Serlevha Hadisler*, (Ankara: Diyanet İşeri Başkanlığı Yayınları, 2021), "Sünnet", 4693.

²⁷ Öznur Özdoğan, "İnsan Doğası: Yaratılış Olarak İnsan", Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 78.

Allah(c.c.)'a iman, ibadet, yeryüzünün imarı ve ıslahı, insanlığın adil bir yönetime sahip kavuşmasıdır.²⁸ Yeryüzünden fesadı ve zulmü kaldırmak kulun görevidir. Bu hakikat gereğince yaratılan insan başkalarıyla birlikte yaşamaya, paylaşmaya, dayanışmaya, işbirliği yapmaya göre programlanmıştır. Bu görevleri yerine getirmediği zaman zulmun ve fesadın sorumluluğu altında kalır. Aydınlanma sürecine kadar doğanın parçası olarak kabul edilen insan, daha sonra tabiatın hakimi konumuna getirilmiştir. Modernizmle birlikte bu anlayış giderek doğaya her türlü müdahaleyi meşru sayan bir anlayışa yönelmiştir.²⁹ Akıl insanı diğer canlılardan ayıran, üstün kılan özelliştir. Akıl, akl-ı selim olduğu zaman kıymetlidir. Kötülükler, zulümler en akıllı insanlar tarafından üretilmekte, yayılmaktadır. İnsanoğlu aklı ile bağımsız, özgür kılınırken Yaratıcı'sını tanımayarak, O'na isyan ederek yeryüzünü ve insanlığı felaketlere sürüklemiştir. Üstelik bir tarafta büyük gelişme ve ilerlemelere rağmen bunu yapmıştır. Bu ikilemin sebebi ise Yaratıcı ile ilişki, bağ kurulmaması, inanç, düşünce ve yaşamın varoluş sebep ve hikmetlerine aykırı şekillenmesidir. Eşyanın tabiatına aykırı olanlar geri tepmiştir. Yaratılış ve varoluş gerçeğine aykırılıkların buhran, bunalım ve sorunların kaynağı olması tabiidir. Küresel sistem insanların akıl, düşünce, idrak melekelerini çeşitli yöntemlerle, yollarla bağlayarak, Yaratıcı'dan uzak tutarak, insanları ticari meta halinde şirketlerin çıkarı için kullanmıştır. Varoluş gerçeği insanı şerefli, tüm yaratılanları ise değerli kılmaktadır. Sevgi üzerine bina edilecek yaşam Yaratıcı'nın sevgisini kazanmaya sebeptir. Nitekim Tolstoy'a göre "Seven insan Tanrı'nın, Tanrı da onun içindedir, çünkü Tanrı sevgidir." İnsan, Tanrı'sız yaşayamayacağından sevgisiz de yaşayamaz.³⁰ Hayatın bir anlamı vardır, sevgi üzerinedir. Sevgi Yaratıcı'yı tanımakla kemale erer. Hayat almak değil vermek üzerine kıymetlidir. Verenler ebedi kazanacaklar, sadece alanlar kaybedecekler, sorumlu olacaklardır.

İnsanlar temel toplumsal değerlerini varoluşu keşf ederek koruyabilirler. Bu değerler iki dünya için gereklidir. Kadim inançlar da insanın varlığını yalnızca bu dünya ile sınırlı tutmamışlardır. Onlar ölümle hayatın akıp gittiği, ruhun varlığını devam ettirdiği kabul etmişlerdir.³¹ Dolayısıyla insan sorumlulukla yaratılmıştır. Gerçek özgürlük, selim akıl, Yaratıcı'nın istek ve arzularına göre, sadece O'n bağımlı olarak yaşamı tesis etmektir.

²⁸ Zekeriyâ Güler, "Tebliğ'in Mahiyeti Ve Sınırları", *Kutlu Doğum İslam'ın Güncel Sunumu 2003*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2006), 11.

²⁹ Nilgün Sofuoğlu Kılıç, "Covid-19 Küresel Salgınına Eko-Dini Tepkiler: Çevre Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 116.

³⁰ Kemal Sayar, "Tolstoy'un buhranı: İnsan neyle yaşar", *Serbestiyet* (Erişim 27 Ağustos 2021).

³¹ Kemal Sayar, "Tolstoy'un buhranı: İnsan neyle yaşar".

Sorumluluklar, yükümlülükler bu bağlamda anlam kazanır. İnsan her varlığın hakkını koruyup, gözetmek durumundadır. Küresel sistem dünyayı tek bir zaman dilimi olarak ele almıştır. İki dünya vardır, ebedi olan asıldır. O'nun kazanımı ise geçici olan dünyanın adil, hakça, insafı, paylaşımcı, katılımcı, sevgi ile geçirilmesidir. İslam hiç ölmeyecekmiş gibi dünyayı, yarın ölecekmiş gibi ahireti dikkate alarak sürekli ve ileriye bakarak ihsan üzere çalışmayı ilke edinmiştir. Dünya *öncelenmiş*, ; âhiret ise asıl olup, *önemli kılınmıştır*. Bu İlahi denge varoluşun hikmetini, esrarını göstermektedir. Bu dünyada yapılanın ahirette karşılığı vardır.³² Dolayısıyla sömürü olamaz, hakların ve özgürlüklerin sınırları aşılamaz. Kaynaklar adil paylaşılır, kullanılır, insanlar eşittir. İşte varoluşu keşfetmek, Yaratıcı'yı ve varlığı bilmek, yapılması gerekenleri anlamaktır. Mekke müşriklerinin taptıkları Lat Menat, Uzza putları otoriteyi, parayı ve gücü temsil ediyordu. Kuran-ı Kerim'de bu üç put zikredilir. O putlar yıkılmış olsa da, şekil ve konum değiştirerek "otorite", "güç", "para" insanları Yaratıcı'dan uzak tutmaya çalışmaktadır.

Sahabe-i Kiram bir çok yere İlahi mesajı taşımıştır. Sâsânîler'in meşhur İranlı komutanı Rüstem, gelen elçi Rib'î b. Âmir'e (r.a.) bir soru sorar. Verilen cevap varoluşun hikmet ve sebebini anlatan veciz, tarihi ve abşdevi bir sözdür: "Seni buraya getiren nedir?". Rib'î b.Amir (r.a.) şöyle cevaplar: "Allah bizi, dileyeni kula kulluktan kurtarıp Allah'a kulluğa yükseltmek için gönderdi..."³³ Aslolan varlıkların Yaratıcı tarafından insanlara emanet edilmesidir. Hakiki otorite, güç,izzet O'nundur. O'nun konumuna talip olanlar, varoluşa aykırı davranarak yeryüzünü bozguna uğratmışlar, zulüm saçmışlardır.

Varoluşun hikmetini anlamayan insanlar kula kulluktan, Yaratıcı'ya kul olmaya yönelmişlerdir. Bu hikmeti keşfedenler huzur, mutluluk ve esenlik içinde birlikte yaşayabilirler. İnsanlığa dayatılan her türlü sahte, aldatıcı, çeldirici düşünce ve sistemlerden uzaklaşmadıkça huzurun temini ve tesisi mümkün değildir. Varoluşu keşfetmek nesilleri kurtarıp, geleceği teminat altına alacağı gibi, hor kullanılmış, yıpratılmış hem çevreyi, tabiatı hem de zihniyeti mamur ederek, inşaa ve ihya edecektir.

4-Küresel Çağrı ve Sorumluluk

Korona virüs salgını toplumsal travmadan küresel travmaya dönüşmüş, insanları küresel üst kimlikte buluşturmuştur. İnsanlar sanal alemde birbirleriyle irtibat kurmuşlardır. Küresel iletişimde dijital mecraların etkisi

³² Arvas, "Üç Dünya Tasavvuru: Yergi-Dünyacılık, Sekülerizm Ve Dünyevi İslâm", 25.

³³ Hüseyin Akgün, "Sahâbe Coğrafyasının Oluşumu Ve Sonuçları", İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-Sahâbe Kimliği Ve Algısı-Tartışmalı İlmi Toplantı 27/28 (Nisan 2013), 28.

vardır. Dünyayı takip etme, izleme, düşünme değerlendirme fırsatları doğmuştur. Çağrılara, çözümlere açık küresel toplumun varlığı fark edilmiştir. Kaygı uyanmaya, silkinmeye sebeptir. Ölüm gerçeği, korkusu insan olmayı ve Yaratıcı'yı hatırlatmış, dayanışmayı uyandırmıştır. Bireysellikten kollektif düşünmeye ve davranmaya yönelişler gözlenmiştir. Yardım, etmek, iyilik yapmak, destek vermek gibi insani davranışlar erdemdir. İhtiyaç içinde olanlara, yaşlı ve hastalara yardım melekeleri harekete geçmiştir. Korona sonrası insanların dünyaya ilişkin inançları, insanlık için aidiyetleri, hayata yükleyecekleri anlam değişecek, ne olacağı, nasıl şekilleneceği ise zamanla görülecektir.³⁴

Tarihte salgınların sosyal, psikolojik, siyasi, kültürel, ekonomik etkileriyle göçler başlamış, iskan ve nüfus yapıları değişmiştir. Bu etkiler din, medeniyet, bilim, kültür ve sanat hayatına da yansımıştır. Dünya çok kültürlü, çoklu aidiyetleri barındıran bir yapıya sahiptir. Çok kültürlülük farklı yapıların, düşünce, din, anlayış ve kültürlerin bir arada yaşamasıdır.³⁵ İnsan güvende olmayı, beslenmeyi, neslini sürdürmeyi yaratılışı itibarıyla ister.³⁶ Bu bakımdan küreselleşme sürecinde çok kültürlü yapıları koruyarak yaratılışa uygun şekilde hayatı sürdürmek zorunlu ve gereklidir.

Dünya küresel sistemin emperyal ve hegemonyal baskısı altında bir tarafta gelişmiş, hayat standartları yüksek, refah içerisinde yaşayan, diğer taraftan toprakları, kaynakları, insanları, pazarları sömürülen toplumlar vardır. Bir yerin varlığı diğerinin yoksulluğu ile hayat bulmaktadır. Dünyanın yaşadığı sorunların, çıkar ve çatışmaların sebebi, sevginin, adaletin, vicdanın yitirilmesidir. Hem varlıklı, hem yoksul toplumlar sorunlar, kaygılar ve korkular içerisinde. Küresel ısınma, iklim değişikliği, ekolojik tahribat, biyolojik çeşitliliğin azalması, canlı türlerinin yok olması, salgın hastalıklar liberal kapitalizmin doğaya müdahalesinin sonucudur. Korona sürecinde yaşanan sorunlar, darlıklar, yokluklar, çaresizlikler sürekli büyümeyi, genişlemeyi, biriktirmeyi, üretmeyi, satmayı kazanmayı amaç edinen liberal kapitalizmin eseridir. Bu yapının insanlığa mutluluk getirmediği görülmüştür.

Zulüm, haksızlık ve istismar yaratılışın hikmetlerine, varoluşun sebeplerine aykırıdır. Yaratıcı'nın insana yüklediği görevler çerçevesinde yeryüzünün ıslahı ve imarı gerekmektedir. İnanç insanın temel

³⁴ Hilal Kaya - Elvan Kiremitçi Cangöz, "Koronavirüs Pandemisine Yönelik Psikolojik Bir Değerlendirme", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar Dergisi* 13/2 (2021), 241.

³⁵ Macid Yılmaz, *Sosyal ve Siyasi Strateji Olarak Birlikte Yaşamın Arka Planı Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü* (Konya: Timav, 2017), 229.

³⁶ Orhan Kılıç, "Tarihte Küresel Salgın Hastalıklar ve Toplum Hayatına Etkileri", *Küresel Salgının Anatomisi İnsan ve Toplumun Geleceği*, ed. Muzaffer Şeker vd. (Ankara: TÜBA, 2020) 14.

değerlerindendir. Yaratıcı insan fitratına kendini bilme yeteğini yerleştirmiştir.³⁷

Hız. Peygamber (S.A.V.) Hazretlerinin Veda Hutbesi'nde irad ettiğı evrensel çağrı, zamanımız için de geçerlidir, küresel bir çağrıdır. Bu çağrının müslümanlara yüklediğı sorumluluklar vardır. Nitekim Hız. Ebubekir (r.a.) başta olmak üzere Hulefa-yı Raşidi'nin tebliğ çalışmaları bu vazifeyi yerine getirmek üzere yapılmıştır. Tebliğ bir çağrıdır, davettir. Peygamberler ve hikmet verilen alimlerin tebliğ sıfatları vardır. Asr-ı saadet döneminde Hız. Peygamber (S.A.V.) zamanın sultan ve krallarına elçiler göndermiş, mektuplar yazmış, onları Yaratıcı'yı tanımaya, imana, İslam'a, varoluşun sebep ve hikmetlerine davet etmiştir. Sahabe-i Kiram, O'nun ahirete intikalinden hemen sonra güçlerinin yettiğı coğrafyaya ulaşmışlar, bu çağrıyı taşımışlar, tebliğ görevlerini yerine getirmeye uğraşmışlardır.³⁸ İslam'ın korunması ve gelişmesi, müslümanların canlılığı tebliğle kaim olmuştur. Tebliğin, çağrının terkedildiğı toplumlarda, bela, fitne, kargaşa yaygın hale gelmiştir. Sadece müslümanların değil, insanlığın mutluluğı, huzuru tebliğin en iyi şekilde yerine getirilmesi ile mümkündür. Tebliğin, çağrının, davetin nasıl yapılacağı önemlidir. Hız. Peygamber (S.A.V.) insanlara sabır, şefkat ve merhametle yaklaşmıştır, yılmamış ve asla tebliğı de terk etmemiştir.³⁹ Küresel çağrının dili ve yöntemi önemlidir. Farklı coğrafyalara, insanlara yönelik evrensel kapsayıcı, inandırıcı, güven verici söylemler geliştirilerek, uygun içerik ve araçlar kullanılmalıdır. "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle mücadele et."⁴⁰ Tebliğ için üç yöntem sayılmaktadır.

Tebliğin icrası huzura, esenliğe, kurtuluşa erişmenin yanında, insanlarla buluşmaya fırsat vermiş, imkan tanımıştır. Korona sürecinde uyanan tefekkür atmosferi tebliğ, çağrı ve davet için son derece uygun bir zemini oluşturmuştur. İletişim imkanları bu çağrının her kesime, coğrafyaya ve insana ulaşmasına imkan vermektedir. Çağrı, dünyanın her yerine yayılmış, farklı din, dil, ırk, sınıfı cins, kariyer, meslek sahibi insanlarla birlikte yaşayan müslümanlara çok geniş bir alanı açılmaktadır. Tebliğ, çağrı, davet her müslümanın yerine getirmesi gereken bir vazifedir. Tebliğin şartlarından birisi de temsil gücünü taşımaktır. Edeb, güzel ahlak, adalet,

³⁷ Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine", Kader Kelam Araştırmaları Dergisi 14/2 (Eylül 2016), 323.

³⁸ Cafer Açar, "Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planına Dair Bazı Mülâhazaları", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 6/3 (2017), 2046.

³⁹ Abdulkadir Karakuş, "Hız. Peygamber'in Tebliğ Dili ve Bunun Kur'ânî Temelleri", Tefsir Araştırmaları Dergisi 4/2 (2020), 270.

⁴⁰ Kur'ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nahl 16/125.

insaf, merhamet, sevgi ile yüklenmiş müminler gerçek bir tebliğ elçisi olacaklardır. İnsanlık Yaratıcı'sına her zaman muhtaçtır. Ancak bu ihtiyacın zirvede olduğu bir süreç yaşanmaktadır. Dünyanın her yerinde yaşanan sorunlardan birlikte çıkış için Yaratıcı'nın iradesine tabi olmak gerekir. Küresel çağrı zorunluluk olmakla birlikte, sorumluluktur. Bu sorumluluğu elinden geldiğince yerine getiren sahabenin ulaştığı topraklarda güçlü ve gelişmiş İslam Devletleri kurulmuş, müslüman toplumlar inşa edilmiş, asırlarca yaşamışlardır. Gelişen İslam Medeniyeti yeryüzüne ve insanlığa huzur, barış getirmiş, iyilikler sunmuştur.⁴¹ Küçük ama vasıflı toplulukların, hak ve hakikatle üstlendikleri tebliğlerin neticesinde Endülüs'tan Endonezya'ya, Türkistan'dan Hindistan'a, Asya'dan Afrika ve Avrupa'ya yayılan müslümanlar birlikte huzurla, adaletle yaşamın öncüsü olmuşlar, mesajları kabul görmüştür.⁴² Yeni bir medeniyetin inşası insanlığın elbirliği ve işbirliği, inananların tebliğ vazifelerini yapmaları, varoluş hakikatinde buluşmakla mümkündür.

Küresel çağrı, davet hem insani, hem İslami kutsal bir görevdir. Materyalizm, sekülerizm, kapitalizm adeta putlaşmıştır, insanlığa zarar vermektedir. Tarihin muhtelif buhran dönemlerinde Peygamberlerin yaptığı çağrılar ve mücadelelerle yanlış mecralarda, felaketlere yönelen toplumlar huzura kavuşmuş, felaha ulaşmıştır. İnsanlığı yanlış yerlere çeken tehlikeli akımlar tarihte olduğu gibi hikmet ehli alimler, sıddıklar, gönül ustaları tarafından bertaraf edilecektir.⁴³ Hz.Peygamber (S.A.V.) “Birbirlerinize merhametli davranmadıkça iman etmiş olamazsınız.” dediğinde sahabe: “Ey Allah'ın Resûlü! Biz, her zaman birbirimize merhametli davranmaktayız.” deyince “Benim demek istediğim, yalnız sizin kendi aranızda merhametli olmanız değil; demek istediğim, “rahmet-i âmmedir” yani sizlerin Allah'ın bütün yaratıklarına karşı merhametli olmanızdır.” buyurdular. Hz. Peygamberimiz (s.a.v.), din, dil, ırk, renk, sınıf, yaş ve cinsiyet farkı gözetmekmeden, ötekileştirmeden bütün insanları değer veren, kuşatan bir tutumu, davranışı, yaklaşımı ortaya koymakta, müminlere de “Zalim de olsa (zulmünü engelleyerek) mazlum da olsa (mağduriyetini gidererek) ona yardım et.” buyurmaktadır.⁴⁴ Dolayısıyla çağrının mantığı, dili, ölçüsü sevgi ve merhamete dayanmalıdır.

⁴¹ Kasım Şulul, “Horasan ve Mâverâünnehir’le Münasebeti Bulunan Sahabîler”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 142.

⁴² Mehmet Özdemir, “Gayr-ı Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs’deki Uygulamaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992), 210.

⁴³ Mustafa Kara, “Tasavvuf: Gönül ve Ahlak Eğitimi”, *Divân-I Hikmet Sohbetleri*, ed. Z. Güngör (Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2018), 75.

⁴⁴ Abdullah Yıldız, “Hz. Peygamber’in Örneğinde Af ve İnsan Kardeşliği”, *Hadis Ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 66.

Çağrı amacıyla Hz.Peygamber (S.A.V.) ve Dört Halife döneminde yapılan savaşların amacı insanları öldürmek olmayıp, huzura kavuşturmak, diğer semavi dinlerde de olduğu gibi evrensel doğruların hakim kılınmasını sağlamak içindir.⁴⁵ Fitrat, inanç, adalet ve tearuf (tanışma, bilişme) Kuran-ı Kerim’de geçen kurallardır. Bu ilkeler çerçevesinde insanların kutsallarına hakaret etmeksizin küresel çağrı yapılmalıdır.⁴⁶

Çağımız insanı varoluşun keşfine davet edilerek gerçek mutluluk ve esenliğin yolu açılması iki açıdan zorunlu bir hal almıştır. Birincisi bunalım, buhran ve sorunlar her toplum ve ülkede artmış, çoğalmıştır. İkincisi ise iyiliği emretmek, kötülüğü nehyetmek, zulmü ve fesadı ortadan kaldırmak, yeryüzünü imar ve ıslah etmek Halifetullah olan insana Kuran’da yüklenen kutsal bir görevdir.⁴⁷ Yaşam ve ömür için “Nereden ve niçin geldim, neyi, nasıl yapacağım, ne zaman ve nasıl gideceğim,” sorularına insanlar hazır olmalı ve cevap vermelidir. Hayat ve dünya bu anlayışa göre düzenlenmelidir.

Kuran-ı Kerim’de insanın halife oluşu, yeryüzünü imar ve ıslah görevleri şu ayetlerde işaret edilmiştir:

“Hani rabbın meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökcek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah “Şüphesiz yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu.”⁴⁸

“Semûd kavmine de kardeşleri Sâlih’i gönderdik. Dedi ki: “Ey kavmim! Allah’a kulluk edin; sizin O’ndan başka tanrınız yoktur. O sizi yerden var etti ve size orayı mâmur hale getirme görevi verdi. O halde O’ndan mağfiret isteyin; sonra O’na tövbe edin. Şüphesiz rabbim yakındır, duaları kabul eder.”⁴⁹

Yine Kuran-ı Kerim’ de yeryüzünde düzeni bozanlar, fesad çıkaranlar, nesilleri ve ürünleri tahrip edenlere de işaret edilmiştir.

“Hâkimiyeti ele aldığı anda ise ülkede bozgunculuk çıkarıp ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır. Allah bozgunculuğu sevmez.”⁵⁰

⁴⁵ Mehmet Azimli, “Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, İstem 3/6 (2005), 178.

⁴⁶ Faruk Ermemiş, “Kur’an-ı Kerim’in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed’in Uygulamaları”, Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/1 (2018), 25.

⁴⁷ Mehmet Görmez, “Dünyayı İmar Etmek”, Diyanet Aylık Dergi 247 (Temmuz 2011).

⁴⁸ el-Bakara 2/30.

⁴⁹ El-Hud 11/61

⁵⁰ el-Bakara 2/205.

“İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah -dönüş yapsınlar diye- işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor.”⁵¹

Kamil işler kamil insanlarla olur. Varoluşun keşfine küresel çağrı mesajları, görev ve sorumlulukları idrak eden kamil insanlar tarafından yapılmalıdır. Kaliteli insanların toplanması ile ancak başarıya ulaşmak mümkündür.⁵²

SONUÇ:

Küreselleşme döneminde bir çok gelişme, ilerleme sağlanmasına rağmen, huzur, barış, eşitlik, adalet ihlal edilmiştir. Maddi, çıkarıcı, hukuku ve ahlaki kuralları olmayan sorumsuz bir düzen kurulmuştur. Sömürü, zulüm küresel hale gelmiştir. Çevre ve doğa maddi çıkarılara, kazançlara feda edilmiştir. Nesiller boşluğa itilmiştir. Ayrımcı, dışlayıcı, ötekileştirici siyaset ve uygulamalar yayılmıştır. Temel toplumsal değerler yıpratılmıştır. Yeryüzünün varlıkları, kaynakları tüketilmekte, israf edilmekte, insanlar bir meta olarak görülerek değersiz kılınmaktadır. Akıl, bilim, bilgi küresel şirketlerin maddi amaçlarına hizmet eder hale gelmiştir. İnsanlık kaygı, korku, güvensizlik içerisine düşmüştür.

Gelişmeler yaratılışın hakikatine, hikmetine, sebeplerine varoluş gerçeğine aykırıdır. İnsanlığın varoluşu zamana, mekana bağlıdır. Zaman, mekan olmazsa yabancılaşma meydana gelmektedir.⁵³ Zaman ve ömür sorumluluk içermektedir. Varoluşun idrakinde sorun yaşayan insanlar sanal mecraların sundukları meçhul, hayalperest, maceraperest bir haz dünyasının egemenliği altındadır.

Korona sürecinde günyüzüne çıkan gerçekler kapsamlı kültür ve medeniyet muhasebesini zorunlu kılmaktadır.⁵⁴ Yeryüzü Yaratıcı'nın insanlığa emanetidir, insanın kullanımına hasredilmiştir. İnsanın tasarruf hakkı ise sınırlıdır, yeryüzü insanın mülkü değildir. Yeryüzü sömürüden uzak, adil ve kamil kullanılarak gelecek nesillere aktarılmalıdır. İnsan varoluş gerçeğine uygun düşünür, davranırsa şerefli kul, kamil insan olur. Ağlardan ve zincirlerden kurtularak Yaratıcı'ya teslim olan insan kendisini, ömrünü ve dünyayı mamur edecektir. Bu şekilde insanların ittifak edecekleri ilkeler için Hz. Peygamber (S.A.V.) Hazretlerinin iki yerde beyanı

⁵¹ el-Rum 30/41.

⁵² Mahmud Esad Coşan, 21. Yüzyılda Asıl Mesele. (İstanbul: Server Yayınları, 2018), 193.

⁵³ Erdal Dağtaş – Ozan Yıldırım. “İnternet ve Sosyal Ağlar Dolayımı Gündelik Yaşam Pratikleri: Anadolu Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Mikro Alan Araştırması” CIU Cyprus International University Folklor/Edebiyat, (21) 83/ (2015/3) 152.

⁵⁴ Özel, “Pandemi Sonrası Dünyada Kapitalist Medeniyetin Eleştirel Muhasebesi”, 13.

ve fiilleri önmeli örneklerdir. Küresel sistemin kurduğu düzenle O'nun yaklaşımları arasında anlam ve değer farkları açıkça görülmektedir.

Hız. Peygamber (S.A.V.)'in Risalet öncesi Hılful-Fudul (Erdemliler İttifakı) ile ortaya koyduğu irade, davranış ve Veda Hutbesi'nde verdiği mesajlar bütün insanlık için geçerli, ortak bir zeminde buluşma noktaları,ölçüleridir. Veda hutbesinde "Ey İnsanlar" çağrısıyla haklar ve ödevler tanımlanmış, zulüm yasaklanmıştır.⁵⁵ Hayata, zamana anlam yüklenmiş, insanlığa değer ve şeref bahsedilmiştir. Zulüm ve bozgunculuğa dikkat çekilmiştir. Hız. Muhammed (s.a.v.) Hılful-Fudul anlaşmasına katılmıştı. Anlaşmadaki önemli maddelerden birisi her nereden gelirse gelsin savaştaki taraflarca elbirliği yapılarak zulmün önlenmesi, mazlumlara ve zayıflara yardım edilmesi, zalimlerin Mekke'ye yerleşmelerine müsaade edilmemesi şeklindeydi. Peygamber olduktan sonra Allah'ın Elçisi bu anlaşmadan bahsetmiş ve şöyle buyurmuştur: "Bu gün de böyle bir sözleşmeyi kabule davet olunsam, onu hiç tereddüt etmeden kabul ederim." demiştir. Hız. Peygamber'in, henüz 20 yaşlarında iken katıldığı Hılful-Fudul anlaşması hakkında: "Bu anlaşmayı kırmızı deve sürülerine sahip olma karşılığı bile olsa bozmam. Ben bu anlaşmaya İslamiyet döneminde de çağırılısam katılırım" demiştir.⁵⁶

İslam Medeniyeti, Hız. Peygamber (S.A.V.) den başlayarak güven, insaf, hak, adalet, merhamet ve sevgi ile kendisini ispat etmiştir. Küresel sistem ise korona virüs döneminde de açığa çıktığı üzere bu noktada oldukça uzaktadır

Dünya bir kırılmanın eşiğindedir. İnsan, yeryüzü, çevre ve yaşam varoluşa uygun şekillendiğinde hayat anlam kazanacaktır. Yaratıcı'yı severek, itaat ederek zulüm ve bozgunculuğun olmadığı, çevrenin imha ve tahrip edilmediği, yeryüzünün imar ve ıslahının gerçekleştiği, insaf, hak ve adalet zemininde ahlaki düzenin sağlandığı bir dünya kurulmalıdır. Bu dünyanın mamur olması, diğer dünyanın sorumluluğu altındadır. İnsan iyiliğe meyyaldir. Yaratıcı insan fitratını iyiliğe eğilimli yaratmıştır.⁵⁷ Küresel bir çağrı ile varoluşun keşfi en uygun dille sunulduğunda, tebliğ edildiğinde insanlar hakikate ulaşacak, fitrata uygun olarak iyilik tasarlayacak, üretecek, uygulayacaktır.

⁵⁵ Bünyamin Erul, "Vedâ Hutbesi", TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 17 Haziran 2021).

⁵⁶ Yıldız, "Hız. Peygamber'in Örneğinde Af Ve İnsan Kardeşliği", 60.

⁵⁷ Düzgün, "İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine", 323.

Çağdaş müslüman elçiler, zamanın imkanlarını, tekniklerini, iletişim dilini kullanarak yeryüzünün her noktasına ulaşma imkanına sahiptirler. Korona dönemi insanlara çok yönlü düşünme fırsatı vermiştir. Bu fırsat değerlendirildiğinde Kuran'ın yüklediği görevler yerine getirilmiş, emanete sahip çıkmış, Hz. Peygamber (S.A.V.)'e ittiba ile mesajlarına riayet edilmiş olunacaktır. Varoluşun keşfiyle, insanların Yaratıcı'yı tanınması, sevmesi, iradesine teslim olması, O'nun sevdiklerini yerine getirmesi mümkün olacaktır. İşte bu dönemde küresel çağrının yapılması acil ihtiyaç olup, aynı zamanda insani, İslami görev ve sorumluluktur.

KAYNAKÇA

Açar, Cafer. "Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planına Dair Bazı Mülahazaları". İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 6/3 (2017), 2038-2057.

Akgün, Hüseyin. "Sahâbe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları". İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-Sahâbe Kimliği Ve Algısı – Tartışmalı İlmi Toplantı 27/28 (Nisan 2013), 1-28.

Arvas, Hamdullah. "Üç Dünya Tasavvuru: Yergi-Dünyacılık, Sekülerizm Ve Dünyevî İslâm". Bitlis İslamiyat Dergisi 2/2 (Aralık 2020) 14-27.

Aşkın, Rüstem vd. "Covid-19 Pandemisi: Psikolojik Etkileri ve Terapötik Müdahaleler". 19.Cilt. İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.

Azimli, Mehmet. Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler". İstem 3/6 (2005), 177 – 193.

Baykan, Erdal. "Dine Eleştirel Yaklaşımlar: Aydınlanma ve Din", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi C/2 (2001), 302-316.

Beyaz, Zela. "Kapitalizmin Pandemi Sömürüsü Bağlamında Salgın Hastalıklara Bir Bakış". Çalışma Ve Toplum Dergisi c/1 (2021), 181-203.

Bozkurt, Veysel. "Küreselleşme: Kavram, Gelişim ve Yaklaşımlar". Küreselleşmenin İnsani Yüzü. ed. Veysel Bozkurt. 119-136. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Coşan, Mahmud Esad. 21. Yüzyılda Asıl Mesele. İstanbul: Server Yayınları, 2018.

Coşan, Mahmud Esad. İslam. İstanbul: Server Yayınları, 2012.

Dağtaş, Erdal – Yıldırım, Ozan. "İnternet ve Sosyal Ağlar Dolayımı Gündelik Yaşam Pratikleri: Anadolu Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Mikro Alan Araştırması" CIU Cyprus International University Folklor/Edebiyat, (21) 83/ (2015/3) 149-176.

Dündar, Necip. "Küresel Salgınların Makroekonomik Etkileri Üzerine Bir Araştırma". Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi 7/52 (10 Nisan 2020), 837-852.

Düzgün, Şaban Ali. "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine". Kader Kelam Araştırmaları Dergisi 14/2 (Eylül 2016), 322-342.

Ebu Davud. Hadislerle İslam Serlevha Hadisler. Ankara: Diyanet İşeri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Erul, Bünyamin. "Vedâ Hutbesi". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 17 Haziran 2021. <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Veda-Hutbesi>

Ermemiş, Faruk. "Kur'an-ı Kerim'in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed'in Uygulamaları". Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/1 (2018), 20-35.

Eser, Uğur. "Otoriterleşen Populizm Ya Da Yükselen Yeni Otoriterlik". İktisat Ve Toplum Dergisi c/1 (Ekim 2020).

Görmez, Mehmet. "Dünyayı İmar Etmek". Diyanet Aylık Dergi 247 (Temmuz 2011).

Güler, Zekeriya. "Tebliğ'in Mahiyeti ve Sınırları". Kutlu Doğum İslam'ın Güncel Sunumu 2003, c/10-16. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2006.

Güngör, Fatma. "Covid-19'un Toplumsal Kurumlara Etkisi.". Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (2020), 393-428.

İmıldini, Muhittin. "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihanı: Post-Pandemik Dönem Ve Din". Araştırmalar Dergisi 23/ 57 (2020), 65 – 94.

Kalgı, Mehmet Emin. Koronavirüs Salgını ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri. DEÜİFD LIII (2021), 111-132.

Kara, Mustafa. "Tasavvuf: Gönül Ve Ahlak Eğitimi". Dîvân-ı Hikmet Sohbetleri. ed. Z. Güngör. 67/78. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2018.

Karaca, Nuray vd. "Covid-19 Salgınının Türkiye'de Aile İçerisinde Yol Açtığı Toplumsal Etkiler.". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 24/4 (2020), 1811-1831.

Karakaş, Mehmet. "Covid-19 Salgınının Çok Boyutlu Sosyolojisi Ve Yeni Normal Meselesi". İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi 40/1 (Haziran 2020) 541-573.

Karakuş, Abdulkadir. "Hz. Peygamber'in Tebliğ Dili Ve Bunun Kur'ânî Temelleri". Tefsir Araştırmaları Dergisi 4/2 (2020), 267-283.

Kaya, Hilal - Kiremitçi Cangöz, Elvan. "Koronavirüs Pandemisine Yönelik Psikolojik Bir Değerlendirme". Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar Dergisi 13/2 (2021), 232-246.

Kılıç, Muharrem. "Pandemi Dönemi İnsan Hakları Siyaseti: Hak Ve Özgürlükler Düzeninin Kırılma Noktası". Adalet Dergisi c/1 (2020), 17-55.

Kılıç, Orhan. "Tarihte Küresel Salgın Hastalıklar ve Toplum Hayatına Etkileri", Küresel Salgının Anatomisi İnsan ve Toplumun Geleceği, ed. Muzaffer Şeker vd. 13-55. Ankara: TÜBA, 2020.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Özdemir, Mehmet. "Gayr-ı Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülü's'deki Uygulamaları". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 33 (1992), 203-238.

Özdoğan, Öznur. "İnsan Doğası: Yaratılış Olarak İnsan". Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Özel, Mustafa. "Pandemi Sonrası Dünyada Kapitalist Medeniyetin Eleştirel Muhasebesi". Çocuk Ve Medeniyet Dergisi 5/9 (2020).

Paksoy, H. Mustafa. "Covid-19 Pandemisi İle Oluşan Korku ve Davranışlara İncanın Etkisi Üzerine Bir Araştırma: Türkiye Örneği ". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 10/2 (2020), 135-155.

Samancı, Mustafa. "Küresel Bir Salgın: Covid-19". Samsun Sağlık Bilimleri Dergisi 5/1 (2020), 6-11.

Sayar, Kemal. "Tolstoy'un Buhranı: İnsan neyle yaşar". Serbestiyet. Erişim 27 Ağustos 2021. <https://serbestiyet.com/featured/tosloyun-buhrani-insan-neyle-yasar-59185/>

Sönmez, Mustafa. "Peygamberlerin 'Tebliğ Sıfatı' ve Bu Sıfatın Arka Planını Oluşturmada Diğer Sıfatların Rolü". Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi 10/35 (2011), 277-298.

Sofuoğlu Kılıç, Nilgün. "Covid-19 Küresel Salgınına Eko-Dini Tepkiler: Çevre Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme". Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 3/1 (Haziran 2020), 116-127.

Şulul, Kasım. "Horasan ve Mâverâünnehir'le Münasebeti Bulunan Sahabîler". Siyer Araştırmaları Dergisi 8 (2020), 139-168.

Yeşilyurt, Yaşar. "Covid 19 Pandemisi Ve Ulus Devletler: Küreselleşmenin Sonu Mu?". International Journal Of Human Studies Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi 3/6 (13 Ekim 2020).

Yıldırım, Sait. "Salgınların Sosyal-Psikolojik Görünümü: Covid-19 (Koronavirüs) Pandemi Örneği". Turkish Studies Dergisi 15/4 (2020), 1331-1351.

Yıldız, Abdullah. "Hz. Peygamber'in Örneğinde Af Ve İnsan Kardeşliği". Hadis Ve Siyer Araştırmaları Dergisi 2/1 (2016), 53-73.

Yılmaz, Macid. Sosyal ve Siyasi Strateji Olarak Birlikte Yaşamının Arka Planı Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü. Konya: Timav, 2017.

***QURANIC TEACHERS' EXPERIENCE OF INTEGRATION WITH
PUBLIC EDUCATION IN NORTH WEST, NIGERIA: A NOTE ON
METHODOLOGY AND SOURCES***

Dr. Nasir M. Baba

Usmanu Danfodiyo University, Faculty of Education & Extension
Services

nasir.baba@udusok.edu.ng

Nura Bawa

Usmanu Danfodiyo University, Faculty of Education & Extension
Services

Isah Bala Homawa

Federal College of Education (Tech), School of Languages, Department
of Arabic

***KURAN EĞİTMENLERİNİN KUZAY NİJERYA'DA HALK EĞİTİMİNE
ENTEGRASYON DENEYİMİ: METODOLOJİ VE KAYNAKLAR ÜZERİNE
BİR İNCELEME***

ÖZET

Bu çalışma, Kuzey Batı Nijerya'da üç eyaletteki Kuran Okulları Öğretmenlerinin, halk eğitiminin süreç ve içeriklerinin, Kur'an okuma ve ezberleme dayalı minimalist müfredatlarına entegre edilmesi süreci ile ilgili yapılan ön çalışmaların sonuçlarını sunmaktadır. Kur'an kurslarını ve onların resmîyetinde okulu bırakmış olarak görünen öğrencilerini hedef alan bu tür girişimler Kuzey Nijerya'da uzun bir geçmişe sahip olmakla birlikte, İslam'daki modernleşme eğilimlerini destekleyen ve ona karşı olan gruplar arasındaki, meşru bilgiyi tanımlama ve yayma otoritesi üzerinde kontrol sahibi olmak için ölümcül mücadelelerin var olduğunu ima eden entegre müfredatı destekleyen pedagojik, epistemolojik ve örgütsel varsayımlar da mevcuttur. Bu sebeple çalışmamız, entegre müfredat üzerine Kuran kursları bağlamında yapılacak bir incelemenin, günlük müfredatlardaki ideolojik ve doktrinel unsurların/imaların ortaya çıkarılmasında ve bunların bilginin kontrolü üzerine gerçekleşen çekişmelerde nasıl bir rol oynadığını belirlemekte yararlı olacağını savunmaktadır. Bu çekişmelerin birden fazla yönü olmakla birlikte çalışmamızda, iç işleri (İslami eğitim sağlayan farklı mezheplerin

doktrinel farklılıkları ile ilgili) ve devletle ilgili olan ve kuran kurslarını sivil eğitim merkezleri olarak lanse eden yönü ele alınmıştır.

Çalışma, sona yaklaşmakta olan bir ön çalışma aşamasını içermektedir. Bu ön çalışmanın, birinci olarak üç eyalette (Katsina, Sokoto&Zamfara) uygulanan entegre Kur'an müfredatlarının ve ikinci olarak bu eyaletlerde İslami eğitimin maddi destekçisi olan sivil kuruluşlarının profillerini oluşturmak şeklinde iki araştırma amacı bulunmaktadır. İki amaçta, politika belgeleri üzerine gerçekleştirilen içerik analizi yöntemi ve müfredatların uygulanmasında rol alan sorumlu devlet kurumlarına yapılan doğrulama ziyaretleri aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın ilk amacı ile ulaşılmak istenen, diğer şeylerin yanında, Uygulana müfredatı tanımlama; varsayımlarını, kimi ve neyi hedeflediklerini, müfredat materyallerini ve süreçlerini tanımlamaktır. İkinci amaç ise, İslami eğitimin sağlanmasında devlet dışında rol alan gerçek veya tüzel kişiliklerin yelpazesini, bunların eyaletlerdeki yayılımlarını, kabul ettikleri ya da kaçındıkları entegre müfredatları, sahip oldukları okulları ve etkileri ve sosyal güç temellerini ortaya koymayı hedeflemiştir. Ön çalışma aşamasının genel amacı ise bu çalışmayı bu üç eyaletteki mevcut duruma oturtmak, müfredat materyallerini çalışmak ve analiz etmek suretiyle daha oturmuş bir örnek çerçeveci oluşturmaktır. Ancak bunun da ötesinde, entegre müfredatın sahipliği, sponsorluğu, sosyal mobilize stratejileri ve bu müfredatların uygulanmasından sorumlu devlet organı ile ilgili ilginç örüntüler de ortaya çıkmıştır.

Introduction

The integrated curriculum approach has since evolved as the default point of contact between formal education and different strands of Islamic education especially Qur'anic schools that are implicated in the lingering problem of out-of-school children in Northern Nigeria. The harmonised integrated Qur'anic curriculum and several of its adaptations designed and implemented by the state and development partners are meant to increase access of Quranic students (Almajirai) to basic education. As recent as 2017, the integrated curriculum approach has been endorsed by the Federal Government's World-Bank sponsored programme of Better Education Service Delivery for All (BESDA) as an option of ensuring that children who attend Qur'anic schools acquire the non-formal equivalent of formal basic education. Looked at from the official perspectives, the integrated approach is simple and benign for it means infusing the core basic education subjects into the curricula of Qur'anic schools.

In reality, the integrated curriculum approach in Islamic education is highly contested. Historically, it owes much of its origins and innovative push to reform-minded Muslims bent on modernising Islamic education, wresting its control, and differentiating it from pre-existing traditions of Islamic scholarship. Islamic reform activities in education are motivated by the desire to transform pre-existing knowledge practices while simultaneously responding to perceived deficiencies in the quality of public education and the desire by contemporary Muslims for a sound religious education for their children. The result of this modernising endeavour was the Islamiya school tradition. This innovation has succeeded in carving a niche for itself as a credible pathway for believers to become 'modern' through religious practice, formal education and increased access to socio-economic opportunities that were hitherto restricted or out of their reach.

While embraced by reform elements within the Islamic education sub-sector in Northern Nigeria, integration has not significantly brought Quranic schools to the side of basic education nor has it led to any significant reduction in the number of children that formal schools typically exclude. As of 2013, Nigeria had the highest number of primary-age children out of school (8.7 million) globally. Between 2010 and 2013, the number of basic education school-age children had grown by 3.3 million to a record high of 13.2 million (World Bank, 2017). Because the overwhelming majority of children out-of-school are in Northern Nigeria (especially in the Northwest and Northeast), the predominant view (also expressed in official circles) that implicates Quranic schools, their teachers (Malamai) and learners (Almajirai) in the low basic education participation rates in the North are hard to refute.

This presumed association between Qur'anic schooling and low participation of children in basic education is the main reason why those schools are targeted by several attempts at integration. While several Qur'anic schools have evolved as hybrid schools that offer variegated curricula customised to local demands, the integrated approach serves a function that is often unacknowledged by researchers on this subject. Integration is serving as a new frontier for the continuation of the age-old struggles within Islam for control over knowledge production and dissemination between different claimants of religious authenticity and orthodoxy.

In this new sphere, it is not uncommon for new or reformist religious elites to condemn the epistemologies and pedagogical practices of Qur'anic schools and their Malamai as local religious practices and cultural accretions

that blur the lines between legitimate and illegitimate knowledge transmission. Expect also to hear within this contested sphere normative counter-reformatory discourses and praxis as pre-existing interests and traditions defy the attacks. Note that while these disputations derive from or are grounded in theological terms, knowledge is at the centre of this tension. Meaning that schools and their curricula (what is taught, how it is taught, to whom and by whom) are concrete battlefields where competing ways of knowing are fought over (Berkey, 1995).

Hence, integration reflects doctrinal schisms that often manifest surreptitiously at the level of classroom and pedagogy but are frequently overlooked in studying the relationship between Quranic schools and basic education. This study, therefore, argues that an investigation into the integrated curriculum within the context of Quranic schools must discern the ideological and doctrinal undertones (and implications) implicit in everyday curriculum realities and determine their place within the larger framework of the struggle for knowledge control. The trajectories of this struggle are multiple but this study focuses on those that are internal (doctrinal differences between different strands of Islamic education providers) and those involving them as non-state education providers and the state.

Conceptual Framework: Curriculum Analysis

Curriculum analysis involves unpacking the curriculum into its parts (e.g. learning, teaching, knowledge, society, & resources), determining how the parts fit together structurally (say in terms of focus & coherence), checking its underlying beliefs and assumptions, and seeking justification for the choices and assumptions that it makes (Jansen & Reddy, 1994). Curriculum analysis also examines the implications of the beliefs, ideas, and assumptions to which the developers of the curriculum were committed to the quality of the educational experience (Posner, 2004). Undertaking this sort of analysis becomes necessary for students of the curriculum for unless they unmask the assumptions from which curriculum proposals emerge, they cannot obtain a clear understanding of the quality of those proposals (Thompson, 1975).

Undertaking a curriculum analysis requires a framework. However, developing an analysis framework must contend with the reality of curriculum decisions that earlier conceptions of the concept tended to ignore. Curriculum decisions are not exclusively technical or value-free, they are not only concerned with the 'how' of the curriculum. They always inevitably involve questions of what to do, why to do it, who should do it,

and to whom. Because answers to these questions involve making choices among several (sometimes competing) alternatives, they imply value assumptions that are seldom explicitly stated. Meaning that a curriculum analysis framework must delve into the murky questions of ideology and politics such as determining whether the curriculum has a hidden agenda, whose interests it serves, whose knowledge it conveys (Posner, 2004), and to what purpose.

The curriculum analysis framework adopted for this study is based on Jansen and Reddy (1994) and Posner (2004). In their framework, Jansen and Reddy listed three questions that curriculum analysis should address: What is the impact of the curriculum? Does the curriculum satisfy acceptable design principles? Is the curriculum policy relevant? These questions imply three types of curriculum analysis: impact, policy, and design analyses.

Impact analysis is an activity carried out at the external micro-level and "involves determining the extent to which one set of directed human activities (X) affected the state of some objects or phenomenon(Y) and determining why they turned out to be this way" (Jansen & Reddy, 1994, p.8). It involves appraising the curriculum in terms of its external impacts. Policy analysis happens when a curriculum is analysed in terms of its relevance or relationship to a broader set of social or educational policies. The curriculum will be assessed in terms of its objectives, how its standards compare with other accredited programmes, and whether it prepares its students for a higher level of training in formal or non-formal education.

It is the third type of curriculum analysis, design analysis, that is relevant to this research. This analysis involves appraising the curriculum in terms of some standard or agreed-on design principles. There is no commonly agreed set of design principles for assessing a curriculum because each set of principles offer a particular perspective on the design of a curriculum. Design analysis involves two sets of activities. The first is determining the purpose of the curriculum which involves trying to understand the historical context of the curriculum (the story behind the curriculum). Typically, it will be interested in finding answers to these questions (Jansen & Reddy, 1994, p.12):

1. Who designed the curriculum (including their names and roles)?
2. What are the guiding principles and values of the curriculum?
3. What set of conditions does the curriculum seek to address?

4. What social, political, economic or cultural situation does it seek to respond to?

The second design analysis activity is measuring the curriculum against agreed-upon principles. It is at this stage that the research turns to Posner (2004) for his framework for unpacking the curriculum that proposes a 4-step process. This include (i) curriculum documentation and origins; (ii) curriculum proper; (iii) curriculum in use; and (iv) curriculum critique. In the adapted framework used for this study, the second step is eliminated because a description of the curriculum proper sought in the step would have been achieved in step (i) as expanded.

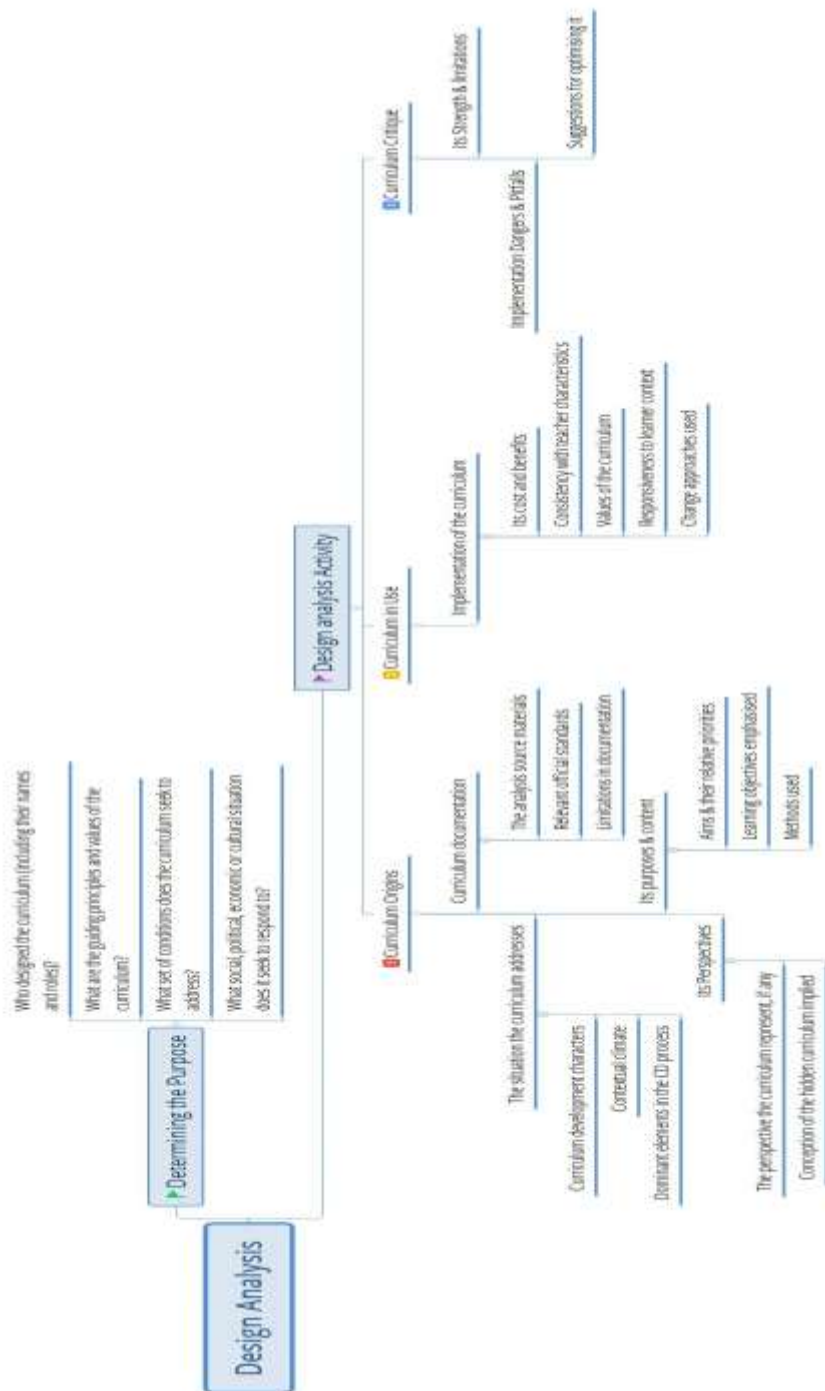
Posner also provided a set of variables that accompany each step of the analysis process that guide the aspects the analysis should concern itself with at that step. As illustrated in Fig. 1, the present research adopts this framework but only selecting those questions that illuminate the curriculum under analysis in terms of the three major concerns that undergird the investigation. However, following Jansen and Reddy's recommendations, attempts to answer the underlying questions proposed at each stage in the analysis process are guided by these three considerations:

1. Core claims: What does the curriculum claim will happen to those using or exposed to it?
2. Assumptions: What does the curriculum take for granted?
3. Silences: What does the curriculum say nothing about?

The Problem

The study involved a preliminary stage that addressed two research objectives centred around constructing the profiles of (i) integrated Quranic curricula implemented in the three states (Katsina, Sokoto, & Zamfara) and (ii) non-state providers of Islamic education in the states. The target of the first objective was to, among other things, identify the implemented curricula; their assumptions; what and who they targeted; and the curriculum materials and processes they developed. The second objective investigated the range of actors involved in providing Islamic education outside of the state bureaucracy and their distribution across the states; the integrated curricula they embraced or avoided; and, the schools they own. Both objectives address this problem: what integrated curricula are implemented and within what social context?

Figure 1 Curriculum analysis framework



Methodology

The objectives stated for the study were achieved mainly through content analysis of policy documents, a desk review of literature, and visitations to & validation meetings with key government agencies involved in the implementation of the curricula in three states of Northwest, Nigeria: Katsina, Sokoto, and Zamfara. Specifically, the study involved these data collection activities:

- a. Open and semi-structured interviews and on the spot discussions with relevant government officials with a special focus on State Agencies for Mass Education (SAME), State Universal Basic Education Boards (SUBEBs), and Arabic and Islamic Education Boards (AIEB). The three structures present in each of the three states were the leading government establishments in the provision of basic education especially as they relate to the non-formal and Islamic education sub-sectors.
- b. Documents and statistical data obtained from the MDAs especially as they relate to the interventions implemented in the state, their focal LGAs, schools, proprietors (Malamai), facilitators, and supervising field staff.
- c. Follow-up and validation meetings with the key functionaries of the MDAs now enlarged to include representatives of MOE, SANE, and CSOs to confirm and update the information gathered through the open and semi-structured interviews described in (1) above.
- d. Meetings with field operatives of SAME in the three states to validate and update statistical data obtained as described in (2) above and generate information on the Malama listed in the statistical data.

Findings of the Preliminary Survey

The findings of the study are structured around the two main objectives of the study: constructing profiles of integrated Quranic curricula implemented and non-state providers of Islamic education in the three states. Because these findings are outcomes of a preliminary survey derived from a combination of secondary data, content analysis, desk review of literature, and purposive interviews and interactions with state officials, expect them to have limitations about the accuracy of reporting and generalizability. However, the use of multiple sources of data may have helped in neutralizing some of the validity concerns.

The Integrated Quranic Curriculum Ecosystem

This sub-section is discussed in two headings: policy and administration, and curriculum structure.

Policy and Administration

The integrated Quranic curriculum resides within the NFE sub-sector in Nigeria and the sector is governed by several policy provisions that provide varying degrees of clarity regarding the scope of powers, funding, and administrative management of the sector. The National Policy on Education (the Federal Republic of Nigeria, 2004), now its 6th edition but dated back to 1977, recognises mass and NFE as the equivalent of formal basic education. It identifies the management structures for NFE at the three tiers of government and outlining clear lines of responsibilities for each. At the federal level, NMEC is to coordinate all NFE programs, ensure uniform standards and quality control provide a nationally recognised basic education certificate, among other things. State Agencies for Mass Education (SAMEs) are to conceptualize and manage mass and NFE programs in their areas of jurisdiction. They are also to regulate, monitor, and control the quality of privately established programs. Local Government Areas (LGAs) are responsible for the recruitment of personnel, enrolment of learners, and providing periodic feedback to the states on curriculum and resource adaptation, pedagogy and learning assessment. By this arrangement, the NFE sub-sector would have a management structure described in Fig. 2.

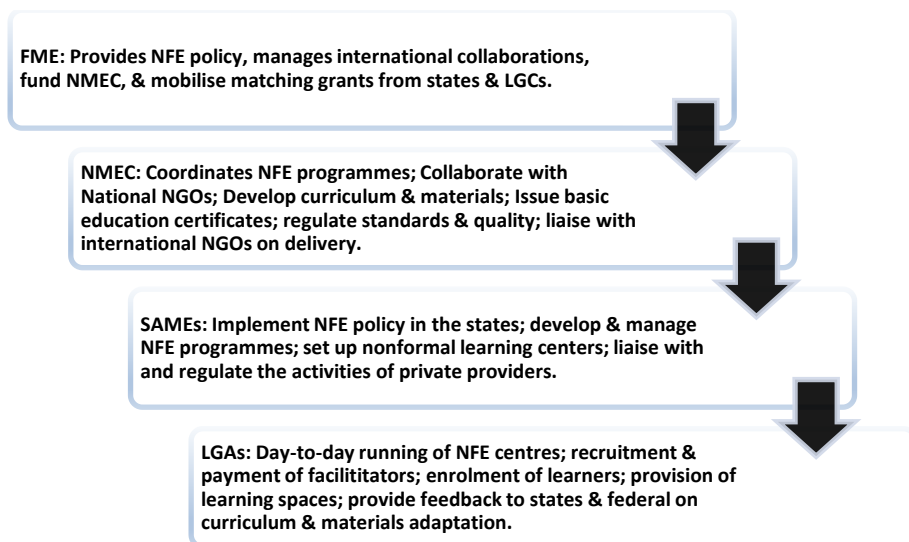


Fig. 2: Administrative Structures of the NFE Sub-sector

However, the NFE is also a component of the Universal Basic Education (UBE) programme in Nigeria. That much is said in the NPE and the legislation that regulates the provision of universal basic education in Nigeria, the UBE Act of 2004 (Federal Republic of Nigeria, 2004a). Unfortunately, the UBE Act is not as generous as the NPE in its attribution of NFE as a component of UBE. The Act affirmed the right of every Nigerian child to compulsory, free universal basic education and the duty of governments to provide it to every child of primary and Junior Secondary School (JSS) age (6 to 15 years). While broadening UBE to include adult literacy and non-formal education, and education of special groups such as nomads, migrants, and the girl-child; the Act's operational conception of basic education is rather restrictive. Basic education is skewed to emphasise the formal mode consisting of pre-primary education and nine years of formal schooling (Section 15(1) of the Act).

Beyond its scoping of basic education, the Act also created a three-layered structure for the management of UBE but one that is also critical to the funding of basic education in Nigeria. At the apex of this multi-layered structure is the UBE Commission (UBEC) at the federal level that formulates policy guidelines, prescribes minimum standards, receives and disburses federal funds to states, local governments, and other relevant agencies for the implementation of the UBE program. Similar structures with lower levels of responsibilities exist at the

state (State Universal Basic Education Board, SUBEB) and LGA (Local Government Education Authority, LGEA). The UBE programme has a robust and sustained funding structure sourced from the block allocation of not less than 2% from the Consolidated Revenue Fund (CRF) as mandated by the Act (Section 11(1a)).

Despite the broad conceptualization of UBE that is implied in the Act, and government agencies in the NFE sector struggle for inclusion in the funding frameworks of basic education at the federal and state level. The Act, as pointed out earlier, imply very few opportunities for linkages or collaboration between agencies in the formal and non-formal sector. This hurts the NFE sub-sector the most because it lacks a clearly defined funding framework. Ambiguity around funding has contributed to low investment in NFE by all the three tiers of government (UNICEF & NMEC, 2010). With the NFE sector so poorly funded, the programmes they design are not effectively implemented and have little chance of significantly contributing to the overall goals of the UBE. There was the official recognition of this gap by UBEC (2018, p.1):

Basic Education delivery is said to be the responsibility of all. Despite this, different agencies saddled with the delivery of basic education such as *UBEC, NMEC, NCNC and others have been operating in silos*. Consequently, the effect of the efforts has been minimal and impactful enough to achieve the desired goals and fulfil the objectives of the provision of quality basic education. *The effect of this is duplication of efforts, increase in Out-of-School Children and deployment of lean resources by the different agencies to the same activities*. (Emphasis added).

The lack of linkages between agencies is played out at the state level with potentially worse outcomes because of the central role that state agencies, SAMEs in particular, have in the implementation of NFE programmes. Section 71a of the NPE places responsibility for the implementation of the National Policy for Mass Literacy Adult and NFE in each state on SAME. The NMEC policy guidelines (2017, Section 4.5, p.19) mentioned that SAMEs "shall monitor, evaluate, and ensure the quality of mass education programs". At the state level, SUBEBs have control over funds the states access from UBEC on a counterpart funding arrangement for the implementation of basic education activities but lack clear policy directions of collaboratively working with SAMEs on NFE. This posture of SUBEBs is occasionally reinforced by positions taken by UBEC regarding the financing of basic education. In 2018, for instance, UBEC cautions other sister federal agencies not to expect that their activities will be

funded by it, even though it does not foreclose the possibility of mutually supportive interventions among the agencies (UBEC, 2018).

States also have their share of duplicative agencies particularly as they relate to Quranic school integration. Apart from the significant overlaps between SUBEBs and SAMEs in their programming for the integration of Quranic schools, all the three states that this study focuses on (Katsina, Sokoto, & Zamfara) have boards responsible for Islamic and Arabic education with Sokoto and Zamfara additionally having Ministries for Religious Affairs. Because Arabic and Islamic Education Boards and the Ministries of Religious Affairs have mandates over religious matters, it is not uncommon for them to seek jurisdictional control or influence on institutions of religious instruction (including Quranic schools).

The policy climate of the NFE sub-sector appears to be crowded, imprecise, and ambiguous in the delineation of the functions of its many participants. The consequence of this scenario at the pedagogic level is the multiplicity and duplicity of curricula, programmes, and materials targeting Quranic schools. The clearest indication of this crowded climate is the range of curricula that have been developed by different state entities targeting. A sample of this found during the preliminary survey is shown in Fig. 3.

Curriculum Structure and Provision

The first initiative was the NFE Curriculum for Quranic schools, collaboratively developed by the FGN and UNICEF in 1999. Since then, several models have emerged as shown in Fig. 3 with NMEC, ETF (now TETFUND), UBEC, and the Northern Education Research Project (NERP) of Arewa House as the key players. At this preliminary stage, two things about the state-led efforts appear to be concerning:

- i. The apparent lack of coordination between agencies responsible has led to duplication of efforts and curriculum materials. For some curriculum materials developed, there is no clarity about the agencies of government that are responsible for implementation.
- ii. Whereas the materials listed in Fig. 3 are available with SAMEs in all three states, they appear to be dormant: non-implemented across the IQEs in the states. The main reason given by state officials for the non-implementation is poor funding. As a result, state-developed curricula have been overshadowed by donor-led interventions.

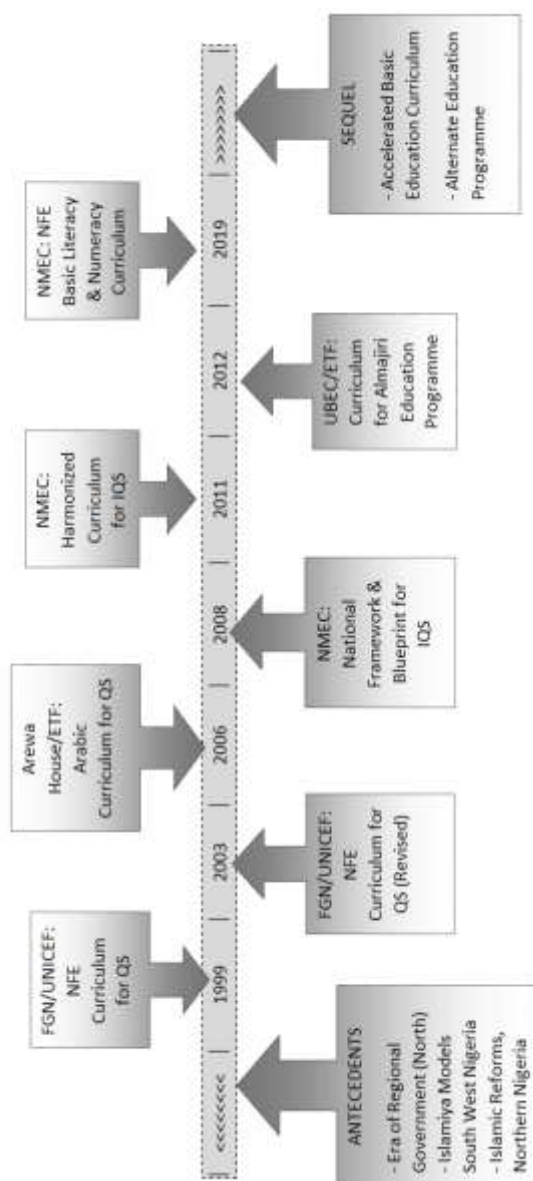
The curricula in use in the IQEs are those designed, implemented, and funded by International Donor Agencies and their partners. These interventions

or projects are listed in sub-section IIIa of this report. The projects that stood out as the most active in the IQE field in the three states were:

- i. Reading and Numeracy Activity (RANA), funded by UKAID through UN Children's Fund (UNICEF), the project aims to improve the quality of literacy and numeracy instruction for girls and boys in primary grades 1–3. Initially piloted in Katsina & Zamfara (2015-2018), now expanded to six states in Northern Nigeria as RANA light intervention in formal schools (in Kebbi & Niger) and HASKE, the non-formal IQE component (in Bauchi, Katsina, Sokoto, & Zamfara).
- ii. HASKE curriculum materials (which is a scale-up of the non-formal component of RANA).

Integrated Quranic Curriculum Development Timeline 1999-2019

Fig. 3: IQE Curriculum Timeline



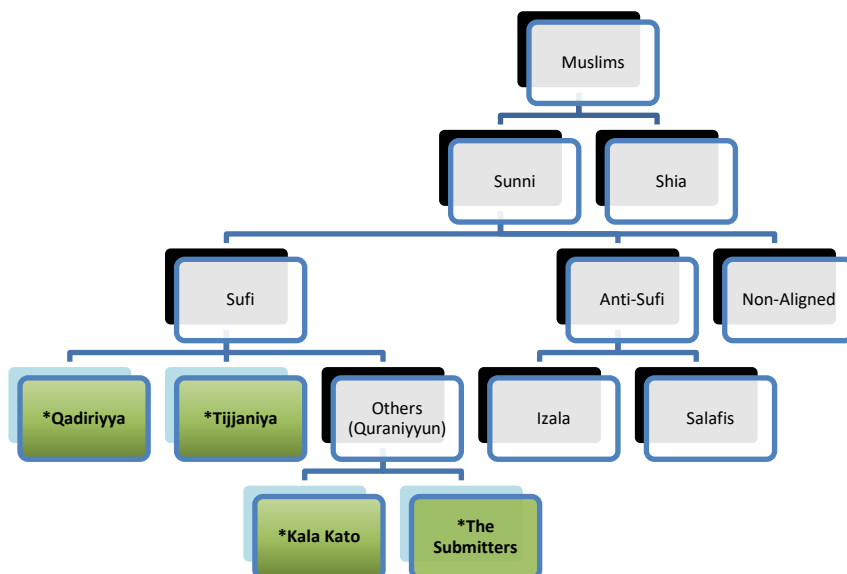
- iii. Girls' Education Project Phase 3 (GEP 3): an eight-year project (2012–20) that seeks to improve school access, retention and learning outcomes for girls in five northern Nigerian states. Funded by the UK Department for International Development (DFID) through UNICEF.
- iv. Educate a Child (EAC): the Adopt a School Initiative funded by EAC & Oando Foundation (OF) targeting to reach out to and enrol 60,000 out of school children in 27 adopted schools in seven states in Northern Nigeria (Adamawa, Bauchi, Kaduna, Katsina, Kwara, Niger, Plateau, Sokoto & Taraba).
- v. The Non-formal education component (*Mu Koyi Karatu*) of Northern Education Initiative (NEI) Plus: Funded support from the United States Agency for International Development (USAID), NEI Plus (the Initiative) project targeted increased access to basic education—especially for girls and Out-of-School-Children (OOSC) —and a significant improvement of reading outcomes for school-aged children and youths in Bauchi and Sokoto States. Implemented from 2015 – 2020.
- vi. The Almajiri Integrated Model School (AIMS) project: an initiative by the FGN to expand access of Almajirai to formal schooling under the auspices of the UBE programme.
- vii. Better Education Service Delivery for All (BESDA): a World Bank-supported programme implemented in 17 states in Nigeria to increase equitable access for out-of-school children, improve literacy, and strengthening accountability for results in basic education. The duration of the project is 2017 – 2022.

However, a careful examination of the preliminary survey data indicated that even though the intervention projects were diverse, they were using a limited range of curricula for the IQS. For instance, intervention projects like RANA, EAC, GEP 3, and BESDA were using the HASKE curricula. HASKE was developed collaboratively with key agencies in the non-formal education sector (notably NMEC & SAMEs) and drew inspiration from the Harmonized Non-Formal Education Curriculum for Quranic Schools which is the official IQE curriculum. In addition, Sokoto state had the benefit of the *Mu Koyi Karatu* curriculum developed by NEI Plus and used in Non-formal Learning Centres across the state.

Non-State Providers of Islamic Education

The bulk of the action in the Islamic education space in Nigeria is driven by private, non-state providers. These providers sub-divide along existing doctrinal lines and ideologies in the religious landscape in Northern Nigeria. These subdivisions influence the approach each group adopted with regards to education. The basic doctrinal orientations in Northern Nigeria are the Sunni and the Shia, with the former said to be the largest accounting for about 95% of Muslims in this part of Nigeria (Ostien, 2012). The Sunni doctrinal block is a broad orientation that embodies several different traditions that can be categorized into two main categories: the Sufis and anti-Sufis. But there is a fringe group that is identified as Quraniyyun, one that is worthy of inclusion in this typology given its restrictive view on education and contact with Western education probably derived from its belief that the Quran is the only legitimate source of jurisprudence and knowledge in education. They are noted for their rejection of Hadith.

Whereas there are elements within both the Sufi and anti-Sufi camps advocating for the reform and modernization of Islamic education, the anti-Sufis (the Izala in particular) are more virulent in their disputation of existing traditions of Quranic schooling. Their tradition of reform has articulated a specific genre of religious polemic (Larkin & Meyer, 2006) that condemns the epistemology and pedagogy of Qur'anic schools and their Malamai as local religious practices and cultural accretions. Hence, traces of Quranic schooling tradition are generally hard to find within Izala and other anti-Sufi doctrinal camps. In its place, they have evolved Islamiyya schools that actively embrace and seek to domesticate Western formal education as a credible pathway for believers to become both Islamic and modern.



* The constituency with the largest participation in the Quranic school tradition in contemporary times.

Fig 4: Doctrinal Groupings in Northern Nigeria (Based on Ostien, 2012)

The Quranic school tradition is therefore most associated with the different Sufi groups in Nigeria. Hence, the study made deliberate attempts to distinguish Malamai in this constituency from the other providers of Islamic education. There two major features that define Malamai of Quranic schools: (i) they are the sole proprietors of their schools and they make every effort to emphasise their private ownership of and emotional attachment with their schools. For instance, the schools are almost always located in the house of the Malam or in properties they own or control. (ii) they have boarding students (almajirai) who for the periods of their stay in the school devote full-time attention to religious studies. These students are often always migrants from places far and near.

The model of integration that the curricula developed for IQE in the non-formal sector adopt relies on the willing acceptance by the Malamai of this privately owned QS for the curriculum to be implemented in their schools targeting the learners (mostly Almajirai) that they enrol. Hence, a major component of the implementation of integrated curricula for Quranic schools is the social mobilisation required to convince the Malamai to embrace the intervention. The priority for this study, therefore, was to curate the existing

database of Quranic Schools and their Malamai boarded by existing integration projects and organize them into a potential sampling frame for the study.

Accordingly, to date, the research team has developed a list of 350 QS in Katsina state, 663 in Sokoto state, and 373 in Zamfara state and profiled their Malamai. The profiling has made it possible to categorize the Malamai in each of the three states into 4 tiers arranged in order of sampling priority as shown in Table 1. A combination of four criteria was used to include the Malamai into a potential sampling pool and group them into prioritized categories 1 to 4 (referred to in the study as Sampling Tiers). The first two of these criteria are required for a Malam to be included in a potential sampling pool. Those were the primary criteria.

The other two criteria (secondary criteria) were used to group the Malamai into sampling tiers based. These variables were: (i) their religious education background, and (ii) their formal education status (whether they have attended or not). It is anticipated that the religious education of Malamai may have followed one of three trajectories: they are educated in the classical Islamic traditions of religious training, modern Islamic schools, or, a combination of the two. The extent of their variation on the two secondary criteria is the basis for classifying them into Tiers 1 – 4 as shown in the Table.

Table 1: Malamai Sampling Categories

Sampling Tier	Type of School Owned	Status of Students	Malam’s Religious Education	Formal Education Status
1	Quranic School	Boarding	Classical	Not Attended
2	Quranic School	Boarding	Classical & Modern	Not Attended
3	Quranic School	Boarding	Modern	Not Attended
4	Quranic School	Boarding	Modern	Attended

Table 2: Sampling Frame by State and Sampling Tier

State	Malamai in 1 st Sampling Tier	Malamai in 2 nd Sampling Tier	Malamai in 3 rd Sampling Tier	Malamai in 4 th Sampling Tier	Total
Kastina	192	0	0	26	218
Sokoto	34	1	6	31	72
Zamfara	99	0	10	10	119
Total	325	1	16	67	409

Conclusion

The aim of the preliminary survey was the survey the context of the integrated curriculum in the three states that the main study targeted, Katsina, Sokoto, and Zamfara. The context was conceptualised in terms of (i) the status of the integrated curriculum projects targeting Quranic schools and Almajirai and (ii) the actors that are key to understanding the provision of Islamic education in the states. Both objectives reveal an interesting mix of complexity, dynamism, and ideology that the main study would have to deal with.

In particular, The apparent lack of coordination between agencies responsible has led to duplication of efforts and curriculum materials. For some curriculum materials developed, there is no clarity about the agencies of government that are responsible for implementation. This has created a gap in the implementation of curriculum materials developed by the state. This gap is however filled by donor-led interventions that have actively dominated the NFE sub-sector targeting Quranic schools and Almajirai.

Hence, as the study prepares to transition to the fieldwork stage, it must operate within an IQE context that has the interactive combination of state actors, development partners, and an ideologically divided clerical class with different purposes, ideologies, and strategies. Navigating these differences and studying the underlying assumptions of these different participants as conveyed through their different curricula is the central focus of this research.

REFERENCES

Berkey, J. P. (1995). Tradition, innovation and the social construction of knowledge in the Medieval Islamic Near East. *Past & Present*, 146, 38–65.

Federal Republic of Nigeria. (2004a). *Compulsory, Free, Universal Basic Education Act, 2004*. <https://www.lawyard.ng/wp-content/uploads/2016/01/COMPULSORY-FREE-UNIVERSAL-BASIC-EDUCATION-ACT2004.pdf>

Federal Republic of Nigeria. (2004b). *Compulsory, Free Universal Basic Education Act; Abuja*.

Jansen, J. D., & Reddy, V. (1994). Curriculum analysis: A reference manual. Retrieved, 13(07), 2015.

Larkin, B., & Meyer, B. (2006). Pentecostalism, Islam & Culture. *Themes in West Africa's History*, 286–312.

NMEC & UNICEF (2010). Non-formal education in Nigeria: policy issues and practice. Abuja, Nigeria:

NMEC & UNICEF.

Ostien, P. (2012). A Survey of the Muslims of Nigeria's North Central Geopolitical Zone. *Nigeria Research Network (NRN), Oxford Department of International Development, NRN Working Paper, 1*.

Posner, G. J. (2004). *Analyzing the curriculum* (3rd ed). McGraw-Hill.

Thompson, R. (1975). General criteria for curriculum analysis. *Peabody Journal of Education*, 52(4), 247–251.

Universal Basic Education Commission, UBEC, (2018). Report of the two-day meeting of the

Technical committee on the development of strategies on inter-agency collaboration for quality delivery of basic education in Nigeria held at Hotel Seventeen, Kaduna from 11th – 12th September 2018. <https://ubecstatic.s3.amazonaws.com/media/publication/a818e85d73c7b1f02e9ad99099d1e87ca50b38ab.docx>

World Bank (2017). BESDA program appraisal document

<https://documents1.worldbank.org/curated/en/839251498183393835/pdf/BESDA-PAD-May-30-2017-06012017.pdf>

DOĞAL AHLAK VE EVRENSEL AHLAKIN İMKÂNI

Dr. Şemsettin KARCI

Diyaret İşleri Başkanlığı
semseettinkarci44@hotmail.com

THE POSSIBILITY OF NATURAL AND UNIVERSAL MORALITY

ABSTRACT

The Qur'ân says that, all of human beings (mankind) have been created in accordance with Allâh's Fitrat. It means Islâmîc monotheism and suitability for living in the world and with its contents. On the other hand, in the Tafsir of Elmali, V: 6 P: 3822 description of fitrat has been mentioned like this, "fitrat means; creation, nature, character and natural features.

According to this, Allah has made all people equipped with a feature that will be the caliph of the earth. Again, the Quran uses the expression "Ahsen-i takvim" so, he is perfect in the most beautiful shape, the best stature, the best conformation, the best mold and the most suitable form for it. In our literature, the expression "eshref-i maxluq" (the most honorable of the creations.) It has been developed to express this meaning. In other words, as the caliph of the earth, human being was supported by the prophets and the books in order to reconstruct the earth and rehabilitate the generations. All humanity is the servant of God and has been subjected to orders and prohibitions. At this point, Islam has declared that there is no discrimination was made between human being and it was stated that "people are equal like the teeth of a comb" and "superiority can only be achieved by taqwa". (taqwa: Being conscious of his servanthood and humanity to Allah.)

In the Quran, the address "O people" is repeated 23 times. We see that 12 of these verses in the suras which have been sent down in Meccan period and 11 verses in suras which have been sent down in Madina period. This means, the Meccan suras address more people and emphasize the honor of being human. On the other hand, all of the "O believers" speech in 89 verses is mentioned in the civilized chapters, emphasizing the honor of believing in addition to the honor of being a human. In the first and longest chapter of the Qur'an after al-Fatiha, the Surah of al-Baqara, people are discussed in three groups, these are: Believers in 5 verses, disbelievers in 2 verses, and hypocrites in 13 verses. After that, Quran as saying: "O mankind! Worship your Lord (Allâh), Who

created you and those who were before you, so that you may become Al-Muttaqūn." (Sura Bakara, 2/21), address its appeal to: Surrounded both believers (or non-believers) and that is all people together. (al-Muttequn: Those who are aware and conscious ones of their servitude and humanity to Allah.)

The concept of morality "axlaq", which is the plural of the word "xulq", means temperament, character, nature, structure, creation, and feature. The association of morality with creation points out to the innate, that is, the innate positive qualities given to him. It means morality, religion, nature, character and creation. The truth of morality expresses the inner realm of human, the inner world of human, good or bad (see Lisānu'l-Arab, 10: 76, Xa Le Qa article).

We can mention the following two of the many definitions related to morality: "It is a feature that is well-established in the nafs (essential nature) and behaviors emerge spontaneously and easily without any coercion because of this feature" (Gazālī, Iḥyā, III, 125). Morality; "To be cleansed of bad habits, to be adorned with good habits." In addition to the external image of human, his inner realm shows his morality. In this sense, The Prophet (peace be upon him) said: "I was sent to complete the superior and the best morality". The following statement showing that morality is inherent, is meaningful: "خالق الناس بخلق حسن" / Treat people with good, (beautiful, pleasant and nice) morals."

Almighty Allah says: "So set your whole being upon the Religion (Islam) as hanif one (pure and monotheist faith; free from unbelief, polytheism, and hypocrisy). This is Allah's fitrat (Allah's nature, the original pattern belonging to Allah) on which He has originated humankind. No change can there be in Allah's creation. This is the upright, ever-true Religion, but most of the people do not know."

Turn to Allah as those who repent, be conscious of your servanthood towards Him, and beware of opposing Him. Perform the prayer (salawat) straightly and do not be one of those who associate with Him in worship and prayer. " (Surat Rûm, 30; 30-31)

The words "religion" and "hanif" (pure and monotheist faith; free from unbelief, polytheism, and hypocrisy) explain the expression of the nature created by Allah in the verse. The word "fitrat" is only mentioned here in the Quran. It is a term related to "the first state and originated of creation, the clean and essential nature, the pure and essential state" and related to morality and psychology. Accordingly, there is a natural morality that comes from creation. This superiority is the natural morality because of the virtue of being human. Just as the biting of the scorpion is a requirement of its own nature, the feelings of a person such as mercy, goodness, solidarity and virtue are also a requirement of his own nature that is his creation. The following hadith of the Prophet

(peace be upon him) shows that morality, virtue and belief are inherent, but the environment that raises the person, especially the family, is a factor in shaping the emotion positively or negatively. He (peace be upon him) says: "Every child is born with own pure nature. Then his parents make him a Jew, a Christian or a Zoroastrian. " (Bukhari, "Cenâiz, - Funeral- 80, 93; Muslim, "Kader-Fate ", 22-25).

The word "human" (human being and mankind) derives from the root or infinitive "U N S" which means to adapt, to be friendly, to be sociable and companionable or from the root or infinitive "N S Y" which means to forget. In addition, the Quran's use of the concept of "humanbeing, humanity and mankind" in addition to the concept of "human" is interpreted as a sign of the difference between humanbeing, humanity and mankind as a **species** and human as a **mission**. In this sense, in addition to the expression; "absolutely we have shown him (the human) the right way, whether he will be thankful or he will be ungrateful" (Surat Man, 76/3).

"We created man in the "Ahsen-i takvim" that is in the best way, perfectfull, in the most beautiful shape, the best stature, the best conformation, the best mold and the most suitable form. Then we reduced him down below (that is to sayt there is a no degree below of it and the begining of everything). " (Surat Tîn, 95 / 4-5)

These expressions which used by Allah in the Quran emphasize the freedom and preferences of human beings.

Keywords: Human, Morality, Fitrat/Natural, Universal

1.1. İlk Yaratılış Hali: Fitrat

İnsanın en temiz ve doğal halini ifade eden kavram fitrattır. Fitrat, tabiat, seciye ve yaratılış anlamlarında olumluluğu ifade eder. Fitrat kelimesi "yarmak, ikiye ayırmak, yaratmak" sözlük anlamlarına gelen فطر filinden türemiş bir kelime olarak " ilk yaratılış, belli kabiliyet ve yatkınlığa sahip olmak" anlamına gelmektedir.¹ İbn Abbas(ra) diyor ki: فَاطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ /Yerleri ve gökleri yaratan"² ifadesinin manasını anlamıyordum. Ta ki, bir kuyu meselesi üzerine tartışan iki bedevi gelip, onlardan birisi " انا فطرته / ilk ben eştim" sözünü işitince anladım. Yani ilk eşmeye ben başladım demek istemektedir.³

İlk defa yaratan anlamında cenabı Allah'ın isimlerinden bir de "Fâtir"dır. İlk yaratılış, bir bakıma mutlak yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması

¹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem "fir", Lisânu 'l-Arab, (Beyrut: Daru 's- Sâdr, 1990), 5: 57.

² Yûsuf 12/101

³ İbn Manzûr, Lisânu 'l-Arab, 5: 57.

şeklinde telakki edildiğinden fıtrat kelimesiyle ifade edilmiştir.⁴ فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ / O halde sen hanîf olarak bütün varlığına dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel!⁵ Kur'ânda 19 yerde فطر/ftır kökünden türetilmiş fiil ve isim geçmektedir. Fıtrat kelimesi ise sadece Rum süresi 30. Ayette geçmektedir.⁶ Ayetteki fıtrat kelimesini “din ve hanîf” ifadeleri açıklığa kavuşturarak, fıtrattan maksadın, “Allah’ın yaratışındaki ilk safi ve temiz hal” in ifadesi olduğunu göstermektedir.

Fıtrat ifadesi ahlaki ve psikolojik bir derinliğe haiz terimdir. Her insanın iyi ve güzele yatkın bir potansiyel ile dünyaya gönderildiği anlaşılmaktadır. Buna göre insanın ilk yaratılış hali temiz ve günahsız, hak ve hakikati bulup ona tabi olmaya elverişli hatta meyilli olduğu şeklinde anlaşılmaktadır.

Taberî(ö. 320/923) fıtratın tanımı ile ilgili yaptığı aktarımlarda fıtrata şu anlamların verildiğini nakleder: Fıtrat yani İslam, millet, itaat manasına gelmektedir. Mücahid ve İkrime’nin bu görüşte olduğu nakledilir.⁷ Buna göre ayetin manasından Allah’ın insanları yarattığı fıtrata yönel anlamı çıkmaktadır. İnsanların ilk yaratılma halleri ise yine Kur’ân’i naslar çerçevesinde Allah’la yapılmış olan temsili sözleşme olduğu⁸ bilinmektedir. Buna göre tüm ruhların Allah’ın rububiyetini ikrar ile tasdik ettikleri, insanı Allah inancına götürecek bir kabiliyet ve melekenin verilmesi ile dünyaya gönderildiği, zorluk ve sıkıntılı analarında fıtratının sesine kulak vererek ona yöneldiği⁹, çaresizlik halinde fıtratın devreye girerek gerçek hakikate yönelmeden başka çare olmadığı¹⁰ birçok Kur’an’i naslarda ifade edilmektedir. İslâmî öğretiye göre insanın ilk yaratılış durumu, temiz ve günahsız, gelişme ve olgunlaşmaya hazır ve elverişli, insan olmanın ve insanca yaşamının gerektirdiği bütün imkân ve özellikleri bünyesinde taşıyan bir potansiyel tamlığa sahiptir.¹¹

⁴ Hayatî Hökelekli, “Fıtrat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: 1996),13: 47-48.

⁵ Rûm, 30/30

⁶ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, el-Mu’cem’ul Mufehres li Elfâzi’l Kur’âni-l Kerim “fır”, (Kahire: Kitâbu’s-Şâ’b, 1378).

⁷ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. el-Câmi’u l-Beyân ‘an Te’vili’l-Kur’an (Tefsîru’t-Taberî). thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin e’t- Tûrkî. (Kahire: Dâru Hicr li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 2008).

⁸ A’raf 8/172-174.

⁹ وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِحُبِّهِ آَوَ قَاعِدًا أَوْ قَالِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَذْعًا إِلَىٰ حَبْرٍ مَّسَّهُ كَذَٰلِكَ تُزَيِّنُ لِلْمُتَّقِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ / İnsanın başına zararlı bir şey geldiğinde yan üstü yatarken veya otururken ya da ayakta iken hemen bize dua etmeye koyulur; onu zararlı durumundan kurtardığımızda ise -sanki başına gelen zararı gidermeye bizi çağırıp yalvarmamış gibi- inkârcılığa dönüp yoluna devam eder; haddi aşanlara işte bu şekilde yaptıkları güzel görünmektedir. Yûnus 10/12.

¹⁰ فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا نَحْمًا ثُمَّ إِذَا خَوَّلَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ قِتْنَةٌ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ / İnsana bir zarar dokunduğunda bize yalvarır; sonra ona katımızdan bir nimet verdiğimizde, “Bunu ancak bir bilgi sayesinde elde ettim” der. Aksine o nimet bir imtihandır ama çokları bunu bilmez. Zümer 49/45; Lokman 31/32; En’am 6/63-64.

¹¹ Kur’an Yolu Tefsiri, Komisyon. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Ankara: 2014), 4: 312-316.

Matûridî (ö. 333/944) ayetin manası ile ilgili şunları söylemektedir: “Allah’ın kendisini bilme üzere insanları yaratmış olmasıdır. Allah bu doğal hali her çocuk da var etmiştir ki bununla kendi birliğini ve rububiyetini tanırlar. Bu durum çocuğun kendi gıdasını alabilmesi için annesinin memesini bilip emmesi gibidir. Bu nedenle Allah Resûlü (sav)’den şu hadis rivayet edilmektedir: “*Her doğan çocuk fitrat üzere doğar. Ancak daha sonra anne babası onu Yahudileştirir, Hristiyanlaştırır veya Mecusileştirir...*”¹² Dedikten sonra ardında fitrat ayetini okumuştur: “*Öyleyse yüzünü, tevhide inanmış olarak dine, Allah’ın fitratına çevir ki insanları bu fitrat üzere yaratmıştır. Allah’ın yaratmasında hiçbir değişiklik yoktur. Doğru din budur, ancak insanların çoğu bilmezler.*”¹³ Yine bu durum Allah’ın dağları kendisini tespih ile hamd etme¹⁴ özelliğinde yaratmış olmasına benzemektedir. Ancak ebeveynler onları bundan alıkoyabilmektedir.¹⁵

Fitratla ilgili ikinci durum şudur: “Şayet kendi akıl ve durumları ile baş başa bırakılacak olsalar mutlaka fitrat ve yaratılışlarına yöneleceklerdir. Çünkü her birini kendi birliğine ve rububiyetine delalet edecek bir tarzda yaratmıştır. Buna göre “her doğan fitrat üzere doğar” ifadesinde, şayet kendi hallerine bırakılacak, aradaki engeller olmadan serbest kalmış olsalardı yaratanın birliğine tanıklık edeceklerdi. Üçüncü durum: İmtihani kaldırabilecek tarzda yarattı anlamında olabilir.¹⁶

Çocuk gelişimi alanındaki çalışmaları ile tanınan İsviçreli psikolog Jean Piaget(ö.1980) geliştirmiş olduğu ‘Ahlak Gelişim Kuramın ’da Allah Resulünün söylediği şeyleri tasdik eden açıklamalar yapmaktadır. “*Bu dönemde çocuğa ebeveyni ve diğer yetişkinler tarafından ne yapması ve ne yapmaması gerektiği söylenir.*” Etki alanının genişlemesi ile yeni alanlara açılan çocuğun dış dünya ile teması gerçekleşince bu defa başka şeylerin etkisi ile anlayış değişmesine veya genişlemesine uğrar. “*Çocuğun sosyal dünyası giderek artan akran gruplarıyla genişlemiştir. Bu durum kurallar hakkındaki fikirlerinin değişmesine etki etmektedir.*”¹⁷ Piagetin Ahlak gelişim kuralını inceleyen Amerikan psikolog ve Akademisyen Lawrence Kohlberg (ö.1987)gelişim evrelerini geleneksel öncesi düzey, geleneksel düzey,

¹² Buhârî, Cenâiz 80, 93; Müslim, Kader, 22; Ebû Davûd, Sünnet, 18; Tirmizî, Kader,5.

¹³ Rûm 30/30.

¹⁴ Hadid 57/1; el, İsrâ 17/44; el-Hacc 22/18;

¹⁵ el-Matûridî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr, Tefsiru'l-Mâtûridî, Tevîlât (Ehlü's-Sünne) thk: Mecdi Baslûm (Beyrut: Daru'l-Kutub 'ul-İlmîyye, 2005), 8: 271

¹⁶ Matûridî, Tefsiru'l-Mâtûridî, 8: 271.

¹⁷ Can, Gürhan, Kişilik Gelişimi (Ankara: Pegema Yayınları, 2006), 135-140.

geleneksel sonrası düzey olarak üç aşamalı bir formülle izah etme yoluna gitmiştir.¹⁸

Alman Filozof Imanuel Kant(ö.1804) geliştirmiş olduğu ahlak felsefesinde saf akıldan söz etmektedir. Yani bozulmamış fitri aklın ahlaki davranışların temelini oluşturduğunu savunmaktadır. Kant, akıl sahipliği nedeniyle insanın ahlâk konusunda kendi dışında bir otoriteye müracaat etmesini gerekli görmez. Ahlaki davranışın tek kaynağı saf akıldır. Öyle ki ona göre insanın iyi eylemler yapması, onun ilahi bir ödül olarak örneğin cenneti ummasına bile dayanmamalıdır, aksine doğru davranış kendi içinden gelmeli, kendi aklî gereklilikleriyle temellendirilmelidir.¹⁹

Bu açıklamalarla birlikte fitrat ayetinden hareketle şu durumları sıralamak mümkündür:

- 1- Bütün insanlar, aynı insan onuruna sahip olarak dünyaya gelirler. Çünkü tek bir yaratıcının eseri olarak “ahseni takvim/en mükemmel surette” halife misyonu ile yaratılmaktadır. Yaratılıştaki yeknesaklık doğallığı ve tabiiliği, bir diğer yandan da eşitliği zorunlu kılmaktadır. Nitekim Allah'ın Resulü(sav) veda hutbesinde vurguladığı gibi tüm insanlar eşittir. Üstünlük ancak takva ile yani yaratana olan yakınlıkla elde edilebilir. *“Ey İnsanlar! Hepiniz, Âdem'densiniz, Âdem ise topraktandır. İnsanlar tarağın dişleri gibi birbirine eşittir. Kimsenin kimseye takva dışında bir üstünlüğü yoktur.”*²⁰
- 2- Bozulmuş Hristiyanlığın aksine Kur'an'a göre insan yaratılışında temiz ve günahsız olarak doğar. Aynı şekilde yasak ağaçtan yeme hususunda kadını suçlayan bir felsefi anlayıştan da uzaktır.²¹ Âdem ve eşi birlikte ağacın meyvesinden tatmışlardır.
- 3- İnsanın fitratında iyi ile kötüyü, faydalı olanla zararlı olanı ayırt etme yeteneği vardır. Böylece insan doğal ahlaki değerlere sahip olur ve bunu hayata aktarma imkanı elde eder.
- 4- İnsanın yaratılışında tüm benliğiyle yalnızca Allah'a yönelme anlamında Hanîflik vardır. *“O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel.”*

¹⁸ Senemoğlu, Nuray, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim, Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Gazi Kitabevi, 12. Baskı, 2005), 62-70.

¹⁹ Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Loanna Kuruçardı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, 3. Baskı), 23.

²⁰ Tirmîzî, Menakib, 73.

²¹ el-Bakara, 2/35-38; el-A'râf, 7/19-24.

- 5- Fıtrat ayeti misak ayeti ile²² ele alındığında, Allah henüz ruhlar âleminde iken tüm insanlardan söz almıştır. Bu söz ile dünyaya gelen insanoğlu sorumluluk altına girmektedir.
- 6- Misak ayeti ile insanın bilinçaltında Allah'ın varlığını ikrar etmenin var olduğu anlaşılmaktadır. Kâinatı varlığının ispatı için kevnî ayetlerle donatırken insanda da bunu kavrayabilme eğilimi ve melekesi yaratmıştır.²³

1.2. Yaratılıştaki Bir Değişme Olamaz

Fıtratın ilk yaratılış hali olduğunu gördük. Biz bu duruma makalemizin başlığında da doğal ahlak ismini verdik. Buna göre tüm insanlar aynı fıtratla dünyaya gelir, burada Müslüman ile Müslüman olmayan yahut Müslüman ile Hristiyan ve Yahudi arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Her doğanın yaratıcısı tektir ve onları kendisini bilebilme, idrak edebilme kabiliyeti ve yetisi ile donatarak yaratmaktadır. Bu durum her doğanın iki göz, iki kulak, iki el, iki ayak, kalp ve diğer uzuvlarında eşit doğması hali gibi fıtrat olarak da yaratana tanıma, birleme ve anlayabilme özelliği ile yaratılmış olması gibidir. Maturîdî'nin güzel benzetmesi ilke annesinin memesini emme fıtratı gibi Allah'ı birleme yetisi de kendisinde var edilmiştir. Bu hal doğanın tüm çocuklarda eşittir. Ancak hadis-i şerif insanın fıtratından uzaklaştırılmasını iç etkenlerden ziyade dış etkenler nedeniyle meydana geldiğini ifade etmektedir. Buna göre dış etkenler aileden başlamak sureti ile eğitim, toplum, ortam, şartlar gibi birçok halkanın iç içe girmesine benzemektedir. Hadis aileyi önceleyerek nesiller üzerindeki en büyük etkinin anne-baba yani ebeveyn'e ait olduğuna vurgu yapmaktadır.

وَأَلَّا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ سَمِعْنَاكَ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَعِظُمُوهَا نَوْمًا يَا حَمِيلُ / Rabbin Ademogullarından -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz Yahut "Önce atalarımız Allah'a ortak koştu. Biz de nihayet onların ardından gelen bir nesiliz. Şimdi bütla saplanıp kalanların yaptıkları yüzünden bizi helâk mi edeceksin!" demeye kalkışmayasınız. el-A'râf, 7/172-173

Allah'ın yaratmasında bir değişme olmaz. Tüm yorumcular bu ayetin teviliinde 'Allah'ın dininde bir değişme olmaz' şeklinde anlam vermişleridir. Buna göre din halk/yaratılış olarak ifade edilmekte, yaratılış ve din birbiriyle eşitlenmektedir. Mutezilî ekole göre bir değişme olabilmektedir. Çünkü bunlara göre kulların filleri yaratılmamıştır. Onlar fiillerin kulun kendi iradesi ile meydana geldiğini söylemektedirler. Ayetin manasını da tevil ederek "meydana gelecek olanda bir değişme olmaz" tarzında bir ifade ile tevil etmektedirler.

²² وَأَلَّا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ سَمِعْنَاكَ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَعِظُمُوهَا نَوْمًا يَا حَمِيلُ / Rabbin Ademogullarından -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz Yahut "Önce atalarımız Allah'a ortak koştu. Biz de nihayet onların ardından gelen bir nesiliz. Şimdi bütla saplanıp kalanların yaptıkları yüzünden bizi helâk mi edeceksin!" demeye kalkışmayasınız. el-A'râf, 7/172-173

²³ Ardoğan, Recep. Fıtratla Buluşma İnkârcı Akımlara Cevaplar, (Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2020, 2. Baskı), 148-151.

لَا تُدْبِلْ لَخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ /Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler. Ayetin anlamı ile ilgili birçok yorumlar yapılmaktadır. Bu yorumlardan, Allah'ın dininde bir değişme olamaz veya Allah'ın yaratmasının eşi ve benzeri olamaz şeklindeki açıklamaları örnek olarak söyleyebiliriz.

2.1. Evrenin sırrı: İnsan

انسان/İnsan kelimesi, ins kökünden “beşer topluluğu, insan topluluğu” anlamına gelmektedir. Cin kelimesinin zıddı olup çokça ünsiyet kurulabilen anlamındadır.²⁴ Kelimenin ya نسي/nesiye kökünden “unutmak” la alakalı olduğu, bununla ilgili olarak İbn Abbas(ra)’ın : “insanın insan diye isimlendirilmesi onun unutulması nedeniyledir, çünkü o ahidini unuttu” sözüne dayandırılmaktadır.²⁵ Bir diğer görüşe göre انس/üns kökünden “yakınlık kuran, ünsiyet edilen, vahşinin zıddı” anlamı ile alakalı olduğu²⁶, İslami düşünüş felsefesi penceresinde yeryüzünü imar ve islah için yaratılmış halife olduğu kabul edilmektedir.

Ontolojik bir varlık olarak insanın fitrat üzere yaratıldığını ve aşkın bir varlık olarak yaratıcısını bilebilme kabiliyeti ile donatıldığını yukarıda görmüştük. Kur’ân ilk olarak topraktan yaratılan Âdem (as)’ın yaratılışına yeryüzünde kan dökceği için meleklerin itiraz ettiğine, kendilerinin onu tespih ile takdis etmeleri nedeni ile bir varlığa ihtiyaç olmadığından, ancak Âdeme öğretilen isimler/bilgi nedeni ile ona secde etmekle emredildiklerini uzun uzun anlatmaktadır.²⁷ Toprakta yaratıldıktan sonra çoğalan nesillerin yeryüzüne yayılan “beşer” oluşundan söz etmektedir.²⁸ Beşer kavramı deri anlamında insan türünü ifade ederken,²⁹ insan ismi ise halifelik misyonunu yüklenmiş özel varlıktan haber vermektedir.³⁰ İnsan, 7 aşamalı bir süreçten³¹ geçerek en mükemmel surette yaratılmış, kendisine ruh üflenmiştir.³²

²⁴ İsfahânî, el- Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Kâsım Râğıb, el-Müfredât Fî Garibi'l-Kur'ân, thk: Safvân Adnan Dâvûdî, “İns maddesi” (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 4. Baskı, 2009), 94.

²⁵ İbn Manzûr, Lisanu'l-Arap, “ens” maddesi, 6: 10; İsfahânî, 95.

²⁶ İbni Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ el-Kazvîni er-Râzî, Ebu'l-Huseyn, Mucemu Mekâyîsü'l-Lüğa (Lübnan: Darul-Fikr, 1979), 1: 145; İbn Manzûr, Lisanu'l-Arap, “ens” maddesi, 6: 10.

²⁷ Bakara 2/30-35.

²⁸ Rûm 30/20.

²⁹ İsfahânî, el-Müfredât, 123. İsfahânî şöyle söylemektedir: İnsandan beşer diye bahsedilmesi derisinin yüzeyinden tüy çıkması nedeniyledir. Kur'ân ne zaman ceset ve cüsse olarak insandan bahsedecek olsa “beşer” kavramını kullanmaktadır. “iki beşere mi inanalım?” (el-Mü'minûn 23/47), “O ki, İnsan türünü sudan yarattı.” (el-Furkân, 25/54).

³⁰ Aslan, Ömer, ‘Halife Sözcüğü Bağlamında Kur’ân’da Hilâfet – Muhâlefet Münasebeti’ KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 29 (2017), 3.

³¹ Kavşut, M. Said. ‘Kur’ân’da İnsanın Yaratılış Aşamaları-Te’vilat Ekseninde Bir Değerlendirme- e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 2012, 7/298-296.

³² Hicr, 15/29; Secde, 32/9; Sâd, 38/72.

Kur'ân yeryüzünü imar için yaratılan insanın bu özelliklerle donatıldığına ve özgür bırakıldığına vurgu yapmaktadır. *"Hakikatte biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; imtihan edelim diye onu iştir ve görür kıldık Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör."*³³ Halifelğe vurgu yapan ayet şu şekildedir: *"Ey Davud! Seni yeryüzünde halife kıldık. (Öyleyse) insanlar arasında hak ile hükmet. Sakın hevaya uyma, yoksa seni, Allah'ın yolundan saptırır. Hiç şüphesiz, Allah'ın yolundan sapanlara, Hesap Günü'nü unuttukları için çetin bir azap vardır."*³⁴

Kur'an insanın yaratılışta ahlaki özelliklerle donatılmasına Âdem ve eşinin ayıp yerlerini örtmek için çabalamalarını ahlak ve iffetli olmanın örneği³⁵, Habilin Allah'ın ancak iyi şeyleri kabul edeceğini ifade ederek Kabilin davranışının gayri ahlaki olduğunu ifade etmesi, öldürmenin günah ve zulüm olarak nitelendirilmesi, Kabil'in kardeşini öldürdükten sonra pişmanlık duyması³⁶, kin, nefret ve öldürmenin insan fitratının benimsemediği kötü davranışlar olduğunu göstermektedir.³⁷

Allah, yaratılışa çağıran akıl-kalp nimetinden başka ayrıca kitaplarla desteklenen peygamberler göndermiş, insanı kendi başına bırakmamıştır. Her dönem ve çağda hak elçileri insanoğlunu doğruya, hakka davet ederek fitrat çağrısını yenilemişlerdir. Bu peygamberler aynı zamanda kendi çağlarının şahidi/örneği olmuş, çağları aşan inanç ahlak davetini insanlığa ulaştırmışlardır.

3.1.Ahlak: Doğal ve Evrensel iyi

خلق/Hulk" kelimesinin çoğulu olan "ahlâk" kavramı, huy, karakter, mizaç, tabiat, yapı, yaratılış, özellik anlamlarına gelmektedir. ³⁸ خلق/ yaratmak, yoktan var etmek manasında yüce Allah'ın en büyük fiillerindendir. Aynı zamanda bu fiil tabiat anlamına gelmektedir. Hilkat şeklinde kesralı olunca fitrat anlamına gelmektedir. رجل خالق/Yaratılışı tam, itidalli insan demektir. خالق/halik/yaratan ve var edendir. Yerleri gökleri yaratan, kâinatı eşsiz olarak var eden Allah'ın yaratmasında bir uyumsuzluk olamaz. Aynı kökten gelen Ahlak kelimesi ilk ilk fitri hal, müspet ve olumlu hal, iyi güzel, dürüst ve doğruluk gibi insanın yaratılışına yerleştirilen müspet hal ve özellikler

³³ el-İnsan 76/2-3.

³⁴ Sâd 38/26

³⁵ el-A'raf 7/21-22

³⁶ el-Mâide 5/27-31

³⁷ Aslan, Hulusi. 'Ahlakın Evrenselliği Açısından İslam ve Modernizm' I.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Güz, 2010/ 1(2) 41-60

³⁸ Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el -Fârâbî, es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabîyye, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, (Beyrut: Daru'l-İlm Lilmelâyi'n, 1987) 4: 1471

kastedilmektedir. Yaratılıştta var olan doğallık ve olumluluk hali “evrensel iyi” olarak ifade edilebilir.

3.2. Evrensel Ahlak Çağrısı

Asırlar boyunca ahlak felsefesinin doğallığı, nesnelliği veya sonradan kazanılan bir şey olup olmadığını tartışılmıştır. Aristo’dan Eflatuna, Gazali’den Kanta büyük düşünür ve filozofların varlığı anlamlandırma çabası içerisinde önemli yer tutan iyi kötü, doğru yanlış tanımlamalarında ahlak konusu başat konu olmuştur.

İnsanlık tarihi ile başlamış olan tüm dinlerin ortak çağrısından bahseder Kur’ânı Kerim. Hz. İsmail³⁹, İdris⁴⁰, Zülkifl “doğruluk” erdemine ek olarak “itidal ve sabır”⁴¹ örnekleri olarak sunulmuştur. Hud (as), “nankörlük” ve “zorbalık” gibi kötü tutumlardan kavmini sakındırmış, Yusuf(as) iffet örneğine ek olarak⁴² “sabır”⁴³, diğer taraftan din farkı gözetmeden insanların kuraklık karşısında ayakta kalabilmeleri için kriz yönetiminin örneğini vermiştir.⁴⁴ Lût(as) alemlerde hiç kimsenin kalkışmadığı bir ahlaksızlık olan “eşcinselliğe” karşı mücadele vermiş, ahlak önderi olarak her türlü cefaya sabretmiştir.

Zülkarneyn yeryüzünü fesat ve kargaşaya boğan Yecüc ve Mecüc yayılmacılığına karşın “sulh ve barış” için doğruya batıya yönelmiş sebeplere tutunarak o günkü gelişmiş teknolojik imkânları iyiliğin hakimiyeti yolunda kullanmıştır. Kur’an bunu ifade ederken فَاتَّبَعَ سَبَبًا / Sebeplere tabi olmak, tutunmak diyor. Güç ve kuvveti dünya adaletinin temini için kullandığından bahsetmekte, doğu-batı ayırımı yapmadığına vurgu yapmaktadır.

“Yüce Allah, Zülkarneyn’i yeryüzünde güç, kuvvet, ilim, irfan ve her türlü maddî ve mânevî imkânâna sahip bir lider kıldı. Bu imkânlar sayesinde dilediğini elde edebiliyor ve dilediğini yapabiliyordu. O bu imkânları Allah yolunda kullanmak üzere cihad ve fütuhata çıktı. Tefsirlerde nakledildiğine göre Zülkarneyn, batıda Atlas Okyanusu’na veya Karadeniz’e kadar gitti. Orada güneşin deniz ufkunda batışını seyretti. Güneş, sislerle kaplı deniz ufkunda, sanki balçıklı bir su gözesine veya sıcak su gözesine gömülür gibi batıyordu. Kur’an burada coğrafi ve kozmografik bilgi vermemiş, bakanın ufukta gördüğünü tasvir etmiştir. Tefsircilerin kanaatine göre Zülkarneyn’in sahilde karşılaştığı kavim inkârcı bir topluluk idi. O yüzden Allah Teâlâ onu,

³⁹ Meryem 19/56

⁴⁰ Meryem 19/41

⁴¹ el-Enbiya 21/85

⁴² Yûsuf 12/23.

⁴³ Yûsuf 12/33.

⁴⁴ Yûsuf 12/55.

bu kavmi cezalandırmak veya eğitmek ve böylece iyilikle yola getirmek arasında serbest bıraktı.”⁴⁵

Zülkarney örneğini bugünkü modern veya küresel düzenin kurucularının aynı güç ve teknoloji ıslah yerine ifsat için kullanmalarına kıyas etmek gerekmektedir..

Lokman(as)’ın çocuğuna verdiği öğütler nesillerin ahlaki değerlerle yetiştirilmesi için evrensel ahlak ilkelerini simgelemektedir. Öncelikle tevhit akidesini kökleştirmek için Allah inancını kökleştiriyor, ardında anne babaya itaati, namaz kılıp iyiliği emretme kötülükten nehy etmeyi tavsiye ederken ahlak mücadelesine “sabırla” göğüs germeyi tavsiye ediyor. Yürüyüş de mutedil olmaktan, kibir ve kendini beğenmişlikten uzak durmaya, sesini alçaltmaya kadar ahlaki ilkeleri “ağaç yaşken eğilir” misali çocuğuna yerleştirmeye çalışmaktadır.⁴⁶

Salih (as) kavmini imana davet ettikten sonra ticari olarak doğru ve adaletli davranmaya çağırmıştır. *“Ey kavmim! Allah’a tapın, O’ndan başka tanrınız yoktur. Rabbinizden size açık bir belge geldi. Ölçü ve tartıyı tam yapın. İnsanların eşyalarını eksiltmeyin. Düzelttikten sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın. Eğer inaniyorsanız, bu sizin için daha hayırlıdır.”*⁴⁷ ‘Peygamberler insanlığın ortak ahlak önderleridir. İnanç temeline dayanmayan bir ahlak olamaz. O nedenle dinden uzak dine rağmen bir ahlaktan bahsedilemez. Yeryüzünün tüm medeniyetlerinin beşeri veya ilahi olsun mutlaka dine dayanmış olması gerçeği gibi ahlak anlayışının da din kaynaklı doğal bir süreç olduğu görülmektedir.

3.2. Ortak İyi: Ma’ruf, Ortak Kötü: Münker

İnsanda var olan akıl, kalp ve vicdan sürekli olarak yanlışın karşında doğru olanı yakalama eğilimindedir. Manevi değerleri tüm değerlerin üstüne çıkarabilecek yegâne din İslam’dır. İslam’dan başka evrensel ilkeler çerçevesinde Ahlak çağrısı yapabilecek hiçbir inanç sistemi bulunmamaktadır. İslam’daki ‘emri bi’l-ma’rûf’ ortak iyinin yerleştirilmesi iken ‘nehy’i ani’l-münker’de ortak kötünün kaldırılmasıdır. Ancak burada emir ve nehiyi sağlayabilecek bir güç ve organizeinin olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bunun için sunacağımız en büyük delil henüz peygamberlik gelmeden önce 35 yaşlarında iken Hz. Muhammedin girmiş olduğu “Hıfu’l-Fudûl/Erdemliler İttifakı ve bu çerçevede icra edilen faaliyetlerin birer ahlak ve adalet hareketi olduğu gerçeğidir. Bu sayede gidişatın

⁴⁵ Kur’an Yolu Tefsir ve Meal, 3: 578.

⁴⁶ Lokman 31/13-19.

⁴⁷ A’raf 7/85.

kötülüğünden rahatsız olan erdem ve fazilet sahibi tüm insanlar bu çatı altında toplanmış bulunmaktaydı. Allah Resulü (sav) cahiliye dönemindeki adalet ve yardımlaşma amacıyla yapılan bütün ittifakları doğrulamakla beraber : *“Ben böyle bir antlaşmaya İslâmî dönemde de çağrılısam yine katılırım”*⁴⁸ ifadesi ile iyilik ve ahlak üzere yardımlaşma konusunun evrensel olduğunu, farklı dil, din mensupları ile ortak iyi konusunda örgütlenebilmenin insani doğal bir durum olduğunu vurgulamıştır.⁴⁹

SONUÇ

İnsan, doğuştan iyi ve müspet duygularla yaratılmıştır. Bu nedenle yeryüzünün halifesi misyonunu yüklenmiştir. Fitratında yerleştirilen yaratanını birleme duygusu sorumsuz olmadığını, boşuna yaratılmadığını, yeryüzünü imar ve Allah'ın iradesini tahakkuk ettirebilmek için, akıl nimeti ile diğer canlılardan ayrıldığını göstermektedir. Aynı zamanda peygamberlerin rehberliğinde kitaplarla kendisine doğru gösterilmiş, fitratla uyum arz eden vahyin emrettiği iyilik ve ahlakı yaşaması istenmiştir. İnsanoğlu bunu gerçekleştirebilecek tüm imkânlara sahiptir.

Makalemiz boyunca ele aldığımız üç kavram olan fitrat, insan ve ahlak kavramları doğal ve evrensel bir ahlak için zeminin hazır olduğunu, ortak iyi, ortak güzelin fitraten insanda var edildiğini göstermektedir. Öyleyse geleneksel, modern, Post modern, farklı dil, din, anlayışları barından mevcut dünyada ortak iyi veya doğal bir ahlaktan söz etmek mümkündür. Tüm dinlerin ahlak ekseninde fonksiyonel olduğunu, ahlak felsefelerinin insanı doğal ve doğru olana davet etmek için çabaladığını bilmemiz bizleri bu sonuca ulaştırmaktadır. Küresel kaos, sömürü, işgal, katliam ve savaşların önüne geçebilecek ortak değerlerin insan olmaktan kaynaklanan doğal ahlak olabileceği her geçen gün kendisini daha fazla dayatmaktadır.

Doğal ahlak fitratın gereğidir. Her doğan İslam fitratı üzere doğduğuna göre, bu durum evrensel ahlakın mümkün olduğunu gösterir. Kur'an'ın 23 defa “ey insanlar” şeklindeki hitabı, fitrata davet çağrısı içerirken, 89 defa tekrarlanan “ey iman edenler” hitabı insanlık onurunun ancak iman şerefi ile tamamlanabileceğini göstermektedir. İnsanlığın imanla tamamlanabileceğini ifade etmektedir. Burada peygamberlerin iman ve ahlak çağrısının sürekliliğinin ümmetin uhdesinde olduğu, İslam'ın davet ve tebliğ müesseseleri aracılığı tüm insanlığı kuşatan evrensel davete ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. İslam tarihi bunun mümkün olduğunun ispatı olan örneklerle doludur. Ahlaklı ve dürüst tüccarlar eliyle İslam'ı uzak doğuya

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1: 190, 317

⁴⁹ Özkuyumcu, Nadir, ‘Hilf: Cahiliye Döneminde Araplar Arasında Yapılan İttifak; dostluk, dayanışma yemini’ Türkiye Diyanet Ansiklopedisi (İstanbul: Diyanet Yayınları, 1998), 18: 29-30.

taşıyan medeniyet, asırlar boyunca bilim ve ilerlemenin merkezi olmuş, İspanyadaki Endülüs Emevileri, ardından Selçuklu ve Osmanlının Avrupa kıtalarına kadar taşınan medeniyeti, fitrata uygun olan ahlak medeniyetidir. Demokrasi, insan hakları, hukuk gibi klişe ifadelerin evrenselleşmesi gibi tevhit, adalet, ahlak, kardeşlik, dayanışma gibi herkesin kabul edeceği değerlerin de evrenselleşmesi elzemdir. Yeniden diriliş, bizim ve insanlığın muhtaç olduğu bu değerlere tekrar dönüşle mümkün olabilecektir.

KAYNAKÇA

Ahmed b, Hanbel Ebû Abdullâh Ahmed Muhammed b. eş-Şeybânî. *el-Müsned* thk: Şuayb el-Arnâvûtî, Âdil Mürşid, Amir Ğadbân, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001).

Ardoğan, Recep. *Fıtratla Buluşma İnkârcı Akımlara Cevaplar*, (Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2020, 2. Baskı).

Aslan, Hulusi. 'Ahlakın Evrenselliği Açısından İslam ve Modernizm' *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* Güz, (2010) 1/2, 41-60.

Aslan, Ömer. 'Halife Sözcüğü Bağlamında Kur'ân'da Hilâfet – Muhâlefet Münasebeti' *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (2017), 3. Buhârî, İsmail Ebu Abdullah. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Züheyr Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 1422

Can, Gürhan, *Kişilik Gelişimi* (Ankara: Pegema Yayınları, 2006).

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el -Fârâbî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, (Beyrut: Daru'l-İlm Lilmelâyîn, 1987) 4: 1471

el-Matûridî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr. *Tefsiru'l-Mâturîdî, Tevîlât (Ehlü's-Sünne)* thk: Mecdi Baslûm (Beyrut: Daru'l-Kutub'ul-İlmiyye, 2005).

Hayati Hökelekli. "Fıtrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1996),13: 47-48.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Daru's-Sâdr, 1990).

İbni Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ el-Kazvîni er-Râzî, Ebu'l-Huseyn. *Mucemu Mekâyîsu'l-Lüğa* (Lübnan: Darul-Fikr, 1979).

İsfehânî, el- Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Kâsım Râğıb. *el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk: Safvân Adnan Dâvûdî, "İns maddesi" (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 4. Baskı, 2009), 94.

Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Loanna Kuruçardi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, 3. Baskı), 23.

Kavşut, M. Said. 'Kur'ân'da İnsanın Yartılış Aşamaları-Te'vilat Ekseninde Bir Değerlendirme- *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 7(2012), 298-296.

Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008).

Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cem'ul Mufehres li Elfâzi'l Kur'âni-l Kerîm* "ftr". (Kahire: Kitâbu's-Şâ'b, 1378).

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *el-Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'an (Tefsîru't-Taberî)*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin e't- Türkî. (Kahire: Dâru Hicr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2008). Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Özkuyumcu, Nadir. 'Hilf: Cahiliye Döneminde Araplar Arasında Yapılan İttifak; dostluk, dayanışma yemini' *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Yayınları, 1998), 18: 29-30.

Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim, Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Gazi Kitabevi, 12. Baskı, 2005).

KÜRESEL KAPITALİZM VE ETİK DEĞERLER EROZYONU

Dr. Tunahan DÜR

Viyana 16. Bölge Teknik Lisesi İslâm Din Dersi

tunahan.duer@htlwienwest.at

GLOBAL CAPITALISM AND THE EROSION OF ETHICAL VALUES

ABSTRACT

Global capitalists and its volunteers striving to invent a single type of human and one kind of society by eliminating human and society differences. The process of eliminating human differences they started two centuries ago by forcibly enslaving people. Now global capitalists use the weaknesses of people and societies to make anyone to comply with their new world order and leading the way for consumers to become voluntary slaves of their highly addictive consumer sector by capturing the minds of anyone with new idols, the fashion industry and movies preaching new values according the new order. Thinking that money and power can buy anything, they can make even the most immoral offers. They imagine a world without any moral and ethical values. Also preaching that anyone can be happy by accepting capital.

However, they do not see where capitalism leads them and how disastrous the blood is they shed, the tears they shed and the nests they destroyed in order to establish the new world order. The human dignity that they construct on wars and dictatorial regimes will surely be overthrown one day.

Giriş

Küreselcilik (alm. Globalisierung, eng. Globalisation) başta ekonomi olmak üzere politika, kültür, çevre ve iletişim alanlarında bireysel, toplumsal, kurumsal ve devletsel olarak birbirine bağlı olmanın arttığı bir sürecin tasvir edilmesidir.¹

Sürecin başlangıcını 16. Yüzyıla, evrensel pazar bulma arayışına dayandırmak mümkün olsa da kavram olarak kullanılması 1960 lı yıllardadır. O yıllarda basılan almanca / ingilizce kitaplarında ekonomi, siyaset, kültür ve diğer alanlarda dünya çapında entegrasyon olarak geçmektedir. Globalist dünya düzeni kapitalist ekonomik sisteme dayanır.

¹ <https://definition-online.de/globalisierung>

Kapitalizm özel sermayenin ve sermaye sahiplerinin üstün mevki tuttuğu ekonomik rejimin adıdır. Bir toplumda sermayenin bir güç haline gelebilmesi için şu şartların bulunması gerekir: a) Bireysel hak ve hürriyetler az veya çok gelişmelidir.

b) Kapitalist sistemde üretim vasıtalarının mülkiyeti ve yönetimi özel kişilere ait olmalıdır.

c) Toplumda özel mülkiyet hürriyeti ileri bir merhaleye erişmiş olmalıdır. Yabancı sermayenin bir ülkeye gelmesi için en gerekli adımdır.

d) Piyasa da paranın hakim rol oynadığı ve finansman kaynaklarının rahat işlediği bir ortamın oluşması gerekir.²

Sermayenin belirli ellerde toplanması neticesinde ülkede üretimin artması ve gelirin yükselmesi neticesinde ülke ekonomisine olduğu kadar ülke toplumunun yapısına ve siyasetine de yön vermesi kaçınılmaz olmuştur. Ülkede bir işçi sınıfının doğmasına ve artan iş gücü açığını kapatmak için sermayenin emrine giren devletlerin sömürülecek devletler ve köleleştirilecek insanlar arayışına yol açmıştır.

Küreselleşmenin nedenleri arasında teknolojik gelişmeler, üretim ve üretim sürecine yapılan yatırımlar, özellikle iletişim ve nakliye teknolojisi ve nihayetinde internet ve dijital devrim... Her ulusun kendine özgü etik değerleri, yaşam kültürleri toplum hayatında göze çarparken küreselleşme neticesinde toplumların değer yargıları da değişimden etkilenmeye başladı. Özellikle sinema ve televizyon yayınları bu etkileşimde büyük rol oynadılar. Tüm toplumların hayatında kırılmalara yol açan dünya savaşları, büyük tabii afetler ahlaki ve etik değerlerin yozlaşmasına, toplumsal dayanışmanın çökmesine yol açmıştır. Bu anlarda savaş zenginlerinin, fırsat düşkünlerinin, karaborsacıların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

KÜRESEL KAPİTALİZMİN DOĞUŞU (OLUŞMASI)

Kapitalist düşünce sisteminin iktisadi hayata girişi ile kesin bir başlangıç tarihi olmasa da, ilk çağlardan itibaren Mısır, Babil ve Fenike'liler dönemlerinde para ve mal mübadelelerinin oldukça geliştiğini söyleyebiliriz. Mısır Firavunları'nın Israil Oğullarını köleleştirilmeleri ve daha sonraları Roma Emperyalizminin tüm güney Avrupa, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'yı hegemonyalarına almalarını bu bağlamda değerlendirmeliyiz. İlk çağların kölecî devletleri, güçsüz ülkelere o ülkelerin zenginliklerini yağmalamak ve köleler toplamak için akın ederlerdi.

² Doç. Dr. Hamdi Döndüren, *Ticaret ve İktisat Ilmihali, Altinoluk Erkam Yayınları, s. 353, 1993, İstanbul*

Çağdaş anlamda dünyanın ilk sömürgeci devleti İngiltere ve onun ilk sömürgelerinden biri de Amerika dır. Sömürgecilik, geri ve yoksul ülkelere uygarlık ve özgürlük götürmek bahaneleriyle girmiş, oysa onlara sadece açlık ve yoksulluk sağlamıştır.³

Kapitalizmin en önemli özelliği, sürekli yayılma ve genişleme dinamiğine sahip olmasıdır. Rekabete dayalı küçük işletmelerin egemen olduğu ve henüz tekellerin olmadığı bir dönemde üretim daha çok iç pazar için yapılır, fiyatları kıyasıya bir rekabet belirlerdi. Sermayenin yoğunlaşmasıyla belirli ellerde toplanması ile, serbest rekabetçi kapitalizm yerini tekelci kapitalizme bıraktı. Böylelikle güçlü tekeller fiyatları belirleyecek ulaştılar.

Kapitalist sistemin asıl güç ve ihtişamı „birinci sanayi devriminin“ üretim bünyesinde yaptığı değişikliklerden sonra meydana gelmiştir. 18. yüzyıl sonlarında İngiltere'nin dış ticareti gelişmiş ve iş adamları makina kullanarak fazla kazanmanın mümkün olabileceğini anlamışlardır. Kömürün yakıt ve buharın hareket ettirici güç olarak kullanılması üretimde yeni ufukların doğmasına, sermayenin hızlı bir şekilde artışına ve büyük sermayedarların ortaya çıkışına neden olmuştur.

Devletin gücünü arkasına alan tekelci kapitalist şirketler devlet desteği ve önlerini açan müdahaleleri ile faaliyetlerini sürdürmüşler, bunun neticesinde ulusal sınırları aşarak uluslar üstü küresel bir hüviyet kazanmışlardır. Eskiden çok uluslu şimdi ise transnasyonal denilen şirketler küresel düzeyde planlama ve üretim yapmaktadırlar.

Günümüzde 20 transnasyonal şirket, 80 ülkenin GSMH (Gayri Safi Milli Hasılası)'ından fazla ciro yapmaktadırlar. Sadece General Motor'un cirosu Danimarka gibi gelişmiş bir Avrupa ülkesinin gayri safi milli hasılasından daha büyüktür.⁴

ULUSLAR ÜSTÜ ŞİRKETLERİN OLUŞMASINDA DIŞ ETKİLER

Harvey, kapitalizmin doğasını keşfetme sırasının başında, sosyal süreçlerin ve mekansal biçimlerin ayrı ele alındığına dikkat çekmektedir. Ona göre, insan pratiğinde gözlemin temel amacı, mekanların doğası sorusuna hiçbir felsefi yanıtın mümkün olmaması gerçeğidir. Toplumsal olaylarda ki “sosyal adalet” sorununa felsefi bir tanımlama için kendini zorlamaz. Aksine, sosyal adalet ve ahlak kavramlarının ebedi hakikatlerine atıfta bulunmak yerine, insan pratiğiyle ilişkili olduğunu ve bunun sonucu olduğunu göstermek ister. Çünkü, Marx'a göre, her gözlem eylemi zaten bir

³ Orhan Hançerlioğlu, *Ekonomi Sözlüğü, Remzi Kitabevi, s. 370, 1981, Ankara Caddesi 93, İstanbul*
⁴ Yener ORKUNOĞLU, *Serbest Rekabetten Küresel Kapitalizme*,
<https://yorkunoglu.wordpress.com/2001/08/02/serbest-rekabetten-kueresel-kapitalizme/>,
13.05.2021

değerlendirme eylemidir ve olaylara bakmanın iki yolunun ayrılması, gerçekte var olmayan yapay bir ayrımdır. Örneğin kapitalizm, kendi içindeki tüm unsurları ve ilişkileri ile süregiden bir sistem olarak korunacağı şekilde öngöründe bulunur.⁵

a) Küresel Sermaye

Teknik gelişmeler sonucu, ürün çeşitliliğinin artışı ve üretim sürecinin hızlanması, özellikle iletişim ve ulaşım teknolojilerinde gelişme küresel sermayenin oluşmasına direkt olarak etkide bulunmuştur. İnternet dijital devrimi neticesinde girişimcilerin önü açılmış, işletme ve haber bilgilerine kolayca erişim sağlanmıştır. Dünya hava trafiğindeki artış, nakliye, aktarma ve ara depolamayı daha verimli hale getirmiş ve genel kargo taşımacılığının kolaylaşması küresel sermayenin oluşmasına vesile olmuştur.

b) Ulusal Devletler

Dünya ticaretinin serbestleştirilmesi için ulusal devletlerin kararlar almaları ve bununla ilgili önlemler getirmeleri, gerek ikili anlaşmalar gerekse ikiden fazla devletlerin ortak pazar anlaşmalarına imza atmaları bu süreci hızlandırmıştır. Örneğin bugünkü Avrupa Birliği'nin temeli Benelüks devletleri, Almanya ve Fransa'nın biraraya gelerek 1951 yılında Paris Antlaşması ile kurulmuş, başlangıçta Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu adını almış, 1957'de Roma Antlaşması ile Avrupa Ekonomik topluluğuna dönüştürülmüş, 1992'de imzalanan Maastricht Antlaşması ile de topluluk günümüzdeki Avrupa Birliğine dönüşmüştür.

c) Nüfus artışı

Önceleri 5 haneli rakamlarla ifade edilen ülke nüfusları üye ülkelerin çoğalması ile 200 Mio. üzerine çıkan birlik sayesinde ticaret, pazar ve sermaye artışını da beraberinde getirmiştir.

ULUS DEVLETEN KÜRESEL KAPİTALİZME

Ulus devlet makro sosyal araştırmalarda merkezi bir yer almaktadır. Uluslar, dışsal ilişkilerce tanımlanan daha geniş bir sistemin bağımsız birimleri olarak görülür. Ekonomik küreselleşme, ulus devlet sisteminin siyasal çerçevesinden çözülür. Bu durumda fail, ulusal sınıflar ve gruplardır. Yeni dönemde ise ulusal / uluslararası yaklaşımın yerine ulusötesi ya da küresel yaklaşıma uyarlanmamız gerekmektedir.

Yirmibirinci yüzyılın küresel dinamikleri hakkında ulus devlet merkezli bir düşünüş biçimi bizi tarihsel bir çözülmeye götürür. Ulus devletler üzerine

⁵ David Harvey, *Siebzehn Widersprüche Und Das Ende Des Kapitalismus*, EBook (Epub) von David Harvey, Ullstein Verlag, Thalia.at

kurulmuş olan dünya düzenini nesnelleştirmiş oluruz. Onların insandan bağımsız ontolojik bir konumu yoktur. Bir devlet yönetiminde çalışanların barındığı bir bina ya da başkent değil, bizim ortaya çıkardığımız, kurumsallaştırdığımız toplumsal ilişkiler ve uygulamalar dizisidir.⁶

Küreselleşme veya diğer tanımla globalizasyon baş döndürücü bir hızla artan teknolojik gelişimler neticesinde dünyanın giderek küçülmesi, ülkeler ve uluslar arasında ekonomik, politik, sosyal ve kültürel temas etkilerin giderek artışı neticesinde ekonomik entegrasyonlar, serbest ticaret bölgeleri, gümrük birliği, ortak pazar, ekonomik birlik, bölgesel ekonomik işbirliği gibi oluşumlar ortaya çıkmıştır.⁷

Küreselleşmenin ortaya çıkardığı bölgesel ve kıtasal ekonomik ve siyasal örgütlenmeler:

A.B.=Avrupa Birliği: Bugün 27 ulusal devletten oluşan dev bir ekonomik, siyasal bir birliktir.

NAFTA (Kuzey Amerika Serbest Ticaret Bölgesi): ABD, Kanada ve Meksika ekonomi birliği)

APEC (Asya-Pasifik Ekonomik İşbirliği): A.B.D. ve Rusya dahil 21 üye ülkeden oluşmaktadır.

BRICS (BRICS Yükselen Ekonomiler Birliği): Brezilya, Rusya, Hindistan, Çin ve G. Afrika dır.

OPEC (Petrol İhraç Eden Ülkeler Organizasyonu): Yaklaşık 13 üye ülkeden oluşmaktadır.

Bugün küreselleşme sürecinin meydana getirdiği belirsizlik durumu içinde köktenci biçimin giderek güçlendiği ve siyasal mekanın tamamlayıcı ögesi konumuna geldiği fark edilmektedir. Küreselleşme muğlak bir karaktere sahiptir ve içerisinde birbirleriyle farklı çeşitlilikler ile çatışmalar barındıran bir süreçtir.⁸

ULUS ÖTESİ ŞİRKETLER , Siyaset ve Ekonomiye Yön Veren Gizemli Aileler

Ulus-ötesi şirketler, ilk modern ticari işletmelerin çağdaş biçimleridir. Çeşitli ülkelerde şubeleri olan bu güçlü şirketlerin sayısı 1970 yılında 7.000 iken, 2000 yılında 50.000'e yükselmiştir. General Motors, Walmart, Exxon-

⁶ William I. Robinson, (çev. Erdem Türközü), *Küresel Kapitalizm ve Ulusötesi Kapitalist Hegemonya*, s.129,

⁷ Çarıkçı, E. 1996, „İktisadi Açından Yeni Dünya Düzenine Bakış ve Türkiye“ *Tartışılan Değerler Açısından Türkiye Bildiri Kitabı*, ss. 17-23, TDF Yayınları, Ankara

⁸ Friedmann J.,(1999), *Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin...*çev. A. Topçuoğlu, s.208,Vadi Yay., Ankara

Mobil, Mitsubishi ve Siemens gibi işletmeler en büyük 200 ulus-ötesi şirket (UÖŞ) arasında yer almaktadır ve bu 200 şirket dünya sanayi üretiminin yarısından fazlasını gerçekleştirmektedir. Bu şirketlerden hiçbirinin genel merkezi Kuzey Amerika, Avrupa, Japonya ve Güney Kore dışındaki bir yerde değildir. Ekonomik küreselleşmeyi “*şirketsel küreselleşme*” veya *yukarıdan aşağı küreselleşme*” olarak nitelendirmesi şaşırtıcı değildir. Küresel Güney’de ucuz işgücünün, kaynakların ve uygun üretim koşullarının mevcudiyeti şirketlerin hareketliliğini ve karlılığını artırmıştır. Dünya ticaretinin %70’ini elinde bulunduran UÖŞ’ler doğrudan yabancı yatırımlarını 1990’larda yılda yaklaşık %15 oranında artırmışlardır. UÖŞ’lerin giderek artan güçleri, uluslararası ekonominin yapısını ve işleyişini büyük ölçüde değiştirmiştir. Bu dev şirketler, ve bunların küresel stratejileri, dünyadaki ticaretin akışının, sanayilerin yer seçiminin ve diğer ekonomik faaliyetlerin önemli belirleyicileri durumuna gelmiştir. Bunun sonucunda, UÖŞ’ler birçok ülkenin ekonomik, siyasi ve toplumsal refahını etkileyen çok önemli oyuncular haline gelmiştir.⁹

Tablo 1: Ulus – Ötesi Şirketlerle Ülkelerin Karşılaştırılması¹⁰

	Ülke	GSYİH (milyon \$)	Şirket	Satışlar (milyon \$)
1	Danimarka	174.363	General Motors	176.558
2	Polonya	154.146	Wal-Mart	166.809
3	Güney Afrika	131.127	Exxon Mobil	163.881
4	İsrail	99.068	Royal Dutch/Shell	105.366
5	İrlanda	84.861	IBM	87.548
6	Malezya	74.634	Siemens	75.337
7	Şili	71.092	Hitachi	71.858,5
8	Pakistan	59,880	Sony	60.052,7
9	Yeni Zelanda	53.622	Honda Motor	54.773,5
10	Macaristan	48.355	Credit Suisse	49.362

⁹ Manfred, B. Steger, “*Küreselleşme*”, Dost Kitapevi Yayınları, s.74, 2004, Ankara,

¹⁰ ÇİĞDEM, Gülgün, ” *KÜRESEL EKONOMİK KRİZLER ve ETKİLERİ*, Marmara Üniversitesi, Gazetecilik Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011, İstanbul

Küresel sermayenin mensupları sadece şirket sahiplerinden oluşmamakta; üst düzey yöneticiler, akademisyenler, siyaset adamları gibi seçkinler de bu güce katılabilmektedir. Küresel elit tabakanın izleri bu yapı içinde birbiri ile ilişkili üç temel örgüt içinde bulunabilir; ABD Dış İlişkiler Konseyi (CFR), Bildelberg ve Üçlü (Trilateral) Komisyon. Yahudi kökenli olan İsviçre-Basel'deki Rothschild ailesi ile ABD'deki Rockefeller ailesi küresel sermayenin iki ana koludur. Rockefeller'ın 1921 yılında kurduğu CFR'nin 1600 üyesinin 120'si kendi gazete, dergi radyo ve TV ağını yönetmekte ve akademik dünya ile iç içedir. CFR üyeleri dünyanın en önemli vakıflarını yönetir ve kurulduğu günden beri CIA onların kontrolü altındadır. 90 üyesi Wall Street'in ana uluslararası bankacılık kuruluşlarına sahiptir.

Rockefeller'ın bankaları ABD'deki en büyük 50 ticari bankanın varlıklarının %25'ini, 50 büyük sigorta şirketinin varlıklarının %30'unu kontrol eder. Rockefeller ailesi iki ana bankanın sahibidir J.P. Morgan Chase ve Citigroup. Rothschild ailesi de iki ana bankayı kontrol etmektedir; Barclay Bank ve State Street Bank. Bu iki aile ana bankaları kontrol ederek FED'i, FED ise ABD ekonomisini kontrol etmektedir.. Sekiz dev Amerikan finans şirketi (JP Morgan, Wells Fargo, Bank of America, Citigroup, Goldman Sachs, U.S. Bancorp, Bank of New York Mellon ve Morgan Stanley) %100 oranda 10 hissedar aile tarafından kontrol edilmektedir. Dört büyük (**BlackRock, State Street, Vanguard ve Fidelity**) şirket bütün kararlarda daima yer alır. Federal Rezerv Bankası bu dört büyük özel şirket tarafından kontrol edilir..

Bu sistem, İsviçre Basel'deki BIS (Uluslararası Ödemeler Bankası tarafından yönetilir. Rothschild ailesi; Bank of England, Federal Rezerv Bankası, Avrupa Merkez Bankası, IMF, Dünya Bankası ve BIS'i kontrol etmektedir. Londra Altın Borsası'na ilave olarak dünyadaki altının çoğuna sahiptir. Altının günlük değerini belirleyen ailenin başında olduğu BIS, IMF ve Dünya Bankası'ndan para beklemekte olan ülke merkez bankalarına "köprü borçları" verir. Merkez bankaları diğer ülkelerin hükümetlerini bir daha kurtulamayacak şekilde borçlandırılır. Bu borç o ülkenin parasına ve varlıklarına el koymak için meşruiyet sağlar. Rothschild'e ait olan İsviçre bankaları Vatikan'ın ve Avrupa'nın diğer asillerinin kirli servetini saklar. Birleşmiş Milletler'in New York City'de kurulduğu yer John D. Rockefeller tarafından inşa edilmiştir. Arkasında birkaç aile hanedanının olduğu bir avuç yatırım bankası küresel ekonomiyi; üçüncü dünya ülkelerini borçlandırmak, şirketleri birleştirmek ya da parçalamak, ekonomideki boşluklara göre yeni şirketler kurmak, stokları ve değerli kâğıtları

sigortalamak, özelleştirme ve küreselleşmeyi desteklemek sureti ile kontrol ederler.¹¹

KÜRESEL SERMAYENİN DÜNYA ULUSLARINI GETİRDİĞİ NOKTA

Dünya da ki büyük şirketlerin üretimin çeşitli kademelerini çeşitli ülkelerde gerçekleştirmesi gerek sermayenin gerekse üretim yapılan ülkede üretime katılan ortakların politikalarını aralarındaki çıkar birliğini gözeterek belirlemelerine neden olmaktadır. Bu nedenle şirket ve sermayenin ulusötesileşmesi aşamasına geçilmektedir. Şirketlerin ulusötesi aşamasına geçişleri doğrudan yabancı yatırımların genişlemesi, uluslararası birleşme ve satın almaların artması firmalar arası ulusötesi stratejik ittifakların artması ile hızlanmıştır. Bu şirketler ulusal denetimden yalıtılmış ekonomik düzen üzerinde sözsahibi olan şirketler haline gelmişlerdir.¹²

2014 Öncesi Kriz Sürecinde Bazı Ulusötesi Şirketlerin Durumu:

1. General Electric (ABD, Elektrik dağıtımı) cirosunun yarıdan fazlasını ABD, dışında elde eder.

2. Vodafone (İngiltere, İletişim) Dünyanın 30 ülkesinde GSM operatörlüğü yapar. Karlılık 1. si.

3. Royal Dutch/Shell (petrol, gaz, Hollanda) satışlarda 2, genelde 7 sıradadır. Dünya üzerinde 44.000 İstasyonu, 30 rafinerisi var.

4. British Petroleum (İngiltere, petrol, gaz) Kriz sürecinde dış varlıklarını artıran şirket, 2013 yılında hem dış varlık hem de dış satışlarda gerekse dış istihdamda gerileme yaşamıştır.

5. Exxon Mobil (ABD, petrol ve gaz şirketi) Karlılık konusunda en karlı şirketlerden olmasına rağmen 2013'te sıralamada 5.liğe gerilemiştir.

6. Toyota (Japonya, otomotiv) Kuzey Amerika'da satışları güçlü olarak devam etmektedir.

7. Total (Fransa, petrol, gaz) Araştırma rafinasyon ürün pazarlama ve satış v.b. faaliyet alanı var.

Bu yeni ulusötesi burjuva, ulus ötesi sermaye sahiplerini, yani ilkesel olarak ulusötesi şirketlerde ve özel mali kurumlarda cisimleşen dünya çapında önde gelen üretim araçlarına sahip olan gurubu içerir. Bu sınıf ulusötesidir çünkü hem ulusal toprak ve kimliklerle bağlı kopmuş üretim, pazarlama ve maliyenin küreselleşmiş devrelerine bağlanmıştır hem de

¹¹ <http://ankaenstitusu.com/yeni-baslayanlar-icin-dunyayi-kim-yonetiyor-kuresel-sermaye.>
15.05.2021

¹² Deniz ŞİŞMAN, *Ulusötesi Şirketler ve Küresel Kriz*, Gelişim Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, s.3 Mart 2016, İSTANBUL

çıkarları, yerel ya da ulusal olanın üzerindeki küresel birikimde yatmaktadır. Ulusötesi kapitalist sınıfı yerel ya da ulusal kapitalistlerden ayıran şey, onun küresleşmiş üretime dahil olması üzerindeki küresel sistemde siyasal olarak nesnel sınıf varoluşunu ve kimliğini veren küreselleşmiş birikim süreçlerini yönetmesidir. Sadece bir ülkenin değil birçok ülkenin pasaportlarını taşırlar.

a) Toplumların Tüketime Teşvik Edilmesi

Kapitalist ekonominin dünya üzerine hakim olmasıyla üretim maliyetleri düşmeye ve halkların satın alma gücünde göreceli bir artış gözlemlenmiştir. 20. Yüzyılın başlarında günlük olarak bir işçi 10 kilo kadar havuç satın alabiliyorken 21. Yüzyılın başlarında 60 kiloya kadar alabilmiştir. 1880 ve 1890 arasında Fransa da çok basit bir bisikletin fiyatı bir çalışanın yaklaşık 6 maaşına tekabül ederken teknolojik gelişmeler sayesinde 1920 lerde bir maaşın altına kadar düşmüştür. Bir yüzyılda Süt, Tereyağı, Yumurta ve benzeri ürünlerin satın alma gücü 6 kat artmıştır.¹³

Ulusdevletlere çökmüş olan kapitalist burjuvanın kendi tüketim toplumlarını da yaratmaları gerekir ki sürekli ürettikleri malları olarak pazarlayarak kazançlarını maksimize edebilsinler. Bunun için insanlarda reklamlar ve medya vasıtasıyla satınalma iştahı uyandırarak onların egolarına hizmet ederler. Tüketim temel olarak insanda kısa bir mutluluk hormonu salgılar. Bu tıpkı beynin bir bölümünde insan vücuduna uyuşturucunun etkisi etkide bulunur. Kontrol altına alınmadığı takdirde sürekli olarak ihtiyacı varmış gibi açlık hissi uyandırır. Moda ajansları ve toplumda beğeni sahibi sporcuların, müzisyenlerin veya siyasilerin yediği, içtiği, giydiği veya kullandığı herşey bizim zihnimize sunularak almamız gerektiği bilinç altına yerleştirilir. Toplumun büyük kesiminin bütçeleri böyle aşırı bir tüketim hırsına yetmeyeceği için insanlar bankalara kredi vasıtasıyla borçlandırılır. Gayri menkullerine haciz konularak kendilerine bağımlı bir toplum oluşturulur.¹⁴

Kapitalist ekonomik süreçlerin toplumsal yapılar üzerinde hâkim hale gelmesiyle birlikte bu dönemlerden itibaren toplumların “tüketim toplumu” olarak tasvir edildiği bir toplum oluşur. Bu safhahadan itibaren gerek bireylerin gerekse de toplumların üretici yönlerinin ve potansiyellerinin

¹³ Thomas Piketty, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, C.H. Beck Verlag, s.125, 2016 München, Deutschland

¹⁴ [Konsumgesellschaft einfach erklärt - Lexikon der Geldanlage | Fimanto, www.fimanto.de%2Flexikon%2Fkonsumgesellschaft&usq=AOvVaw1BD57Yf1rhs3U6SQCLq-JA,](http://www.fimanto.de%2Flexikon%2Fkonsumgesellschaft&usq=AOvVaw1BD57Yf1rhs3U6SQCLq-JA,) 16.05.2021

köreltildiği; tüketici yön ve eğilimlerinin ön plana çıktığı ve teşvik edildiği bir dönem ortaya çıkar.¹⁵

İnsanoğlu fitrat olarak azla yetinmeyen hep daha fazlasını isteyen bir karaktere sahiptir. Moda uzmanları insanın bu zaafını kullanarak ihtiyacı olmasa da, ona ihtiyaçmış gibi onu daha iyisini, daha yenisini satın almaya teşvik ederler.

b) Küresel Kapitalizmin Toplamları Değıştirmesi

Toplumsal değışim sosyolojinin doğduğı günden beri onun temel konusu olagelmıştır. Hatta bazı sosyologlar toplumsal değışme ile ilgilenmenin sosyolojinin kendisi olduğunu ileri sürerler. Modern toplum siyasi, sosyal, iktisadi ve fikri alanda yaşanan kapsamlı dönüşümlerin neticesi olarak ortaya çıkmıştır. İçinde yaşadığımız toplum da Batılı moderniteye benzer bir biçimde büyük toplumsal ve siyasal dönüşümlerin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı'nın klasik toplumsal yapısından modern bir toplumsal yapıya geçiş kapsamlı toplumsal değışimler meydana getirmiştir. Bu geçişin otoriter ve bürokratik yapısı toplumsal değışimin çok sancılı bir biçimde yaşanmasına yol açmıştır.

Feodal toplumlarda aileler büyük aile dediğimiz üç kuşağın (Dede, Nine, Baba, Anne ve Torunlar) bir arada yaşadığı geniş bir aile yapısına sahipti. Kırsal kesimde her aile kendine yeten bir aile ekonomisine sahipti. İletişim vasıtalarının gelişmesiyle renkli ve canlı şehir hayatı özendirilmiş, köyden şehre yönelik bir göç hareketi başlamıştır. Ailelerin kendine yeten ekonomik düzenleri bozulmuş önce aile yapısı çekirdek ailelere dönüşmüş ve kadınların iş hayatına atılması zorunlu hale gelmiştir.

19. Yüzyıl sonunda kapitalizmin Avrupa da kök salması neticesinde çocuklar bile iş hayatının bir parçası haline getirilmiş, Tarlalarda, makinaların yanında, hatta madenlerde çocuk işçiler, aile bütçelerine katkıda bulunmak için çalışmak zorunda kalmışlardır. Çocuk işçiler düşük ücretle çalıştırıldıkları için tercih bile ediliyordu.¹⁶ 20. Yüzyıl başında Avrupa, insan ve çocuk hakları yönüyle sınıfta kalmışlardır. Çocuklar her ne kadar kendi ailelerin işinde çalıştıklarında bu faaliyetleri çocuk işine dahil edilmeselerde, ortaya bir hizmet veya ürün çıkarmaktaydılar.¹⁷

¹⁵ Dr. Sinan ACAR, *Tüketim Toplumu Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme*, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, ISSN:2148-9963, Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, sacar@bartin.edu.tr

¹⁶ Ulla Rehbein, Tobias Aufmkolk, *Kinderarbeit in Europa*, <https://www.planetwissen.de/.../kinderarbeit/pwiekinderarbeitineuropa100.html> 17.05.2021

¹⁷ Jürgen Bönik, *Zur Geschichte der Kinderarbeit in Deutschland und Europa*, <https://www.bpb.de/apuz/146095/zur-geschichte-der-kinderarbeit>

Küresel Kapitalizm karşısında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği dağılmış, Çin küresel sermayenin ucuz iş gücü depose haline gelmiştir. Geleneksel asya kültürünün hakim olduğu Kore ve Japonya'da ABD ve Avrupa yaşam kültürünü benimseyen bir gençlik oluşmuştur.



c) Küresel Kapitalizmin Etik Değerlere Etkisi

Küreselleşme ile ilgili en önemli etkileşim inanç ve kültür alanında olmaktadır. İnsan, hayatının merkezine dünyevi yatırımları alırsa dünyaya bakış açısı ile sahip olduğu değerleri de değişir.

İletişim araçlarının katkısıyla gelen bilgi ve değerler akışı toplum kültüründeki değişim veya ayrışmayı hızlandırmakta ve aynı zamanda dünyadaki çok kültürlülüğün de öne çıkmasına yardımcı olmaktadır. Burada bir çatışmadan çok kültürlerin kaynaşması esas alınmaktadır. Çok kültürlülüğün teşvik ettiği şey bütün insanlara saygı değil önemli bir kısmını dini normların oluşturduğu bütün kültürel- yerel normlara saygıdır.¹⁸

Dini ve ahlaki değerlerimizde toplumun genelini ilgilendiren işler ücretsiz olarak imece usulü ile yapılır. Kapitalist sistemde her işin bir fiyatı vardır. Aile içinde bile insanlar birbirlerine ücret karşılığı iş yaparlar. Çocuklar yetiştirilirken bu ahlaki öğreti ile yetiştirilir ki çocuklar başkalarından bir şeyler bekleyerek değil, kendi ayaklarının üzerinde durarak yaşamayı öğrenir.

Kapitalist düşünce sisteminde vergilendirilmiş kazanç kutsaldır. İslamca yasaklanmış bile olsa prostitusyon (genel evi işletmeciliği) bir iş olarak, bunu yapan kadınlarda vücut işçileri olarak değerlendirilir. Vergisini ödediği için saygı görür toplumdaki yerini alır. Hollywood yapımı bir film „Ein unmoralisches Angebot = Ahlaksız bir iş teklifi“ bu kadarda olmaz denecek kadar batı dünyasında tartışılmıştı. Filmin konusu beş parasız kalan birisinin ücret karşılığı annesinin veya kız kardeşinin zina yapmasına izin vermesi gerekip gerekmediği ile ilgilidir.

¹⁸ Doç. Dr. Talip Karakaya, Küreselleşme ve Avrupa Birliği Sürecinde Etik Değerlere Kritik bir Yaklaşım, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, tkarakaya@sdu.edu.tr

Gerek iktisadi gerekse siyasi ve toplumsal kriz dönemleri küresel sermaye tüccarlarına çok kısa bir zaman diliminde sermayelerini, servetlerini katlama fırsatı sağlarlar. Savaş Baronları kan ve gözyaşı üzerinden para kazanırken, küresel ilaç şirketleri (Bayer, Roche ..) de insan hayatı üzerinden para kazanırlar. Amerikan - Alman ortaklığı BioNTech/Pfizer şirketinin toplam hisse değeri 6 ay gibi bir sürede dünyanın en değerli 100 şirketi arasına girmiştir. Kimi Afrika ülkelerine COVID 19 hastalığının koruyucu aşısı hiç girmemişken bazı Avrupa ülkeleri kendi aralarında daha az veya daha fazla kavgası yapmaktadırlar.



d) Küresel Kapitalizm Hegemonyasına Karşı Direniş

Küresel Kapitalizme karşı ilk başkaldırı 1996 yılında 40 ülkeden 3000 i aşkın insanın katıldığı uluslararası bir kongre ile başlamıştır. Daha sonra 1999 sonunda ABD Seattle’de 50.000 kişinin katıldığı, WTO (Dünya Ticaret Örgütünü) protestoya yönelik bir eylem düzenlendi. WTO Dünya ticaretini emperyalist ülkelerinin çıkarları doğrultusunda düzenlemektedir. Temmuz 2001 yılında İtalya’nın Ceneviz şehrinde G8 zirvesini 150.000 kişi katılarak protesto etti. Gösteri sonu dünya çapında sivil toplum örgütleri daha aktif ve sürekli direniş kararı aldılar.

ABD ulusötesi şirketlerin yarısına yakını bünyesinde barındırdığı ve küresel kapitalizme liderlik yaptığı için bütün dünya ülkeleri üzerinde en nefret edilen ülke konumuna gelmeyi başarmıştır. (5 Kıta 40 Ülkede yapılan ankette 25 ülkede ABD birinci nefret edilen ülke,)¹⁹ Dünya üzerinde gerek anti kapitalist (Sol guruplar) gerekse ulusal düzeyde küresel sermaye karşıtları (Milliyetçi) ve muhafazakar dindar (Falanjist) lardan oluşan büyük bir kesim kapitalist hegemonyaya karşı mücadele vermektedir.²⁰

Küresel Sermayenin medya gücü çok kuvvetli olduğu için hem sesleri daha çok çıkmaktadır. Kapitalist Burjuva ulusal devletlerin iktidar mücadelelerinde medya gücünü kullanarak kendi belirledikleri veya

¹⁹ Hangi ülke kimden nefret ediyor? – Sözcü Gazetesi (sozcu.com.tr)

²⁰ Rainer Zitelmann, Kapitalismus ist nicht das Problem, sondern die Lösung, FBV Verlag, s.195, 2018, München

destekledikleri adayların seçimleri kazanmaları için güçlerini kullanırlar. Ancak medya araçlarının çeşitliliği ve alternatif kanallar nedeniyle tam manasıyla gönüllere hükmedememektedirler. Ulusalci hareketler de dünya üzerinde güç kazanmaktadırlar. (BREXIT)

SONUÇ

Hayatı mutfak, tuvalet ve yatak odası arasından ibaret ele alan düşünce sisteminin insanoğluna verebileceği bir şey yoktur. Günümüz İslam Dünyasında müslümanları bekleyen en büyük tehlike de „**Dünyevileşme**“ dir. Peygamber efendimiz bu tehlikeyi yıllar öncesinden görmüş ve bizi bu tehlikeye karşı uyarmıştır. Müslümana düşen hem gönlünü hem aklını uyanık tutarak onların oyunlarını bozmaladır. Rabbimiz Kur`anı Kerim (Enfal Suresi, 30. Ayet de buyurur ki: „...**Onlar tuzak kuruyorlar. Allah da tuzak kuruyordu. Allah, tuzak kuranların en iyisidir.**“ Serveti, gücü ve Allah`dan başkalarını ilah edinenler yerel galibiyetlerle inananları kesin bir yenilgiye düşürdüklerini zannede dursunlar, mutlak galip gelecek olan Allah cc.dır. Makalemi Erzurumlu İbrahim Hakkı Efendinin dizeleriyle sonlandırıyorum. Hak şerleri hayr eyler Zan etme ki gayr eyler, Ârif ânı seyr eyler, Mevlâ görelim neyler, Neylerse güzel eyler...

KAYNAKLAR: Yazılı Eserler:

- 1- Doç. Dr. Hamdi Döndüren, Ticaret ve İktisat Ilmihali, Altinoluk Erkam Yayınları, s. 353, 1993, IST.
- 2- Orhan Hançerlioğlu, Ekonomi Sözlüğü, Remzi Kitabevi, s. 370, 1981, Ankara Caddesi 93, İstanbul
- 3- David Harvey, Siebzehn Widersprüche Und Das Ende Des Kapitalismus, EBook (Epub) von David Harvey, Ullstein Verlag, Thalia.at
- 4- William I. Robinson, (çev. Erdem Türközü), Küresel Kapitalizm ve Ulusötesi Kapitalist Hegemonya, s.129,
- 5- Çarıkçı, E. 1996, „İktisadi Açidan Yeni Dünya Düzenine Bakış ve Türkiye“ Tartışılan Değerler Açısından Türkiye *Bildiri Kitabı*, ss. 17-23, TDF Yayınları, Ankara
- 6-Friedmann J.,(1999), Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin...çev. A. Topçuoğlu, Vadi Y., ANK.
- 7- Manfred, B. Steger, „**Küreselleşme**“, Dost Kitapevi Yayınları, s.74, 2004, Ankara,

8- ÇİĞDEM, Gülgün, " **KÜRESEL EKONOMİK KRİZLER ve ETKİLERİ**, **Marmara Üniversitesi**, Gazetecilik Anabilim Dalı, **Yüksek Lisans Tezi**, 2011, İstanbul

9- Deniz ŞİŞMAN, Ulusötesi Şirketler ve Küresel Kriz, Gelişim Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, s.3 Mart 2016, İSTANBUL

10- Thomas Piketty, Das Kapital im 21. Jahrhundert, C.H. Beck Verlag, s.125, 2016 München, B. R. D.

11- Dr. Sinan ACAR, Tüketim Toplumu Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme, Avrasya Sosyal ve Ekonomi Arş. Dergisi, ISSN:2148-9963, Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, sacar@bartin.edu.tr

12- Doç. Dr. Talip Karakaya, Küreselleşme ve Avrupa Birliği Sürecinde Etik Değerlere Kritik bir Yaklaşım, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, tkarakaya@sdu.edu.tr

13-Rainer Zitelmann, Kapitalismus ist nicht das Problem, sondern die L., FBV Verlag, 2018, München

İnternet;

1-¹ <https://definition-online.de/globalisierung>

2- Yener ORKUNOĞLU, Serbest Rekabetten Küresel Kapitalizme, <https://yorkunoglu.wordpress.com/2001/08/02/serbest-rekabetten-kueresel-kapitalizme/>, 13.05.21

3-<http://ankaenstitusu.com/veni-baslayanlar-icin-dunyayi-kim-yonetiyor-kuresel-sermaye>. 15.05.2021

4- [Konsumgesellschaft einfach erklärt - Lexikon der Geldanlage | Fimanto](http://www.fimanto.de/%2Flexikon%2Fkonsumgesellschaft&usg=AOvVaw1BD57Yf1rhs3U6SQCLg-JA), www.fimanto.de/%2Flexikon%2Fkonsumgesellschaft&usg=AOvVaw1BD57Yf1rhs3U6SQCLg-JA, 16.05.2021

5- Ulla Rehbein, Tobias Aufmkolk, Kinderarbeit in Europa, <https://www.planetwissen.de/.../kinderarbeit/pwiekinderarbeitineuropa100.html> 17.05.2021

6- Jürgen Bönik, Zur Geschichte der Kinderarbeit in Deutschland und Europa, <https://www.bpb.de/apuz/146095/zur-geschichte-der-kinderarbeit>

7-[Hangi ülke kimden nefret ediyor? – Sözcü Gazetesi \(sozcu.com.tr\)](http://Hangi%20ülke%20kimden%20nefret%20ediyor%3F)

KAOS ve KRİZ DÖNEMİNDE İLMİ HAYAT “EBÛ DÂVÛD ES-SİCİSTÂNÎ ÖRNEĞİ”

Öğr. Gör. Dr. Kahraman BULGURCU
Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
kbulgurcu@gmail.com.tr

**THE SCIENCE LIFE IN THE PERIOD OF CHAOS AND CRISIS “THE
EXAMPLE OF ABU DAWUD AI-SIJISTANI”**

ABSTRACT

To know a scholar thoroughly, it is important to know the social, political and cultural environment in which he/she lives. People are affected positively or negatively by all kinds of components of environment in which they live. Therefore, in addition to the scholars' being affected by schools of thought that are dominant in society, culture and dominant thoughts of political authority, it is inevitable to be affected by negative factors like political fights- fights for the thrones – war, revolt, internal disturbance, famine.

Abu Dawud al-Sijistani was a scholar who lived between Hijr 202-275, having 73 years lifespan. He lived in Hijr 3rd century which was known as a golden age of hadith. He was a muhaddith engaging in Hadith as a science and wrote works which were related to the science of hadith. Al-Sunan, Kitab al-Marâsîl, Mesâ'ilu'l-Imâm Ahmad b. Hanbal ve Risâlat Abû Dâwûd ilâ Ahli Makkah fî Waşfi Sunanihi were some of his important works. In the period in which Abu Dawud lived, Abbasids were ruling over the Islamic geography. He lived from the beginning of Khalifa Me'mun era (198-218/813-833) to the late of Khalifa Mutemid Alallah's era (256-279/870-892). Between the years 202-275 when he lived 9 Abbasids khalifas ruled over the country.

At the era in which Abu Dawud al-Sijistani lived it is seen that there were frequently fights for the thrones amongst the members of dynasty to rule the caliphate and senior commanders and viziers sometimes attended to these fights, in Abbasids. As a result of these fights, political chaos sometimes dominated the country. In the same period, interior revolts came out in the country. In the youth and early adulthood period of Abu Dawud, the mihna event that was effective in the era of some khalifas and affected negatively the science life existed. The effects of these negative improvements, which affected the country negatively, to

the science life in the country are handled in the example of Abu Dawud al-Sijistani.

Keywords: *Hadith, Abu Dawud al-Sijistani, Al-Sunan, Mihna, Fights for Throne*

Giriş

İnsanın imtihan yeri olan dünyada bireylerin ve toplumların iyi ve güzel günleri olduğu gibi zorlu ve sıkıntılı günleri de olmaktadır. Günümüz dilinde kullanılan kaos ve kriz kelimeleri de bu olumsuzlukları ifade etmek için kullanılmaktadır. Kaos karışıklık ve karmaşa anlamına gelirken; kriz ise güç dönem, bunalım ve buhran olarak tanımlanmıştır. Zaman zaman her birey ve toplumun hayatında bu tür kaos ve kriz ortamları ortaya çıkabilmektedir.

Hicri üçüncü asırda yaşamış olan Ebû Dâvûd'un yaşadığı döneme bakıldığında bu şekildeki olumsuzlukların çokça olduğu görülmektedir. Bir âlimin iyi tanınabilmesi için onun ailevi yapısının yanında yaşadığı sosyal, siyasi ve kültürel ortamı da bilmek oldukça önemlidir. İnsanlar yaşadığı çevrenin her türlü ortamından olumlu ya da olumsuz şekilde etkilenirler. Bu sebeple ilim ehlinin toplumda hâkim olan düşünce ekollerinden, kültürden, siyasi otoritenin hâkim görüşünden etkilenmesinin yanında, toplumu sarsan savaş, isyan, iç karışıklık, kıtlık gibi olumsuz faktörlerden etkilenmeleri de normaldir. Bu saydığımız etkenler de Ebû Dâvûd'un yaşadığı zamanda mevcut olup bunlardan elbette o da etkilenmiştir.

Hadis tasnifinin bütün çeşitleriyle tamamlandığı ve hadisin altın çağı denilen hicri üçüncü asırda ale'l-ebvâb sistem olan câmi', sünen ve musannef türünde birçok eser kaleme alınmıştır. Ale'l-ebvâb sistemin örneklerinden olan sünen türü eserler de bu asırda en güzel şekilde tertib edilerek bu türde birçok kitap yazılmıştır. Sünen türü eser tasnif eden âlimlerden biri olan Ebû Dâvûd yetmiş üç yıl yaşamıştır. Ebû Dâvûd'un yaşadığı dönemde İslam Coğrafyasında Abbâsîler hâkimdi. O, halife Me'mûn'un hilafetinin 198-218/813-833 ilk yıllarından halife Mu'temid'in (256-279/870-892) hilafetinin son zamanlarına kadar yaşamıştır. Onun yaşadığı zaman olan 202-275/818-889 yılları arasında tam dokuz Abbâsî halifesi ülkeyi yönetmiştir. Bu halifeler sırasıyla şunlardır¹

1. Me'mûn (198-218/813-833)
2. Mu'tasım (218-227/833-842)

¹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî., *Târîhu'l-Hulefâ, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1371/1952), 226-442; Mehmet Şeker, İslam Tarihi ve Medeniyeti (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 5/478.*

3. Vâsik (227-232/842-847)
4. Mütevekkil (232-247/847-861)
5. Muntasır (247-248/861-862)
6. Müstaîn (248-252/862-866)
7. Mu'tez (252-255/866-869)
8. Mühtedî (255-256/869-870)
9. Mu'temid (256-279/870-892)

1. TAHT KAVGALARI

Ebû Dâvûd'un dünyaya geldiği yılda (202/818) Abbâsî Devleti'ni halife Me'mûn yönetiyordu. Me'mûn, Hârûn er-Reşîd'in oğullarındandır. Me'mûn'dan önce ülkeyi kardeşi Emin yönetiyordu. Emin, hilafette iken Me'mûn'u veliahtlıktan azlederek henüz bebek olan oğlu Musa'yı veliaht tayin etti. Me'mûn veliahtlıktan azledildiğini öğrenince kendisine "Müslümanların imamı" adını vererek halifelliğini ilan etti. Mücadele sonucu kardeşi Emin'i yenerek öldürttükten sonra 198/813'de hilafete geçen Me'mûn, yapmış olduğu icraatlarla İslam tarihinde kendisinden en çok bahsedilen halifelerden biri olmuştur.²

Me'mûn'un vefatından sonra hilafete kardeşi Mu'tasım 218/833 geçmiştir. Mu'tasım sekiz yıllık hilafetinden sonra 18 Rebülevvel 227 (5 Ocak 842) yılında vefat etmiş ve yerine oğlu Vâsik geçmiştir.³

Vâsik 227-232/842-847 yılları arasında devleti yönetmiştir. Beş yıllık hilafetten sonra Vâsik 23 Zilhicce 232 (10 Ağustos 847) tarihinde Sâmerâ'da vefat etmiştir.⁴

Vâsik veliahd tayin etmeden ölmüştü. Abbâsîlerde ilk defa devlet erkânı yeni halifeyi seçmek için toplandı. Türk yöneticilerin etkisiyle Mütevekkil 232/847 yılında halife oldu.⁵ Mütevekkil kendisini hilafete getiren Türklerin devlet yönetiminde güçlenmesinden rahatsız oluyor, onlardan kurtulmaya çalışıyor ve çareler arıyordu. Bu düşüncesini Türk komutanlar anlamışlardı.

² Nahide Bozkurt, "İç Savaş: Emin İle Me'mûn'un İktidar Mücadelesi ve Me'mûn Dönemi", *İslam Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 5/189-195.

³ Casim Avcı, "Mu'tasım-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/380-382; Mahmud Kırkpınar, "Abbâsîlerde Türk Nüfuzunun Yükselişi ve Yeni İktidar Unsuru Olarak Türk Komutanlar", *İslam Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 5/294-295.

⁴ Kadir Kan, "Vâsik Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/548-549.

⁵ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kub el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, nşr. M. T. Houtsma, (Leiden: Matbaa Beril, 1883, 2/591-592; Mahmud Kırkpınar, "Mütevekkil-Alellah, Ca'fer b. Muhammed" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/212-214.

Tam bu esnada Mütevekkil daha önceden veliahd tayin ettiği oğlu Muntasır'ın yerine diğer oğlu Mu'tezz'i veliahd tayin etti. Buna kızan Muntasır Türk komutanlarla beraber oldu. Babasına karşı komutanlarla bir suikast düzenleyerek babasını ve bazı yakın adamlarını sarayda öldürttü. Böylece onbeş yıl süren Mütevekkil'in hilafeti de 247/861 yılında sona erdi.⁶

Mütevekkil'in öldürülmesi, İslam tarihinde özel koruma birlikleri tarafından bir halifeye karşı işlenen ilk cinayettir. Bu olay Abbâsî Devlet'inde, Türkler'in iktidarı tamamen ele geçirdiklerini ve karşılarında hiçbir kuvvetin duramadığını göstermektedir. Cinayete katılanlar bilinmelerine rağmen herhangi bir cezaya uğramamışlardır. Mütevekkil'in öldürülmesiyle halifelerin siyasi nüfuzları yanında manevi nüfuzları da çok zayıflamış oluyordu.⁷

Mütevekkil'in öldürülmesinden sonra hilafete 247/861 yılında Muntasır geçti. Muntasır iktidara gelir gelmez kardeşi Mu'tez ve Müeyyed'i veliahdlıktan aldı. Türklere karşı olan tavrını da değiştirdi. Muntasır Türklerle işbirliği yapıp babasını öldürmüştü ve onların yardımıyla halife olmuş ise de Türklere güvenmiyor ve onlardan kurtulmak istiyordu. Bunun için planlar yapıyordu. Türkler bunu anlayınca onun doktoru olan İbn Tayfur'a para vererek onu zehirlettiler. Böylece baba katili olan Muntasır yaklaşık altı ay süren hilafetten sonra 248/862 yılında yirmi altı yaşında vefat etti.⁸

Muntasır'ın ölümü üzerine Türk komutanların ağırlığıyla halifelige 248/862 yılında Müstaîn getirildi. Onun döneminde de Türkler'in yönetimde etkisi devam etti. Bu dönemde ilk defa komutanların yanı sıra Türklere karşı halkta da ayaklanmalar baş göstermiştir. Müstaîn bazı Türk komutanları öldürttü. Bunun üzerine Türkler hapiste olan Mu'tezz'i hapisten çıkarıp ona biat ettiler. Buna karşı çıkan Müstaîn ile Mu'tez arasında iç savaşlar başladı. Sonunda Müstaîn bazı şartlar karşısında 252/866 yılında hilafetten vazgeçerek yerine Mu'tez halife oldu.⁹

Mu'tez Türklere karşı idi. Babasından sonra hilafete geçmesi bu yüzden engellenmişti. Mu'tez Türklere karşı olmasına rağmen onların yardımıyla

⁶ Kırkpınar, "Abbâsîlerde Türk Nüfuzunun Yükselişi ve Yeni İktidar Unsuru Olarak Türk Komutanlar", 5/306-309.

⁷ Kırkpınar, "Mütevekkil-Alellah, Ca'fer b. Muhammed", 32/213; Kırkpınar, "Abbâsîlerde Türk Nüfuzunun Yükselişi ve Yeni İktidar Unsuru Olarak Türk Komutanlar" 5/309.

⁸ Kırkpınar, "Abbâsîlerde Türk Nüfuzunun Yükselişi ve Yeni İktidar Unsuru Olarak Türk Komutanlar", 5/309-310; Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1990), 3/242-243.

⁹ Abdülkerim, Özaydın, "Müstâîn-Billah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/112-113; Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 3/244-248.

hilafete getirilmişti. Yönetimde Türk nüfuzu devam ettiğinden onlarla iyi geçinmek zorundaydı. Onların her istediğini yerine getiriyordu. Fakat o, zamanla Türklerin isteğini yerine getiremez hale geldi. Bunun üzerine Türk komutan ve askerleri isyanı etti. Bu isyan sonucunda Türkler saraya girerek Mu'tezz'e işkence yaparak onu halifelikten çekilmek zorunda bıraktılar.¹⁰

Mu'tezz'in halli üzerine komutanlar Mühtedî'yi halife olarak seçtiler. Böylece O 255/869 yılında halife oldu. Onun, ahlak ve şahsiyet bakımından Abbâsî halifelerinin en iyisi, en âbidi ve en muttakisi olduğu söylenir. O, kendisine Ömer b. Abdülaziz'i örnek almıştı. Yönetimde olduğu sürece oyun ve eğlenceden uzak durmuş, içki ve müziği yasaklamış, devlet yöneticilerinin halka zulmünü engellemeye çalışmış ve halifeliği zilletten kurtararak mü'minlerin gerçek yöneticisi olması için çabalamıştır. Yaratılış olarak mücadeleci biri olan Mühtedî bunun için Türklerin devlet yönetimindeki etkisini engelleyerek hilafetin siyasi ve dini itibarını elde etmek için çabaladı. Ne yazık ki bu yolda hem makamını hem de hayatını kaybetti. Onun hilafeti sadece bir yıl sürmüş ve 256/870 yılında önce görevinden alınmış sonra da idam edilmiştir.¹¹

Mühtedî'nin öldürülmesinden sonra hilafete 256/870 yılında Mu'temid getirildi. O, hilafetinin ilk yılında kardeşi Ebû Ahmed el-Muvaffak'ı hilafet nâibi tayin etmişti. Halifenin zevk ve eğlenceye düşkün olmasına karşın Muvaffak idarede otoriter, memleket yönetiminde başarılı, savaş meydanlarında azim ve cesaretiyle ön plana çıkmış bir yöneticiydi. Bu sebeple halk ondan nefret ederken kardeşi Muvaffak'ı sevmiştir. Muvaffak 278/891'de vefat edince onun oğlu Mu'tazîd'a komutanlar Mu'temid'in oğlu Müfevvez'den sonra ikinci veliahd olarak biat ettiler. Bundan sonra Mu'temid oğlunun yerine onu veliahd olarak ilan etmek zorunda kaldı. Mu'temid'in 279/892'de vefat etmesi üzerine yeğeni Mu'tazîd'a biat edildi.¹²

Mu'temid'in ilk yıllarında da Türk hâkimiyeti devam etmiştir. Fakat Mütevekkil'in gütmüş olduğu siyaset sonucunda Türkler'in orduya girmeleri engellenmiş, bu sonraki halifeler döneminde de devam etmiştir. Mu'temid döneminde de askeri birlikler genellikle Türkler'in elinde olsa da; onların zamanla siyasi baskı unsuru olmaktan çıktıkları gözlenmektedir. Bu siyaset sonucunda 276/889'da hilafet merkezinin Türkler için kurulmuş olan

¹⁰ Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 3/253-258.

¹¹ Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 3/259-262.

¹² Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 3/272.

Sâmerra'dan Bağdat'a taşınması Abbâsî Devletin'de siyasi alanda Türk hâkimiyetinin artık gücünü kaybettiğini göstermektedir.¹³

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Ebû Davud'un yaşadığı dönemdeki dokuz Abbâsî halifesinin altı tanesi taht kavgasıyla karşı karşıya gelmiştir. Bu mücadelenin bazen baba oğul, bazen kardeşler arasında olmak üzere genellikle hanedan üyeleri arasında olduğu görülmektedir. Ayrıca taht kavgalarının çoğunda Türk komutanlarının dahli olduğu görülmektedir. Bu bilgilerden de Ebû Davud'un yaşadığı hicri üçüncü asrın ilk üç çeyreklik döneminde ülkenin yönetiminde taht kavgaları sebebiyle çok ciddi kaos ve kriz ortamının bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.

2. İSYANLAR

İsyan meşru yönetime karşı yapılan bir başkaldırı hareketidir. İsyan eden kişiler veya gruplar kendilerince haklı sebeplere ya da bazı bahanelere sarılarak kendilerini haklı göstermeye çalışırlar. İsyanlar, ülkelerin gerilemesinde en büyük etkenlerden biridir. Ne yazık ki geçmişten günümüze birçok ülkede isyanlar çıkmış ve çıkmaktadır. Ebû Davûd'un yaşadığı hicri üçüncü asırda Abbâsî Devlet'inde küçüklü büyüklü birçok isyanın çıktığı görülmektedir. Bu isyanların çıkmasının en önemli sebeplerinden birisi halifelerin otoritesinin zayıflamasıdır.¹⁴ Bu dönem isyanları arasında Nasr b. Şebes isyanı 821, Mazhariyye 838, Mengüçür 839 ve Mısır isyanlarını da sayabiliriz. Burada Abbâsî Devletini de zorlayan üç tane büyük isyan hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Abbâsîler devrinde ortaya çıkan isyanların en önemlisi, geniş bir alana yayılması, devamlılığı, teşkilâtlanması ve bütünlük arzemesi bakımından, Me'mun döneminde Azerbaycan'da ortaya çıkan Bâbek el-Hürremî'nin isyanıdır. Bu isyan yaklaşık yirmi yıl sürmüş ve bastırılamamıştır. Siyasî ve askerî sahada dikkate değer kabiliyetlere sahip olan Bâbek'in taraftarlarının çoğunu köylüler teşkil ediyordu. O, büyük arazilerin taksim edileceğini vaad ediyor ve sözünü de tutuyordu. İnanc olarak da Mezdek dininin devamı niteliğinde olan Hürremiyye anlayışına sahiptir. 816 yılında Azerbaycan'da isyan bayrağını açan Bâbek, uzun müddet isyanını devam ettirmiş, üzerine gönderilen kuvvetleri mağlûp ederek nüfuz alanını genişletmiştir. Sonunda 222/837 yılında Halife Mu'tasım'ın Türk asıllı kumandanlarından Afşin tarafından yakalanarak idam edilmiştir. Bâbek'in isyanının güçlenmesinin

¹³ Kırkpınar, "Abbâsîlerde Türk Nüfuzunun Yükselişi ve Yeni İktidar unsuru Olarak Türk Komutanlar", 5/310; Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 3/263.

¹⁴ Saim Yılmaz, "Merkezi Otoriteyi Diriltme Çabaları: Abbâsîlerin 'İkinci Kurucusu' Mu'tazid ve Müktefî Dönemi", *İslam Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2018), 5/313.

en önemli nedeni yaşadığı bölgedeki dinsel ve kültürel unsurların mozaikini başarıyla yönetmesidir. Onun isyanının uzun sürmesinin sebeplerinden biri Bizans'ın onu açıkça desteklemesidir. İsyanın bastırılmamasının sebeplerinden biri de Me'mûn'un Anadolu'yu fethetmeyi ön plana aldığı için askeri kuvvetlerini Anadolu'ya göndermiş olmasıdır. Yine Me'mûn'un bu meseleye çok önem vermediği anlaşılmaktadır. Abbâsî Devleti'nin en ihtişamlı ve kuvvetli döneminde bir bölge isyanının yirmi yıl sürmesi, bunu devletin çok tehlikeli kabul etmemesiyle açıklanabilir.¹⁵

Bu dönemdeki ikinci büyük isyan, Yakub b. Leys es-Saffâr'ın ülkenin doğu bölgesinde çıkardığı ve Saffârîler isyanı olarak bilinen isyandır. Yakub, 247/861'de Sîstan'a hâkim olduktan sonra doğuya doğru ilerleyerek hâkimiyet alanını Gazne, Gerdiz ve Kabûl-Bâmiyân bölgesine kadar genişletti. Abbâsî Devleti'nin Kirman, Fars, Hûzistan ve Horasan'daki yöneticileriyle savaştı, 259/873'de Nîşâbur'u alarak Tâhirîler'in buradaki idaresine son verdi. 262/876 yılında Bağdat'a 50 millik mesafedeki Deyrûlâkûl'da Abbâsî kuvvetlerine karşı hayatında ilk defa yenildi. Böylece devleti uzun süre oyalayan bir tehlikede bertaraf edilmiş oldu.¹⁶

Bu dönemdeki üçüncü büyük isyan, Zenc adıyla bilinen siyahî kölelerin 255-269 (869-883) yılları arasında Aşağı Mezopotamya'daki (Sevâd) bataklık bölgede, çıkarttığı ve 15 yıl devam eden isyandır. Bu isyan daha çok iktisadî ve sosyal sebeplerden kaynaklanıyordu. Basra bölgesinde tuzla ve çiftliklerde çalışan bu köleler son derece zor şartlarda hayatlarını devam ettiriyorlardı. Hz. Ali soyundan olduğu iddia edilen Ali b. Muhammed, çeşitli vaadlerle Zencîler'i harekete geçirdi. İsyanı art arda katılan yeni gruplarla bu hareket hızla gelişti. Zencîler'in askerî harekâtı başlangıçta oldukça parlaktı. Güney Irak ve Güneybatı İran'ın önemli bölgelerini egemenlikleri altına alıp Basra ve Vâsıt'ı ele geçirdiler. Aşağı Mezopotamya'da Muhtâre adıyla bir şehir kuran zenciler Abbâsîler'i on beş yıl meşgul ettiler. Saffârîler ve Kürt aşiretleriyle ittifak kuran Abbâsîler'in üzerlerine gönderdiği orduları yenilgiye uğratıp bölgeyi tamamen zapt ettiler. Zaman zaman Bağdat'ın 140 km. güneyine kadar yaklaşıp Bağdat'ı da tehdit etmeye başladılar. Zencîlerin kendi adlarına para bastırmaları, hutbe okutmaları ve bayrak kullanmaları dikkate alındığında âdeta bağımsız bir devlet gibi davrandıkları görülmektedir. Nihayet uzun ve çetin mücadelelerden sonra

¹⁵ Mehmet Azimli, "Abbâsîlerin İlk Döneminde Fârisi Karakterli İsyanlar", *İslam Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 5/238-249; Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 3/177-182; Hakkı Dursun Yıldız, "Bâbek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/376-377.

¹⁶ Erdoğan Mercil, "SAFFÂR, Ya'kûb b. Leys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/463-464; Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 3/266-268.

Zenci isyanı ancak Tolunoğulları'nın askerî ve malî desteğiyle bastırılabilirdi (269/883).¹⁷

İslâm tarihi kaynaklarındaki rivayetlere göre 300.000 ile 500.000 arasında zencinin katıldığı bu isyan İslâm tarihindeki en kanlı ve yıkıcı isyanlardan biridir. Bu isyan sonucunda ülke çok ciddi zararlar görmüştür. Çünkü Zenci isyanı Abbâsî devlet hazinesinin boşalmasına yol açtı, Basra körfezi ticaretini aksattı ve Sevâd bölgesindeki tarımı olumsuz yönde etkiledi. Yine isyan sonucunda Basra körfezi ağzındaki Übülle, Abadan, Ahvaz ve Basra gibi şehirler tahrip edilmiştir.¹⁸

İsyanlar sonucunda yüzbinlerce insan ölmüştür. Ülke birçok yönden geriye gitmiştir. Merkezi otorite daha da zayıflamış ve Abbâsî Devleti'nin gerilemesini hızlandırmıştır.

3. MİHNE OLAYI

"Halku'l-Kur'an" konusunda bazı âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylarla yönetimin bu tutumu mihne olarak adlandırılmıştır. Me'mûn döneminde başlayan Mihne, Mu'tasım ve Vâsik dönemlerinde ve Mütevekkil döneminin ise ilk birkaç yılında devam etmiş ve yaklaşık 16 yıl sürmüştür.

Me'mûn hilafetinin 14. yılında (212/827) yılında "Halku'l-Kur'an" meselesini yani Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini ortaya attı. Onun bu hareketi insanları kendisinden soğuttu. Ortalığın karışacağını anlaması üzerine 218/833 yılına kadar bu düşüncesini gizledi. 218/833 yılına gelince Me'mûn, Mu'tezile mezhebini devletin resmi mezhebi kabul ederek Müslüman halkın özellikle âlimlerin bu mezhebi benimsemelerini zorunlu kıldı. Hatta daha da ileri giderek valilere genelgeler gönderdi ve bu genelgelerde valilere âlimleri toplayarak onları Mu'tezile mezhebi ve itikadından imtihan etmelerini emretti. Ne yazık ki bu anlayışı yerleştirmek için âlimlere birçok eziyet edildi. Bunların başında da Ahmed b. Hanbel gelmektedir.¹⁹

Mu'tasım döneminde mihne olayı şiddetlenerek devam etmiş ve karşı gelenlere çok işkenceler yapılmıştır. Nitekim Me'mûn devrinde hapsedilen Ahmed b. Hanbel, Mu'tasım zamanında Kâdılkudât İbn Ebû Duâd'ın

¹⁷ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/35; Mustafa Demirci "Zenc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2014), 44/250.

¹⁸ Demirci "Zenc", 44/250.

¹⁹ Bozkurt, "İç Savaş: Emin İle Me'mûn'un İktidar Mücadelesi ve Me'mûn Dönemi, 5/203-214; İhsan Süreyya Sırma, *Abbâsîler Dönemi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 78-81.

tahrikiyle işkenceye tâbi tutulmuştur. Ancak o iki yıl dört ay süren bu hapis ve işkence hayatından sonra serbest bırakılmıştır.²⁰

227-232/842-847 yılları arasında devleti yönetmiş olan Vâsik, Ahmed b. Ebî Duâd'dan da etkilenerek mihneye aynen devam etmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Vâsik'ın ölümüne kadar evinde göz hapsinde tutuldu ve Cuma namazlarına bile gidemedi. Beş yıl boyunca oğulları dışında kimseye hadis rivayet edemedi.²¹ Yine büyük muhaddis Ahmed b. Nasr el-Huzâî (ö. 231/846) Kur'an mahlûktur demediği için Bağdat'tan o günün başkenti olan Sâmerra'ya getirilerek halifenin kendisi tarafından sorgulanmış ve idam edilmiştir.²²

Mihne uygulaması Halife Vâsik-Billâh'ın vefatından sonra gevşemekle birlikte Mütevekkil döneminde birkaç yıl daha sürmüş; nihayet 234/849'da halku'l-Kur'ân tartışmalarının yasaklanmasıyla son bulmuştur. Ancak mihne devrinin tamamıyla son bulması ve etkilerinin yok olması, Başkadî İbn Ebû Duâd'ın görevinden alınması ve mihne mağdurlarının serbest bırakılmasıyla 237/852 yılında gerçekleşmiştir.²³

Bazı araştırmacılar mihne olayının arkasında yatan sebebin halifenin mutlak dini otorite olma isteği olduğunu belirtirler. Bu düşünceye göre Me'mûn, mihne sebebiyle hilafetin dini konularda rakipsiz ve sorgulanamaz bir güç olmasını garanti altına almak istiyordu. Çünkü hukuki-dini meselelerin çözümünde Kur'an ve sünnetten sonra halifenin değil ümmetin icmasının bağlayıcı olmasından Me'mûn rahatsızdı. Nitekim onun bu düşüncesi mihne ile ilgili yazdığı mektuplardan da anlaşılmaktadır.²⁴ Yine mihne olayıyla halifeye ve siyasi otoriteye karşı güç oluşturabilecek âlimlerin özellikle ehli hadis ve fakihlerin halk üzerindeki nüfuzunu azaltmak olduğu da söylenmiştir.²⁵ Hangi amaçla yapılmış olursa olsun mihne, ülkedeki ilmi ve dini düşünceyi olumsuz etkileyerek yöneticilerin, âlimlerin ve halkın enerjisini faydasız tartışmalarla heba etmiştir.

²⁰ Avcı, "Mu'tasım-Billâh" 31/382; M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel.", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 2/76.

²¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1410/1990), 11/264-266.

²² M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Nasr el-Huzâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 2/10; Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 3/230.

²³ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/27.

²⁴ Nagihan Doğan, "Abbâsîlerin Din Politikası", *İslam Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 5/264-265.

²⁵ Yücesoy, "Mihne", 30/27.

4. EBU DAVUDUN HAYATI ve ŞAHSİYETİ

Ebû Dâvûd es-Sicistânî olarak tanınan ve bu künyesiyle meşhur olan Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, 202/817 yılında Sicistan'da doğdu.²⁶ Sicistan, İran ile Afganistan arasındaki sınır bölgesinin güneyindedir. Ailesi aslen Yemen'in Ezd kabilesinden olduğu için Ezdî ve doğduğu yer olan Sicistâna nispetle "Sicistânî" nisbeleriyle bilinir. O, daha çok Sicistânî nisbesiyle tanınır. Ezd kabilesi Yemen'de Arap olarak bilinen bir kabilelerdir. Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemindeki fetihler sebebiyle Arap kabilelerinden bazıları Türklerin yaşadığı Sicistan ve çevresindeki bölgelere yerleştirilmişti. Ebû Dâvûd'un Sicistan'da doğmasından dolayı Türk olduğunu söyleyenler olsa da verilen bilgilerden yola çıkarak onun aslen Arap olduğu anlaşılmaktadır. Dedesinin adının Bişr veya Şeddâd olduğu, büyük dedesi İmrân'ın Sıffin savaşında Hz. Ali'nin yanında yer aldığı ve bu savaşta öldüğü nakledilmektedir.²⁷

Kaynaklarda Ebû Dâvûd'un ailesiyle ilgili yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun evli olduğu ve Abdullah adında ilimle meşgul olan bir oğlu olduğu geçmektedir. Oğlu Abdullah'tan üçü erkek beşi kız olmak üzere sekiz torunu bulunmaktadır. Büyük torunu Fâtıma da hadis imiyle iştilal etmiştir.²⁸ Yine onun Muhammed b. Eş'as adında büyük erkek kardeşinin olduğu ve bazı zamanlarda Ebû Dâvûd'la beraber ilim yolculuklarına çıktığı bildirilmektedir.²⁹ Ebû Davûd'un ailesinin ilimle iştilal eden bir aile olduğu görülmektedir. Ebû Davûd'un maddi yönden durumunun iyi olduğu ve Sicistan'da mülklerinin ve hizmetçilerinin olduğu nakledilmektedir.³⁰

Ebû Dâvud'un ahlakı ve şahsiyeti üzerinde başta Rasulullah'ın sünneti olmak üzere kendilerinden ilim aldığı hocaları gelmektedir. O, dört yüzden fazla hocadan ilim almıştır. Zehebî, Hâkim en-Nîsâbü'rî'den naklederek Ebû Dâvûd'un şöyle söylediğini bildirmektedir. "Hadis alma imkânım olan âlimlerden ilim öğrendim. Onlar arasında Yahya b. Maîn'den daha çok hadis ezberleyen ve hadis toplayanı, Ahmed Hanbel'den fikhü'l-hadisi daha iyi bilen ve Ali b. Medî'nî'den de hadisin illetlerini daha iyi bilen birini

²⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty). 9/55-56; Zehebî, *Siyer*,13/203-204.

²⁷ M. Yaşar Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/119; Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 29-30.

²⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 9/468; Zehebî, *Siyer*,13/221-231.

²⁹ Zehebî, *Siyer*,13/221.

³⁰ Zehebî, *Siyer*,13/217.

görmedim. Hadisi bilme ve hıfz etme konusunda da İshak'ı, Ahmed b. Hanbel'den daha önde gördüm. Ahmed. b. Hanbel'de bunu kabul ederdi.”³¹ Onun bu sözünden hangi alanda en çok kimden etkilendiği ve onun yetişmesinde hangi hocasının daha fazla katkıda bulunduğu açık bir şekilde görülmektedir.

Takva sahibi, âbid, üstün ahlaklı, sabırlı ve ilmi yönden çok gayretli bir kişi olarak bilinen Ebû Dâvûd,³² 73 yıl yaşamış ve 275/889 yılının16 Şevval Cuma günü Basra'da vefat etmiştir. Cenaze namazını Abbas b. Abdolvâhid Hâşimî'nin kıldırıldığı Ebû Dâvûd, Süfyan es-Sevrî'nin kabrinin yanına defnedilmiştir.³³

4.1. İlmi Kişiliği

4.1.1. İlmi Seyahatleri

Önce kendi şehrindeki hocalardan ilim öğrenen Ebû Dâvûd, hadis bilgisini artırmak maksadıyla on sekiz yaşında ilim yolculuğuna çıkmıştır. O ilim öğrenmek için Horasan, İran, Irak, Cezire, Hicaz, Suriye ve Mısır bölgelerini dolaşarak o bölgelerdeki ilim yönünden ön plana çıkmış şehirlere gitmiş ve oranın âlimlerinden ilim öğrenmiştir.³⁴

Ebû Dâvûd h. 220 yılında önce Horasan bölgesindeki Herat, Nişâbur ve Rey gibi yakın şehirlere gitmiş. Sonra ise Bağdat ve Basra'ya gitmiş oradan da Mekke'ye gitmiş ve hac farızasını da yerine getirmiştir. Hicri 221'de Kûfe'ye, 222'de de Dımaşk'a gitmiştir. Dımaşk'tan sonra ise Mısır'a gitmiştir. Ebû Dâvûd Humus, Halep, Harran, Adana, Missîs, Ceyhan ve Erzin'e gitmiştir. O, Tarsus'a da gitmiş ve orada 20 yıl kalmıştır. Fakat onun Tarsus'ta hangi zaman dilimleri arasında kaldığıyla ilgili tam bir bilgi yoktur. Onun bazı ilim merkezlerine birden fazla gittiği anlaşılmaktadır. Çünkü oğlu Abdullah'ı kendi hocalarından hadis alması için bazı hocalarına tekrar gitmiştir.³⁵

O, gittiği şehirlerdeki hocalardan hadis rivayet ederek ilmini geliştirmiştir. En çok faydalandığı hocası kabul edilen Basralı hadis hâfızı Müslim b. İbrâhim el-Ezdî başta olmak üzere Ebû Seleme et-Tebûzekî,

³¹ Zehebî, Siyer,13/218.

³² Zehebî, Siyer,13/211, 212.

³³ Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdât, 9/58; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî, el-Bidâye ve'n-Nihâye (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 11/55.

³⁴ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 11/356; Zehebî, Siyer,13/212; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, 11/55.

³⁵ Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 11/363-366; Zehebî, Siyer,13/204, 218, 221; Dinçoğlu, Ebû Dâvûd'un Sünen'i, 34-35.

Müsedded b. Müserhed b. Müserbel, Osman b. Muhammed b. Ebî Şeybe, Kuteybe b. Saîd es-Sakafî, Ahmed b. Hanbel, Ârim el-Basrî ve Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî gibi birçok muhaddisden hadis okudu.³⁶ Çoğu Buhârî ve Müslim'in de hocası olan birçok âlimden istifade etti.³⁷ Mekke'de Abdullah b. Mesleme Ka'nebî ve Süleyman b. Harb, Kûfe'de Hasan b. Rebî' el-Becelî, Ahmed b. Yûnus el-Yerbûî, Basra'da Müslim b. İbrahim Ezdî, Halep'te Ebû Tevbe el-Halebî, Harran'da Ebû Ca'fer en-Nüfeylî, Humus'ta Hayve b. Şüreyh b. Yezîd ve Yezîd b. Abdürabbih, Dımaşk'ta Hişâm b. Ammâr, Horasan'da İshak b. Râhûye, Rey'de İbrahim b. Musa Râzî, Belh'te Kuteybe b. Saîd, Mısır'da Ahmed b. Sâlih vb. hadis hâfızlarından hadis rivayet etti. Yine Ali b. Medîni, Saîd b. Mansûr ve Yahyâ b. Maîn gibi tanınmış muhaddislerden hadis öğrendi.³⁸ İbn Hacer el-Askalânî onun 300 kadar hocası olduğunu söylerken,³⁹ Dinçoglu *Sünen*'inde 401 ve *Sünen*'i dışında da 76 olmak üzere toplam 477 hocasının olduğunu bildirmektedir.⁴⁰

Kaynaklar, onun Bağdat'a ilk defa gittiği h. 220 yılı ile son gittiği 271 yılı arasında farklı zamanlarda birçok kez Bağdat'a gittiğini bildirmektedirler. Ahmed b. Hanbel'in ilim meclislerine uzunca bir süre devam etmiştir.⁴¹

Ebû Dâvûd'dan da birçok kişi hadis öğrenmiştir. Oğlu Abdullah başta olmak üzere Ebû İsa et-Tirmizî, Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, İbn Ebü'd-Dünyâ, Abdân el-Ahvâzî, Zekerîyyâ b. Yahyâ es-Sâcî, Ebû İsa İshak b. Musa Remlî, Ebû Bîşr Muhamed b. Ahmed ed-Dûlâbî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hallâl, Ebû Avâne el-İsferâyînî ve Ahmed b. Muhammed Herevî gibi muhaddisler ona talebelik ettiler. Basralı talebelerinden Muhammed b. Ahmed el-Lü'lûî ile Ebû Bekir İbn Dâse kendisinden es-Sünen'i rivayet eden dokuz talebesinden en tanınmış olanlarındandır.⁴²

Ebû Dâvûd'un talebeleri arasında eser sahibi birçok talebesinin olduğu görülmektedir ki bu da onun ilmi yöndeki üstünlüğünü ortaya koymaktadır.

³⁶ Hocaları için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 9/55-56; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/356-359.

³⁷ Ebû Davûd'un es-Sünen'inde, Buhari ve Müslim'in müşterek rivayet ettiği 60 hocadan rivayeti bulunmaktadır. Bk. Dinçoglu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 169.

³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 9/55-56; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/356-359; Zehebî, *Siyer*, 13/204-205; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1325), 4/171; Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 10/120.

³⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/172.

⁴⁰ Dinçoglu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 38.

⁴¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/363; Zehebî, *Siyer*, 13/215; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/171; Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 10/120.

⁴² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/360-362; Zehebî, *Siyer*, 13/205-206; Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 10/120.

4.1.2. Hadisçiliği

Muhaddislerin birçoğunun ifade ettiği gibi Ebû Dâvûd hadislerin zayıfını sağlamından ayırma, rivayetlerdeki ince kusurları tanıma ve hadis râvilerini eleştirme hususlarında meşhur bir âlimdir. Râvileri tenkit ederken kesin bilgi sahibi olmadığı kişiler hakkında fikir beyan etmekten kaçınırdı. Hatta güvenilir olmadığına dair söylenen ifadelerle önem vermez, cerh edilme sebeplerinin açıkça belirtilmesini isterdi. Fakat yetersiz ve liyakatsiz gördüğü kimselere karşı tolerans göstermez, yakını olsa bile eleştirmekten kaçınmazdı. Bir hadisin senedinde kopukluk bulunmadığı ve râvilerinin zayıflığı hakkında fikir birliğine varılmadığı takdirde onu kitabına almakta mahzur görmemiştir.⁴³

Ebû Dâvûd'u gerek yaşadığı dönemde gerekse sonraki dönemdeki bazı âlimler övmüştür. Mûsâ b. Hârûn, "onun hadis için yaratıldığını ve ondan daha faziletli birini görmediğini" söylerken Hâkim ise onun asrının hadis imamı olduğunu ifade etmiştir. Ebû Dâvûd *Sünen*'i tasnif ettiğinde Muhammed b. İshak es-Sâğânî ve İbrahim el-Harbi, "Dâvûd'a a.s. demirin yumuşatıldığı gibi Ebû Davûd'a da hadis kolaylaştırılmıştır." demişlerdir. Öğrencisi Ebû Bekir el-Hallâl de hocasından, devrinin önde gelen imamlarından biri ve hadislerin sağlamlık derecesini anlayıp kaynağına inme hususunda en yetkili otorite diye söz etmiştir. İbn Hibbân'a göre Ebû Dâvûd, fıkıh ve hadisteki bilgisi, hıfzı ve takvâ yönünden en büyük imamlardan biriydi. Ebû Abdullah İbn Mende, hadislerin sağlamlığını sakımından, doğrusunu yanlışından dört muhaddisin ayırabildiğini söyleyerek sırasıyla Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin adını zikretmiştir.⁴⁴

İlmi her şeyin üstünde tuttuğu için halifenin kardeşi Emîr Ebû Ahmed el-Muvaffak'ın kendi çocuklarına *Sünen*'i özel olarak okutması isteğini "insanlar ilim öğrenmede eşittir" diyerek kabul etmemiştir. Bu sebeple emirin çocukları da diğer hadis öğrencileriyle birlikte ayrı bir bölmede onun derslerine katılmışlardır.⁴⁵ Bu hareketiyle o alimlerin yöneticiler tarafından istismar edilmesine izin vermediği gibi ilim tahsilinde fırsat eşitliğini ve ilmin üstünlüğünü göstermiştir.

⁴³ Zehebî, *Siyer*,13/211, 213, 214; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/171-172; Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 10/120; Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 41.

⁴⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/364-366; Zehebî, *Siyer*,13/212-213; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/172; Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 10/120.

⁴⁵ Zehebî, *Siyer*,13/216.

Ebû Dâvûd'un "Baş olma sevdası gizli şehvettir"; "Sözün hayırlısı kulağa izinsiz girendir"; "Giyeceğe ve yiyeceğe değer vermeyen kimse vücudunu rahat ettirir." gibi güzel sözleri vardır.⁴⁶

Ebû Dâvûd, *es-Sünen*'deki şu dört hadisin dini konusunda bir insana yeteceğini söylemiştir. Bunlar "Ameller niyetlere göre değerlendirilir"; "İnsanın kendini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesi, onun iyi bir müslüman olduğunu gösterir"; "Kişi kendisi için istediği şeyi kardeşi için de istemedikçe iyi bir mümin olamaz"; "Helâl de haram da bellidir. Ancak bunların arasında insanların çoğunun helâl mi haram mı olduğunu bilmediği şüpheli şeyler vardır." hadisleridir.⁴⁷

4.1.3. Eserleri

1. *es-Sünen*: Ebû Dâvûd, hayatı boyunca yazdığı 500.000 hadis arasından kendi kriterlerine göre seçtiği 4800 rivayeti *es-Sünen*'e almıştır.⁴⁸ *es-Sünen*, sahihinden zayıfına kadar İslâm hukukuyla ilgili topladığı ve bunlardan çok zayıf olanları belirtmeye özen gösterdiği bir eser olup İslâm dünyasında çok rağbet görmüştür.⁴⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) "Müctehide Peygamberimizin hadislerinden Ebû Dâvûd'un *Sünen*'indeki hadisleri bilmesi yeterlidir." diyerek *es-Sünen*'i övmüştür.⁵⁰

2. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfi Sünenihî*: Ebû Dâvûd'un *Sünen* adlı eserini tanıtmak için Mekke âlimlerine yazdığı bir risaledir.

3. *Merâsîl*: Alanının ilk ve orijinal eseri olan kitap, bölümler ve bablar halinde 544 mürsel hadisten oluşmaktadır.

4. *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*: Ahmed b. Hanbel'e fıkıhla ilgili sorulan bazı soruların Ebû Dâvûd tarafından yazılan cevaplarından ibarettir. Eser fıkıh konularına göre tertip edilmiştir.

5. *İcâbâtü Ebî Dâvûd an Süâlâti Ebî Ubeyd el-Âcurrî*: Kitap Ebû Dâvûd'un râvilerin cerh-ta'dîl ve rical bilgisi ile ilgili talebesi Ebû Ubeyd el-Âcurrî'nin (ö. 382) sorularına verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Âcurrî tarafından derlenen eser beş cüzden meydana gelmektedir.

6. *Suâlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fî Cerhi'r-Ruvât ve Ta'dîlihîm*: Eser Ebû Dâvûd'un râvilerin cerh-tadili ile ilgili Ahmed b. Hanbel'e yöneltilen soruların cevaplarından oluşmaktadır. Kitapta 596 râvinin cerh ve ta'dîl bilgisi bulunmaktadır.

⁴⁶ Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 10/120.

⁴⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/364; Zehebî, *Siyer*, 13/210.

⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/364; Zehebî, *Siyer*, 13/209-210.

⁴⁹ Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 10/121.

⁵⁰ Ibn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 11/55.

7. Kitâbü'z-Zühd: Eserde zühdle ilgili 515 rivayet bulunmaktadır.

8. Tesmiyetü ihve ellezîne ruviye anhumü'l-hadîş: Eser şehirlere göre tasnif edilmiş olup kendilerinden rivayeti bulunan kardeş râvilerden bahsetmektedir. Peygamberimizden rivayette bulunan kardeş sahâbîlerden başlayarak sonra sırasıyla Şam ve diğer şehirlerdeki râvilerle yer verilmiştir.

9. Kitâbü'l-Ba's ve'n-Nüşûr.

10. Kitâbün fi'r-Ricâl.

İsmi zikredilen ilk sekiz eser matbu iken diğer iki eserin yazması bulunmaktadır. Zikredilen bu kitaplardan başka Ebû Dâvûd'a nispet edilen başka eserler de bulunmaktadır.⁵¹

5. ZİKREDİLEN OLAYLARIN İLMÎ HAYATA ve EBÛ DÂVÛD'A ETKİSİ

Taht kavgaları çoğunlukla başkentte olduğu için daha çok başkentteki insanlar bu olaylardan etkilenmiştir. Her ne kadar taht kavgalarının birçok olumsuzluğu olmakla birlikte bunların ilmi hayata çok etkisi olmamıştır.

İsyanlar ülkede birçok insanın ölmesine ve ülkenin birçok yönden gerilemesine sebep olmuştur. İsyanların ilmi hayata da olumsuz etkileri olmuştur. İsyan çıkan şehirlerdeki âlimler ve ilim talebeleri ilmi faaliyete gerektiği kadar katılamamışlardır. Çünkü gerek güvenlik ve gerekse o zamanlar ilmi faaliyetlerin yapıldığı yerler olan camilerin zarar görmesi sebebiyle ilmi faaliyetler zaman zaman sekteye uğramıştır. Yine isyan çıkan bölgelerden başka yerlere gidecek ilim talebeleri oralara gidemedikleri gibi, başka yerlerden isyan çıkan yerlere gelecek ilim talebeleri de gelememişlerdir. Bu tür olumsuzluklar özellikle ilmi yönden ön plana çıkan şehirlerde daha çok görülmüştür. Nitekim bir ilim merkezi olan Basra şehri Zenciler isyanıyla tamamen tahrip edilmiştir.

Ebû Dâvûd Bağdat'ta iken Halife Mu'temid-Alellah'ın kardeşi Emîr Ebû Ahmed Muvaffak, Ebû Dâvûd'un evine bizzat gitmiş ve zenci hareketi yüzünden Basra'nın harap olduğunu, halkının başka yerlere göç ettiğini, onun Basra'ya yerleşmesi halinde İslâm âleminin her tarafından ona gelecek talebeler sayesinde Basra'nın yeniden mamur hale geleceğini söylemiştir. Ebû Dâvûd emîrin bu ricası üzerine Basra'ya yerleşmiştir.⁵² Zenci isyanı 269/883 yılında bittiğine göre Ebû Dâvûd'un ölümünden yaklaşık beş yıl kadar önce Basra'ya yerleştiği anlaşılmaktadır. Böylece Ebû Dâvûd, Basra'nın özellikle ilmi olarak canlanmasına öncülük etmiştir.

⁵¹ Eserleriyle ilgili bk. Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 10/121; Dinçoğlu, Ebû Dâvûd'un Sünen'i, 43-48.

⁵² Zehebî, Siyer, 13/216.

Yaklaşık 16 yıl süren mihne döneminde, mihne olayının ilmi olarak özellikle hadis ilmine olumsuz etkileri olmuştur. Sayıları az da olsa birkaç âlim ölürken bir kısım âlimler de psikolojik ve bedensel işkencelere maruz kalmışlardır. Bunların başında Ahmed b. Hanbel gelmektedir ki o, yaklaşık iki buçuk yıl bedensel işkenceye tabi tutulduğu gibi özellikle Vasik döneminde 5 yıl ev hapsinde tutularak psikolojik baskıya maruz kalmış ve hadis rivayet etmesi yasaklanmıştır. Ahmed b. Hanbel'in işkence ve ev hapsinde tutulduğu yaklaşık 8 yıllık bu zorlu dönemde ondan ilim talebeleri ve Ebû Dâvûd'da ilim öğrenememiştir.

Mihnenin hadisçilerin baskı altına alınması, sindirilemeyenlerin çok kötü muamelelere maruz kalması, ilmi çevrelerin bazılarında hoşgörüsüzlüğün artması gibi olumsuz tesirlerinin yanında olumlu tezahürleri de olmuştur. Bunlar arasında haksızlığa uğrayan hadisçilerin toplum yanında hüsnü muamele görüp değer verilmeleri, böylece sünnete sarılma hareketinin yaygınlık kazanması ve bu mücadele sonucunda hadisçilerin hadis tasnifine hız vermeleri zikredilebilir. Yine sahih ve sahih olmayan rivayetler ayırt edilerek çok önemli eserler telif edilmiş ve sadece ahkâmla ilgili eserlerin yazılmasına ehemmiyet verilmiştir. Ayrıca tabakat ve cerh-tadil kitaplarıyla bazı ilim ehline ait bilgiler de yazıya geçirilmiştir.⁵³ Ebû Dâvûd'un *es-Sünen-i* de mihne döneminden sonra tasnif edilen ahkâma dair hadis kitaplarından biridir.

Bahsi geçen olumsuz olayların yaşanmasına rağmen İslam âleminde ilmi hayat devam etmiş ve birçok âlim yetişmiştir. Bu âlimlerin bir kısmı ise hem o dönemde hem de sonraki dönemlerde ilmi yönden ön plana çıkmış kimselerdir. Şüphesiz ki Ebû Dâvûd es-Sicistânî de bu âlimlerin başında gelmektedir.

KAYNAKÇA

Avcı, Casim. "Mu'tasım-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Azimli, Mehmet. "Abbâsîlerin İlk Döneminde Fârisi Karakterli İsyanlar". *İslam Tarihi ve Medeniyeti*. Ed. Mehmet Şeker. 5/221-252. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Bozkurt, Nahide. "İç Savaş: Emin İle Me'mûn'un İktidar Mücadelesi ve Me'mûn Dönemi". *İslam Tarihi ve Medeniyeti*. Ed. Mehmet Şeker. 5/189-219. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

⁵³ Dinçoğlu, Ebû Dâvûd'un *Sünen* 'i, 26.

Demirci, Mustafa. "Zenc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/249-251. İstanbul: TDV Yayınları, 2014.

Dinçoğlu, Mehmet. *Ebü Dâvûd'un Sünen'i*. Ankara TDV Yayınları, 2012.

Doğan, Nagihan. "Abbâsîlerin Din Politikası". *İslam Tarihi ve Medeniyeti*. Ed. Mehmet Şeker. 5/253-272. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdât*. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1325.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dimaşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.

Kan, Kadir. "Vâsik Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kandemir, M. Yaşar. "Ahmed b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/75-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kandemir, M. Yaşar. "Ahmed b. Nasr el-Huzâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/10. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Dâvûd es-Sicistânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kırkpınar, Mahmud. "Mütevekkil-Alellah, Ca'fer b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kırkpınar, Mahmud. "Abbâsîlerde Türk Nüfuzunun Yükselişi ve Yeni İktidar Unsuru Olarak Türk Komutanlar". *İslam Tarihi ve Medeniyeti*, Ed. Mehmet Şeker. 5/291-311. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Merçil, Erdoğan. "SAFFÂR, Ya'kûb b. Leys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâî'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Özaydın, Abdülkerim. "Müstaîn-Billah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/112-113. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Sırma, İhsan Süreyya. *Abbasiler Dönemi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Târîhu'l-Hulefâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1371/1952.

Şeker, Mehmet (Editör). *İslam Tarihi ve Medeniyeti*, 15 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. nşr. M. T. Houtsma. 2 Cilt. Leiden: Matbaa Beril, 1883.

Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. 14 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1990.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Bâbek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yılmaz, Saim. "Merkezi Otoriteyi Diriltme Çabaları: Abbâsîlerin 'İkinci Kurucusu' Mu'tazîd ve Müktefî Dönemi". *İslam Tarihi ve Medeniyeti*. Ed. Mehmet Şeker. 5/313-355. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 7. Basım, 1410/1990.

**SÖZÜN DİNAMİZMİNİ YAZININ DURAĞANLIĞINI SAVUNAN
GÖRÜŞ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER: ARAP DİLİ
ÖRNEĞİ**

Öğr. Gör. Dr. Muhammed EFİL

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
muhammed.efil@gmail.com

**SOME EVALUATIONS ON THE OPINION DEFENDING THE DYNAMISM
OF THE SPEECH AND THE STAGNATION OF THE WRITING: THE
EXAMPLE OF ARABIC LANGUAGE**

ABSTRACT

Language, which is the most important communication tool throughout the history of humanity, has been divided by linguists into two as speech and written. In this context, speech is a instantaneous skill which brings dynamism while writing is a planned activity that an indicator of its stagnation. Some of the linguists, who compared these two factors, taking into account that the basic function of language is the art of expression among people and that human beings are described as "talker" in classical human sciences, emphasized the superiority of the written. On the other hand, from the point of the view on the proverb "spoken words fly away, written words remain", it is also possible to talk about a group that defending that language consists of signs and prioritizes writing. In this study, it is aimed to make the choice between the two tools more carefully in order to draw attention to their advantages over each other and to minimize the distortion in communication, taking into account the usage areas of both tools. Considering the volume of the research, instead of examining in all languages, the sampling on the subject at a specific level was created over the stages of the oral and written rumor tradition in Arabic culture.

Keywords: Word, Writing, Arabic Literature.

Giriş

Dili, sözlü ve yazılı olarak ikiye ayıran dilbilimciler sözlü dilin yazılı dilden çok daha eski olduğunu belirtirler.¹ Sözün anlık bir beceri, yazının ise daha planlı ve yazara ihtiyaç duyduğu gerekli süreyi veriyor olması,

¹ V. Doğan Günay, *Dil ve İletişim* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2004), 89-92.

sözü daha kritik ve daha değerli hale getirebilir. Ayrıca söz, hem bir iletişim aracı olarak kullanılırken hem de ezberlenerek rivayet yoluyla başka kişilere veya gelecek nesillere aktarımı sağlanırken sürekli bir dinamizm içerisindedir. Yazı ise bir defa kayda geçirildikten sonra artık durağan bir hale gelir ve korunması için ekstra bir çabaya gerek duyulmaz. Bu açılardan bakıldığında sözün dinamik, yazının ise durağan olduğundan bahsedilebilir. Walter J. Ong, sözün dinamizmini açıklarken şu örnekten yararlanır, “Güç kullanmadan ses çıkmaz. Örneğin bir avcı, hareketsiz veya ölü bir bizonu görünce onu koklayabilir, tadabilir veya ona dokunabilir; ancak bizonu duyduğu anda bu hareket karşısında dikkat kesilmesi gerekir. İşte bu anlamda her tür ses ve özellikle canlı organizmaların içinden çıkan sesli söylem “dinamiktir”.² Önce söz olduğu için ve dilin tarihi söz ile başladığı için dilin temeli sözdür. Yazı ise sonradan icat edilmiş ve dilin bir ifade biçimi olarak sözle birlikte kullanılmıştır. Nitekim sonradan eklenenler hiçbir zaman asıl olanın yerini tutamazlar, sadece bıraktığı bir boşluğu doldurabilir veya asıl olana zenginlik katabilirler. Örneğin yazı, sözü korumanın yollarından birisidir.

Söz Üzerine

İletişimin sağlanmasına yardımcı olan söz göndericiden alıcıya iletişimi sağlayan en etkin vasıtaadır. Sözün etkisi icra edildiği anda yapılan mimikler, vurgulamalar ve taşlamalarla daha da güçlüdür. Bu gücün, etkinin yazı ile sağlanması oldukça zordur.³ Yuhanna İncil’inde geçen, “Başlangıçta söz vardı.”⁴ ifadesi, “Önce söz vardı.” şeklinde kullanılarak sözü yazıdan üstün görenler için güçlü bir argüman olmuştur. Nitekim insanlığın dile dayalı kültürel birikimlerine bakıldığında şifâhî unsurların ağır bastığı görülmektedir. Çünkü dil, göstergeler simgesi olarak tanımlanır. Göstermeyi kolaylaştırmak amacıyla ifadelerin sistemli bir düzene sokulmasına dil denir.⁵ Bir dilin temel işlevi insanlar arasında anlatım ve anlaşma yöntemi olarak belirlendiği ve klasik beşerî bilimlerde insanın “nâtık” olarak nitelendiği dikkate alındığında insana özgü eklemli seslerle bildirişim ya da iletişim sağlama⁶ fonksiyonunun tam olarak sözlü ifadelerde kendini bulduğu görülür. Kelimelerin temeli sözlü iletişimde bulunur, buna karşılık yazı, tüm şiddetiyle kelimeleri görsel boyuta hapseder.⁷

² Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Sema Postacıoğlu Banon, (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 47.

³ Birol Azar, “Sözlü Kültür, Tarihî Gerçek ve Saltuknâme Örneği”, *TÜBAR* - 21 (Bahar 2007): 19.

⁴ Yuhanna 1/1.

⁵ H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, trc. Mehmet Doğan (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 74.

⁶ Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1982), 49.

⁷ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 25.

Sözlü kültürlerde insanların, büyük bir olasılıkla evrensel olarak, kelimelerin büyüklüğü bir güç içerdiğine en azından bilinç dışında inanmaları, kelimeleri zorunlu olarak söylenen, seslendirilen ve dolayısıyla bir güç tarafından harekete geçirilen şeyler olarak algılanmalarıyla ilintilidir. Matbaa kültürüne bağımlı insanlar kelimelerin her şeyden önce sözlü olduklarını, birer olay olduklarını ve dolayısıyla “güçlü” olduklarını unuttur; kelimeler, onlar için, nesnemsiz bir nitelikte, “orada bir yerde”, düz bir yüzeydedir. Ve günün birinde yeniden dinamik dirilmeye tabi olsalar da, böyle “nesneler”, eylem olmadıkları ve tamamen ölü sayıldıkları için, kolay kolay büyü çağrıştıramazlar.⁸

Yapısal dilbilimin kurucusu olan Saussure’ün 1916’da dil üzerine verdiği dersleri öğrencileri tarafından toplandı ve *Genel Dilbilim Dersleri* adıyla yayımlandı. Saussure kabaca özetlemek gerekirse dilin artzamanlı değil de eşzamanlı bir göstergeler sistemi olarak incelenmesini belirtir. Bu göstergenin de ikiye bölünüp bir parçasının gösteren (ses/harf), diğerinin de gösterilen (anlam, kavram) olduğunu belirtir.⁹ Klasik Arapça dilbilgisi kitaplarında da “kelime” ve “cümle”nin tarifleri yapılırken bunların lafız, yani bazı harfleri içeren bir ses oldukları ve bu seslerin bir anlam ifade etmeleri gerektiği belirtilmiştir.¹⁰ İlk dilbilimciler, yazılı ve sözlü dil ayrımına karşı çıkmıştır. Yazının konuşma dilini sadece görünür biçimde yeniden temsil ettiğini savunmuştur.¹¹

Sözlü kültürü teşkil eden unsurlar, yazılı kültürü oluşturanlara nispetle millet hayatında daha geniş bir kabule sahiptirler ve fertlerin faaliyetleri üzerinde daha etkilidirler. Milletlerin millî kimliklerini oluşturan ortak kabuller, geniş ölçüde sözlü kültür içinde teşekkül eder. Sözlü kültür unsurlarının sürekliliği; fonksiyon, yapı ve muhteva değiştirmeleri, yerlerini yeni unsurlara terk etmeleri ortak kabulleri yaratan topluluğun bunlara karşı takınacağı ortak tavra bağlıdır. Çünkü kabuller, resmi değil, gönüllü kabuller hususiyetine sahiptir.¹² Sözlü kültür değersiz değildir. Okuryazarlığın erişemediği düzeyde yapıtlar üretebilir; örneğin *Odysseia*. Kaldı ki sözlü kültür, tamamen silinip yok olamaz; metin okumak, metni seslendirmek demektir. Bilincimizin evrimi için hem sözlü kültür, hem de

⁸ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 47-48.

⁹ Osman Damla, “Yazının Ölümü: Söz Uçar, Yazı Kalır”, erişim: 16.05.2021, <https://t24.com.tr/k24/yazi/yazinin-olumu-soz-ucar-yazi-kalir,3150>.

¹⁰ İbnü'l-Hacib Cemalü'd-dîn Osmân bin Ömer bin Ebî Bekir el-Mısri, *el-Kâfiye fî ilmi'n-nahv, thk., Sâlih Abdülazîm, (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010)*, s. 11. İbn Hişâm Abdullah bin Yusuf bin Ahmed bin Abdullah bin Yûsuf, *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sedâ, (Dârü'l-Asîmî), s. 5.*

¹¹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 30.

¹² Dursun Yıldırım, “Sözlü Kültür ve Folklor Kavramları Üzerine Düşünceler”, *Millî Folklor - 3 (Eylül 1989): 16.*

sözlü kültürden doğan okuryazarlık gereklidir.¹³

Mitlerde tanrıların, hem de ilâhî dinlerde ise tanrının her şeyi sözle yaratması ve insanlara mesajlarını iletmek için seçtiği araçlara bu mesajları sözle iletmesi, insanların da tanrıyla iletişim kurma yollarından birinin söz olması onun önemini ortaya koyan birincil unsurdur.¹⁴

İslam'da ise söz denilince genellikle yaratılış, söz estetiği ve güzel, olumlu, yapıcı söz söyleme anlaşılır. Allah'ın sözle yaratma kudreti Kur'an-ı Kerim'de Bakara (2/117), Âl-i İmrân (3/47), Nahl (16/40) ve Yasin (36/82) surelerinde geçer: "Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri yalnızca "Ol!" demesidir, o da hemen olurur (Yasin, 36/82); Gökleri ve yeri (bir örnek edinmeksizin) yaratandır. O, bir işin olmasına karar verirse, ona yalnızca "O" der, o da hemen olurur" (Bakara, 2/117)... Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in birçok suresinde (Rahman, Zümer, Tâhâ, Nisa, Enam, Bakara...) ve hadislerde sözün bu özelliklerine göndermeler mevcuttur.¹⁵

Phaidros diyalogunun sonunda eski Mısır'da yazının bulunuşuna ilişkin anlatılanlar göz önünde tutulursa; sayının, hesabın, geometrinin, astronominin, tavra oyunu ve zarların ve nihayet yazının kaşifi tanrı Theuth, tanrıların tanrısı, tanrıların ve bütün Mısır'ın babası, bütün Mısır'a hakim olan Thamos'a kendi keşfini, yani yazıyı sunar: "Ey Hükümdar, dedi Theuth, bu öğreti, Mısırlıları daha bilge ve hafızalarını daha güçlü kılacaktır. Hafızanın ve bilgeliğin ilacını [pharmakon] buldum" (Platon, 2014, 274e)¹⁶. Tanrıların kralının yanıtı ise şöyle olmuştur: "Ey ustaların ustası Theuth! Kimisi sanatları doğurma yetisine sahipken, kimisi de onların kullanıcılarına zarar mı yoksa yarar mı vereceğini belirleme yetisine sahiptir. Şimdi sen harflerin babası, iyi niyetinden ötürü, onların yapabileceği şeyin tam aksini söylüyorsun. Çünkü bu, kullanmayı öğrenenlerin ruhlarına hafıza tembelliği verir; artık kendileri ne ait olmayan yazı işaretlerine güvenerek, içlerinde bulunan kendilerine ait hafızayı kullanmayı hepten unuturlar. Bu nedenle sen, hafızanın değil hatırlamanın ilacını [pharmakon] bulmuşsun. Öğrencilerine bilgeliğin hakikatini değil, görüntüsünü sunuyorsun." (Platon, 2014, 274e-275a). Hatırlama için ilaç olan şey (yazı), bellek (mnémosyné) için zehirdir. Burada yazının babası tarafından tanrıların kralına sunulan armağanın değerindeki belirsizliğe dikkat çekilmektedir. Kral yazıyı reddetmekle, onun değerini düşürmekte, canlı söz (logos), iç ses karşısında yazıyı

¹³ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 205.

¹⁴ İbrahim Dilek, "Kült Kavramı ve Söz Kültü", *Bilgi - Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* - 95 (2020): 20.

¹⁵ Dilek, "Kült Kavramı ve Söz Kültü", 63.

¹⁶ Platon'dan yapılan alıntılarda da evrensel numaralandırma sistemi kullanılmıştır.

alçaltmaktadır.¹⁷ Ayrıca burada sözün hafızayla doğrudan olan ilişkisine dikkat çekilmektedir. Sözlü kültüre sahip toplumların güçlü bir hafızaya sahip oldukları bilinmektedir.

Yazının açtığı bütün fevkalade olanakların içinde, seslendirilen söz hala yerini korumaktadır. Bir yazılı metnin meramını anlatabilmesi için, dolaylı veya dolaysız olarak, dilin doğal ortamı olan ses dünyası ile bağlantı kurması gerekir. Bir metni “okumak”, metni sese dönüştürmektir - ister yüksek sesle, ister sessiz, ister teker teker heceleyerek ya da ileri teknoloji kültürlerindeki gibi hızlı ve üstünkörü olsun. Yazı, hiçbir zaman sözlü nitelikten bağını koparamaz.¹⁸

Yazı Üzerine

Büyük ölçüde Husserl felsefesinden türeyen metincilik akımının da odak noktası, basılı metinler ve özellikle Romantizm devrinin sonlarına doğru basılan metinlerdir. Hatırlanacağı üzere, Romantizm, matbaanın tamamen içselleştirildiği ve eski hitabet geleneğinin söndüğü yepyeni bir bilinç devridir.¹⁹

Yazıyı sözden üstün gören Derrida'ya göre Platon, Rousseau, Saussure ve Levi-Strauss gibi farklı düşünürlerin hepsi yazılı sözleri değersiz görmüş ve aksine sözlü konuşmayı bir tür saf anlam kanalı olarak değerlendirmişlerdir. Onların argümanı, söylenen sözler zihinsel deneyimin sembolleri iken, yazılı sözlerin zaten var olan sembollerin sembolleri olduğudur. Dolayısıyla yazı, konuşmanın temsili olarak ikinci kez türetilmiştir ve kişinin kendi düşüncesi ile bir bütün olmaktan iki kat daha uzaktır. Derrida ise yazı ve grammatolojinin yapısının, tipik bir konuşma olarak nitelendirilen sözün yapısından daha önemli ve hatta "daha eski" olduğunu göstermeye çalışmıştır.²⁰ İşin tuhafı Platon, ses-merkezciliğini, konuşmayı yazıya yeğleyişini, yalnızca yazabildiği için açık ve etkili biçimde ifade edebilmiştir. Platon, ses-merkezciliği metinle kurulur, metinle savunulur.²¹ İbnü't-Tev'em şöyle demiştir: Kâğıda yazılan şey, her zaman ve mekanda okunabilir, her dil onu telaffuz edebilir. Hâlbuki sözel olanın etkisi onu işiten kulakları aşmadığı gibi herkes için

¹⁷ Çetin Türkyılmaz, “Belleğin İlacı: Söz-Yazı İlişkisi Bağlamında Belleğin Koru(n)ması/Sakla(n)ması ve Bir Örnek Olarak Depegöz Mitosu”, *Kültürel Bellek*, haz. Pelin Şahin Tekinalp, Gonca Gökalp Alpaslan (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2019) 503.

¹⁸ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 20.

¹⁹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 194.

²⁰ Jack Reynolds, Jacques Derrida, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, erişim, <http://www.iep.utm.edu/d/derrida.htm> 03.04.2021.

²¹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 197.

aynı derecede anlaşılır da değildir.²²

Sözlü kültürlerin ürettiği, sanat ve insanlık değerleri açısından son derece üstün sözel edimler, insan ruhuna yazının taht kurmasıyla yiter ve bir daha yaratılamaz. Buna karşılık, yazı olmadan insan bilinci gizilgücünden istediği gibi yararlanamaz, başka bazı güzel ve güçlü yapıtlar üretemez. Bu bağlamda sözlü kültür, yazı üretmek zorundadır ve üretecektir de. Yalnız bilimi değil, tarihi ve felsefeyi de geliştirmek yazın veya herhangi bir sanatı açıklamak, dilin (ve konuşmanın) kendisini anlamak için, okuma yazma geleneği kesinlikle gereklidir. Bugün okuma yazmasız erişilemeyenengin anlatım gücünün farkına varmamış sözlü kültür, ya da sözlü kültürün önemli ölçüde egemen olduğu toplumlar parmakla gösterilecek kadar azdır.²³ Ebû Dülef el-'İclî şöyle demiştir: Kalem sözün kuyumcusudur ki aklın ortaya koyduğunu kalıba döker ve zihinden taştan külçelere şekil verir.²⁴ Bısr b. el-Mu'temir de şöyle demiştir: Kalp maden ocağı, akıl cevher, lisan madenci, kalem sarraf, yazı ise işlenmiş mücevherdir.²⁵

Dilden dökülenler zamanla buharlaşıp unutulur, elin kontrolündeki kalemden kâğıda dökülenlerse bir nevi ebediyet kazanır.²⁶ Kalem, bilgiyi kaydetmek suretiyle ebedileştirmesi teması ulema ve üdeba tarafından sıkça işlenmiş bir mazmundur. İnsanları, milletleri, devletleri hatta imparatorlukları yokluğa mahkûm eden "dehr" sadece ve sadece kalem karşısında aciz kalır. Kalem öyle bir silah ve teçhizat ki, zaman (dehr) devinin pençelerini söker, saltanatını hükümsüz bırakır.²⁷ İskender şöyle demiştir: Kalem olmadan memleket doğru düzgün idare edilemez. Her şey akla ve dile bağlıdır. Çünkü her şeye bu ikisi karar verir ve her şeyi bu ikisi haber verir. Ve kalem sana aklı da dili de maddi suretiyle gösterip takdim eder.²⁸ İbrahim b. el-'Abbas şöyle demiştir: Kalem susan biri adına konuşabilir, dilsiz birinden bilgi aktarabilir, kalplere tercüman olup gizli sırları anlatabilir. Memleketin ve sılanın uzaklığına rağmen oralarla (adeta) yüz yüze konuşma imkânı sağlar (böylece ahval ve havadisten haberdar eder). Kalem ile yazılan bilgiler susturulamaz, izleri silinemez. (Hâsılı) kalem konuşur da susar da; ikamet de eder seyahat de; hem mevcut hem

²² Ebû Cafer en-Nahhâs, *Umdetü'l-Kitâb*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, (Dâr İbn Hazm, 2004), s. 451.

²³ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 28.

²⁴ el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ (I-XIV)*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 476-477.

²⁵ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve 'z-zehâir (I-X)*, (Beyrut: Dâr Sâdir, 1988), VIII, 99.

²⁶ el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*, II, 475.

²⁷ el-Kayravânî, *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb (I-IV)*, (Beyrut: Dâru'l-cil), II, 563.

²⁸ el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*, II, 476.

namevcuttur. Uzak olduğu gibi elinin altındadır. Harekete geçmesi istenirse davranır, çağrılırsa derhal icabet eder. Sırrı noktasında gayet ketum, şerri konusunda gayet emindir.²⁹

Nazmında veya nesrinde, Arap kültürünün alan açtığı önemli ilgi alanlarından biri de müfâharelerdir. Ontolojik bakımdan farklı kategorilerde yer alan unsurlara boy ölçüştürme anlamı taşıyan bu edebi üretimler oldukça bereketli sonuçlar doğurmuştur. Üdeba ve kâtip sınıfının kalem-kılıç (*müfâharetü'l-kalem ve's-seyf*), kalem-dinar (*müfâharetü'l-kalem ve'd-dînâr*) restleşmelerinde her daim kalemin tarafını tutuyor olmaları şaşırtıcı gelmemelidir. Uzun bir geçmişten bu yana edebi gelenekte kaleme düzülen methiyeler her zaman diğerlerine yazılan methiyeleri gölgede bırakmıştır. İslam kültüründe “kalem” ve “kılıç” etrafında söylenen hikemiyat ve özlü söz müktesebatının ilham kaynağı, Müslüman dünyanın iki temel dinamîğinden biri olan hadislerdir. Bir rivayette şöyle buyrulur:

يُوزَنُ مَدَادُ الْعُلَمَاءِ وَدَمُ الشُّهَدَاءِ، فَيَرْجَحُ مَدَادُ الْعُلَمَاءِ عَلَى دَمِ الشُّهَدَاءِ

(*Kiyamet günü*) âlimlerin mürekkebi ile şehitlerin kanı tartılır ve âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanından daha ağır gelir.³⁰

Bu bölümü, hem yazının işlevine işaret etmesi hem de mizahi değere sahip olması sebebiyle aşağıdaki anekdotla bitirmek istiyoruz.

Bağdat'ın bazı muzip kâtipleri şöyle demiştir:

“Yazmaktan elimize ne geçti? (Bu dünyada yazının) kurallarını muhafaza etmeye ve prensiplerini tesis etmeye çalıştık. Ahirette ise onu (yazıyı) sırlarımızı ve kalbimizde gizlediklerimizi önümüze sermiş olarak karşılayacağız.”³¹

Araplarda Sözlü Kültür Hâkimiyeti

Yazının icadından önce kaç dilin yok olduğunu, özünü yitirip başka dillerle kaynaştığını hesaplayacak bir yöntem henüz bulunmuş değildir. Bugün bile konuşulan yüzlerce dil yazılmış değildir, çünkü henüz bunlara uygun bir yazı geliştirilememiştir. Bu bakımdan değişmeyen tek kalıcı olgu, dilin temelden sözlü oluşudur.³²

Kültür ise bir anlamda insanın ortaya koyduğu her şey, doğaya karşı

²⁹ Bedreddîn Şa'bânî, “Edevâtü'l-hattî ve âlâtü'l-kitâbeti”, *Kân et-târîhiyye* - 46 (Aralık 2019): 174.

³⁰ Celâleddin es-Süyûtî, *el-Câmü'l-kebîr (I-XXV)*, thk. Muhtâr İbrahim el-Hâic, Abdülhamîd Muhammed Nedâ, Hasan İsa Abdünnâzir, (Kahire: el-Ezherü's-Şerîf, 2005), XIII, 398.

³¹ Abdumelik bin Muhammed bin İsmâil Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Tahsînü'l-kabîh ve takbîhu'l-hasen*, (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam), s. 52.

³² Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 19.

insanın ürettiği bütün etkinlikler diye tarif edilir.³³ Kùltürlerin aktarılması ve öğrenilmesi dil ile gerçekleştiği için, dil ile kùltür arasında sıkı bir ilişki vardır. Nitekim insanlar dil sayesinde toplum olmayı başarmış, birlikte yaşamayı öğrenmişlerdir. Binaenaleyh toplumlar bulundukları kùltürel coğrafyaya ilişkin söz dağarcığı ve kelime dünyası geliştirir. İlgilendiği ve bildiği nesnelere, düşüncelere ad vererek onu kendine mal eder, bildik olduğunu ortaya koyar.³⁴ Söz konusu dağarcık toplum hafızasında nasıl şifâhî olarak yer edindiye sonraki nesillere aynı usûl ile aktarılmıştır. Yani bilgi aktarımı dünya tarihinin büyük bölümünde yazılı vesikalarla değil sözlü bir şekilde gerçekleşmiştir.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere rivâyet sisteminin insanoğlunun binlerce yıllık geleneksel yaşam pratikleriyle uyum halinde süregelen bir serüveni vardır. Rivâyet, yazının bulunmasından sonraki asırlarda varlığını ve önemini sürdürmekle birlikte klasik kùltürlerde yazıya dönüştürülen sözün, insandan çıkıp yabancı bir zeminde var olduğu ve bir tür yabancılaşma oluşturduğuna dair bir inancın varlığından da söz edilebilir. Söz konusu inanışa göre yazıya başvurulduğu takdirde insanla, fitratında var olan söz arasında bir engel oluşturulmuş oluyor ki; bu da yaradılışa muhalif bir durumdur. Bu nedenle modern insanın, dış dünyanın seküler kurallarına endeksli ve son derece hızlı yaşam pratiklerine iliştiirdiği –sözüm ona değersiz- sözlü iletişimin aksine, kadîm gelenekte sözün kendisi kelâm olarak nitelendirilmekte; onu işitip ezberleme ve başkalarına aktarma metodu da kutsal olarak değerlendirilmektedir. Nitekim ilahi dinlerin kitapları peygamberlere şifahen vahyedilmiş, hatta Hıristiyanlıkta Hz. İsâ bizzat Allah'ın Kelâmı şeklinde vasıflanmıştır. Yine Veda, Avesta gibi kutsal metinler de sözlü olarak ortaya çıkmış, yüzyıllarca rivâyet edildikten sonra yazıya aktarılmıştır.³⁵

İnsanlık tarihi kadar kadîm olan bu husus Arap toplumunda daha belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Çünkü Araplar göçebe yaşamı benimseyen bir kavim olmaları itibariyle günlük yaşamları, kùltür hareketleri, bu göçebe yaşamın zaruretlerinden doğan tecrübe, adet ve geleneklerin geliştirdiği bilgilerden ibaretti.³⁶ Yaşamsal alanın getirdiği zaruret çerçevesinde Kur'ân'ın isimlendirmesiyle “câhiliye”³⁷ olarak

³³ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kùltür* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994), 96.

³⁴ Günay, *Dil ve İletişim*, 21.

³⁵ Sözlü kùltürün değeri hakkında geniş bilgi için bkz. Emine Sonnur Özcan, “İslâmiyet Öncesi (Câhiliye Devri) Arap Kùltüründe Rivâyet ya da Tarih Bilinci”, *Tarih Okulu/The History School - 11* (Aralık 2011): 4.

³⁶ Kenan Demirayak, *Arap Edebîyatı Tarihi-1/Câhiliye Dönemi* (İstanbul: Fenomen Yayıncılık, 2009), 65.

³⁷ Ahzâb, 33.

bilinen İslâm öncesi dönemde Arap Edeb literatürü sözlü ve işitsel bir kültür içerisinde filizlenmiştir. Bu kültürün sonraki nesillere aktarımı da aynı şekilde şifâhî gerçekleşmiştir.

Sözel kültürün baskın olduğu toplumlarda yazı, işlevsellik kazanamadığından bu toplumlarda yazıya dayalı bir kültür söz konusu değildir. Sözel kültürü insanlara ulaştıran sözel dil, kendini ses göstergesiyle ortaya koyar. Bu göstergelerden biri de şiirdir. Bundan dolayı bir bakıma sese dayandığı için câhiliye şiirini, ayrıca “sesli/yazısız şiir” olarak görebilir ve adlandırabiliriz.³⁸

Arap toplumunun bir başka özelliği ise dil kullanımının, gündelik hayattan ayrı düşünülemeyen, bir anlamda görülen ve yaşanan olayların resmedilmesinden ibaret olmasıdır. İnsanların duyguları, birbirleriyle ilişkileri, dilin sade ve canlı yaşam forumlarına birebir uyumuyla açıklanabilir.³⁹

Arap toplumu İslâm öncesi döneminin câhiliye kelimesiyle ifade edilmesinin sebepleri araştırılırken onların hayat tarzında bedevîliğin hâkim olması, çevrelerinde yaşayan insanlara göre medeniyet bakımından geri kalmaları, bilgisizlik ve gaflet içerisinde göçebe ve yarı göçebe hayatı yaşayan kabile topluluklarından oluşan, kayda değer önemli bir tarihleri olmayan, puta tapan, kötülük yapmalarını önleyen bir dine, bir peygambere sahip olmamaları ve semavî bir kitabı bulunmayan insanlar olmaları gibi⁴⁰ hususlar yanında formal bir eğitim ve nakil sistemlerinin olmayışı da gözden ırak tutulmamalıdır.

Arap diline ait yazının başlangıcı konusunda farklı tarihler öne sürülse de miladi III. asırdan önce Arap harflerine benzeyen bir yazının bulunmadığı konusunda fikir birliği vardır. Çünkü şimdiye kadar bu dönemle ilgili hiçbir kitâbede Arap alfabesine ait bir ize rastlanmamıştır. Bununla birlikte miladi III. yy.’da Arap harflerine benzer hatların tespit edilebildiği Arap yazısıyla ilgili alan araştırmalarında belirtilmiştir.⁴¹ Nitekim miladi IV. asırda bulunan mezar taşlarında ve eski yerleşimlerde Arap alfabesini andıran yazıların bulunduğu bu araştırmalarda zikredilmektedir.⁴² Fakat mütehassıs müstensihlerin bulunmayışı, yazının

³⁸ Sadık Armutlu, “Sözel Kültür ve Sözel İletişim Bağlamında Yazısız Şiirde Somut Anlatım Biçimi: Muallaka Örneği”, *Şarkiyat Mecmuası - 15* (30 Kasım 2011): 1-29.

³⁹ Süleyman Gezer, *Sözlü Kültür’den Yazılı Kültüre Kur’ân* (Ankara: Ankara Okulu, 2008), 80.

⁴⁰ Nihad M. Çetin, “Arap (Yazı-Dil)”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

⁴¹ Nasiruddin Esed, *Mesâdiru’ş-şi’ri’l-câhilî* (Kahire: Dârü’l-Maârif, 1962), 26.

⁴² *Hükümdar Kays b. Amr’ın defninde bulunan miladi 328’de yazıldığı tespit edilen Arapça ibarelerden bahsedilmektedir. Bkz. Nasiruddin Esed, Mesâdiru’ş-şi’ri’l-câhilî* (Kahire: Dârü’l-Maârif, 1962), 27.

kaynak değil tespit unsuru olarak kullanılması, İslâm'ın ilk fetihleri esnasında şiir râvilerinden birçoğunun vefat etmesi⁴³ gibi sebeplerle eski Arap şiirinin ve İslâm'ın ilk dönemlerindeki nakillerin güvenilirlik derecesi tam anlamıyla takdir edilememiştir.

Yazının kullanıldığına dair spesifik örnekler bulunsa da elde edilen bu bilgilerden yola çıkarak yazının yaygın bir şekilde Arap toplumunda yer aldığını söylemek güçtür. Zira bu kitâbet nüvelerini zikreden kaynaklar câhiliye döneminde şifâhî kültürün hâkim olduğunu delilleriyle birlikte ortaya koymuştur.⁴⁴ Bu durum Edeb külliyyatının şifâhî olarak rivâyet edildiği, bu konuda yazılı kaynaklara itibar edilmediğini de göstermektedir.

Câhiliye dönemi Arap toplumunun umumiyetle okuma-yazma bilmediği, tarihî olanların yanında dinî vesikalarla da sabittir. Nitekim "O, ümmîlere, içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir"⁴⁵ "Kendilerine kitap verilenlere ve ümmîlere de ki: 'Siz de İslâm'ı kabul ettiniz mi?' Eğer İslâm'a girerlerse hidâyete ermiş olurlar"⁴⁶ anlamındaki âyetlerden ve "Biz ümmî bir toplumuz, okuma-yazma ve hesabı bilmeyiz"⁴⁷ şeklinde rivâyet edilen hadîsten bahsi geçen toplumun büyük oranda okum-yazma bilmediği anlaşılmaktadır. Sadru'l İslâm sonrası dönemde maddî ve manevî cehaleti göz önüne sermek adına önceki dönem için böyle bir isimlendirmeye gidilmiş olması da makul görülmektedir.

Yaziya Geçiş Evresi

Kitâbet, İslâmiyet'le birlikte kendisine yeni bir alan oluşturmıştır. Çünkü yeni nâzil olan bu din, hattı ve kitâbeti zaruri kılan, kullanma sahasını genişleten âmilleri beraberinde getirmiştir. Bu nedenle yazı, İslâm'ın tesis ettiği bütün maddî-mânevî cepheleriyle yeni içtimâî nizamın en ehemmiyetli tesbit, tescil, telkin ve neşir vasıtası olarak işlenmiş ve geliştirilmiştir. Özellikle "Oku!" ilâhî emri ile başlayan beş âyetlik vahiy⁴⁸ ile kitâbet ve tashîh işlemleri hâlâ canlılığını muhafaza eden kutsî bir ehemmiyet kazanmıştır. Daha sonra nâzil olan müteaddit âyetlerle de

⁴³ Hannâ Fâhûrî, *Tarihu'l-Edebî'l-Arabî* (Beyrut: Matbâatü'l-Bulisiyye, 1960), 52-53.

⁴⁴ Konuyla ilgili Ebû Amr b. Ala'dan (v. 154/771) aktarılan "Sîze Arapların dediği az şey aktarılmıştır. Aktarılan bu rivâyetler hatırı sayılır derecede olsaydı o dönemden bize birçok bilgi ve şiir kalırdı" sözü birçok klasik Edebîyat eserinde yerini almıştır. Ebû Abdullah Muhammed İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabâkâtü fuhûli ş-şuarâ* (Kahire: Matbâatü'l-Medenî, 1/25).

⁴⁵ Cuma, 62/2.

⁴⁶ Al-i İmrân, 3/20.

⁴⁷ Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlîhi ve mâ yenbağî fî rivâyetihi* [ve hamlihi] (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1/294.

⁴⁸ Alak, 96/1-5.

“kitâbet” daima ilâhî bir kaynağa bağlanıyor, kullanılması emrolunuyor, Müslümanların hayatında zaruri olarak yer alıyordu. Vahyin yazıya geçirilmesi, yazının işaret edilen kutsî ehemmiyetini arttırırken Hz. Peygamber bilginin yazı ile tesbit ve muhafazasını emrediyor, çocuklara okuma yazma öğretmenin babalar için kaçınılmaz bir vazife olduğunu belirtiyordu. Rasûlullah'ın yazı yazma âdâbına ve besmelede bazı harflerin yazılış şekil ve tarzlarına dair tavsiyeleri de mâlumdur. Fakat Mekke döneminde müşriklerin şiddetli baskısı Hz. Peygamber'in yazıyla ilgili ciddi tasarruflarının önüne geçmiş bu alanla ilgili faaliyetler nâzil olan âyetlerin tebliği ve vahiy katiplerine yazdırılması ile sınırlı tutulmuştur. Bu nedenle de Mekke döneminde Hz. Peygamber'in yazı öğretimi ile ilgilendiğine dair kaynaklarda bilgi mevcut değildir. Medine dönemine gelindiğinde ise itikâdî baskının hafiflemesiyle birlikte Medine İslâm devletinin uygulamaları ve risaletin tatbiki, yazının yaygınlaşmasını gerekli kılmıştır. Bu bakımdan Hz. Peygamber, hicretinin ilk yıllarında Bedir'de şehid olan Abdullah b. Amr b. el-Âs'ı (ö.65/684-85) Müslümanlara yazı öğretmekle görevlendirmiş ve ehl-i suffaya yazı öğretmek üzere Übâde b. Sâmî'ti (ö.45/665) tayin etmiştir. Bu teşvikler yanında, Bedir Gazvesi'nde esir edilen ve yazı bilen müşriklerin, ensarın çocuklarından onar kişiye okuma yazma öğretilmelerinin esirlikten kurtuluşları için fidye sayılması gibi tedbirler de alınmıştır. Böylece Medine, İslâmî devrede hattın ilk gelişme merkezi olmuştur. Nitekim bugün, başta vahyin yazılmasında olmak üzere Hz. Peygamber'e kâtiplik eden kırktan fazla sahâbî, ricâl eserlerinde zikredilmektedir. Bunlardan bazıları ahidnâmeler, hükümdarlara gönderilecek mektuplar vb. gibi belli mevzu ve sahalarla ilgili vazifelerde hususiyetle çalışmışlardır. Hatta aralarında Fars, Rum, Kıbt ve Habeş dillerini, Medine'de bu dillerin sahiplerinden öğrenmiş olup Hz. Peygamber'e bu dillerle yazılmış vesikaları tercüme eden Zeyd b. Sâbit gibi muhtelif dilleri ve yazıları bilenler de vardır. Sahâbe içerisinde İbrânî ve Süryânî dil ve yazılarına vâkıf olanların bulunduğu da muhakkaktır.⁴⁹

Bütün bu teşvik ve gayretlerin yanında yazılı kültüre geçiş evresinde henüz Arapça'yı tesbit ve ifadede çok kifâyetsiz bir seviyede bulunan yazının kusurları şiddetle hissedilmiştir. Bu kusurları ilk defa tehlikeli neticeleriyle gören sahâbe arasında başka dilleri bilenlerin bulunması, Arap yazısının ıslah ve ikmâli için alınacak tedbirlerde çok faydalı olmuştur. Hulefâ-yi Râşidîn devrinde dinî-idarî hayatta ve günlük

⁴⁹ Konuyla ilgili bkz. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Fütâhu'l-buldân = Ülkelerin fetihî, trc. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 691-693. Ayrıca Arap kitâbetinin tarihi serüveni hakkında geniş bilgi için bkz. Çetin, “Arap (Yazı-Dil)”.*

muâmelâtta yazının ehemmiyeti artmaya devam etmiş, nihâyet Hz. Ömer zamanında (634-644) resmî mektepler açılarak muallimler tayin edilmiştir. İslâm'ın hem din hem de devlet müessesesi şeklinde kabulüyle birlikte yazı, ana tespit unsuru olarak değil hususiyetle sözlü Edebî mahsulleri tescil ve tesbit için kullanılan bir araç ilmi olarak kabul görmüştür. İbn Haldun (ö.808/1406) söz konusu dönemde Arap kültüründe kitâbetin ibtidâ aşamasında olduğunu şu sözlerle özetlemiştir:

Arap yazısı, İslâm'ın ilk günlerinde alet ilmi mesabesinde güvenilir sağlam bir surette değildi. Bu durum Arapların bedevi yaşam standartlarına sahip olmaları, estetik ve sanattan uzak olmaları gibi sebeplere bağlı idi. İlgili dönem hat konusundaki yetersizlik pek tabi sahâbenin kendi hatlarıyla istinsah etmiş oldukları mushaflarda rahatlıkla görülmektedir. Bâhusûs bu Mushaf veya kitâbeler sağlam bir usulle yazılmış değildi.⁵⁰

Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu sonucun muhafaza ve intikalde Araplar'ın son derecede gelişmiş hâfızalarına bağlı olduğu da bir hakikattir. Çünkü bu dönemde yazılmış basit metinlerin okunuşunda, kastedilen manayı seçmek mümkün olabiliyorsa da uzun ve güç metinlerin doğru okunması için önceden hattın bilinmesi herhalde zaruri idi. Hatta yazı ile ilgili ilk dönem inen Mekkî âyetlerde birtakım ipuçları yer almazken müteakiben gelen Medenî âyetlerde cehâletin ortadan kalkması için önemli fonksiyonları olan kalem⁵¹, kağıt⁵², ince deri¹⁶, sahife⁵³ gibi yazı vasıtalarından bahsedilmiştir. Bu haliyle yazı ancak hâfızaya yardımcı bir vasıta konumundadır. Yazının ıslahı için alınan tedbirler daha ziyade Kur'ân mesâhifine tatbik edilmiş, dil ve Edebiyata dair metinlere hiç değilse iki asır sonra geçilebilmiştir.

Sonuç

Dinamik bir kabiliyet sahasını oluşturan sözün ya da durağan olmasıyla birlikte sistemli bir faaliyet alanı olan yazının kritik değerleri üzerine yapılan bu çalışmada sözü yazıdan veya yazıyı sözden üstün tutmak amaçlanmamıştır. Walter J. Ong'un da belirttiği gibi: Yazı da, sözlü kültür de, kendilerine özgü biçimde "ayrıcılık"tır. Metincilik olmadan sözlü kültürün varlığı ve özellikleri belirlenemez bile; sözlü kültür olmadan da metincilik oldukça kapalı kalır ve yorumuna büyü havası veren karanlık

⁵⁰ *Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, Mukaddimetü İbn Haldûn (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1981), 964.*

⁵¹ *Alak, 96/4; Kalem, 68/1; Lokman, 31/27.*

⁵² *En'âm, 6/91; Kalem, 68/1.*

⁵³ *Tûr, 52/3.*

perdesi aralanamaz; bu da, bilgilendirici olmadığı zaman bile, insanın aklını sürekli kurcalar durur.⁵⁴

KAYNAKÇA

Armutlu, Sadık. “Sözel Kültür ve Sözel İletişim Bağlamında Yazısız Şiirde Somut Anlatım Biçimi: Muallaka Örneği”. *Şarkiyat Mecmuası* 15 (Kasım 2011): 1-29.

Azar, Birol. “Sözlü Kültür, Tarihî Gerçek ve Saltuknâme Örneği”. *TÜBAR* 21 (Bahar 2007): 17-27.

Belâzürî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-buldân*. Trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Çetin, Nihad M. “Arap (Yazı-Dil)”. *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Damla, Osman. “Yazının Ölümü: Söz Uçar, Yazı Kalır”. Erişim: 16.05.2021. <https://t24.com.tr/k24/yazi/yazinin-olumu-soz-ucar-yazi-kalir,3150>.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebîyatı Tarihi-1/Câhiliye Dönemi*. İstanbul: Fenomen Yayıncılık, 2009.

Dilek, İbrahim. “Kült Kavramı ve Söz Kültü”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 95 (2020): 47-77.

Esed, Nasiruddîn. *Mesâdiru's-si'ri'l-câhilî*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1962.

Fâhûrî, Hannâ. *Tarihu'l-Edebî'l-Arabî*. Beyrut: Matbâatü'l-Bulîsiyye, 1960.

Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültüre Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu, 2008.

Günay, V. Doğan. *Dil ve İletişim*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2004.

Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994.

İbnü'l-Hacîb, Cemalü'd-dîn Osmân bin Ömer bin Ebî Bekir el-Mısrî. *el-Kâfiye fî ilmi'n-nahv*. Thk. Sâlih Abdülazîm. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1981.

İbn Hişâm, Abdullah bin Yusuf bin Ahmed bin Abdullah bin Yûsuf. *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sedâ*. Dârü'l-Asîmî.

⁵⁴ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 199.

Kalkaşendî. *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye.

Kayravânî. *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*. Beyrut: Dârü'l-cîl.

Nahhâs, Ebû Cafer. *Umdetü'l-Kitâb*. Thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Dâr İbn Hazm, 2004.

Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilberr. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye.

Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. Trc. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

Reynolds, Jack. "Jacques Derrida". The Internet Encyclopedia of Philosophy. Erişim: 03.04.2021. <http://www.iep.utm.edu/d/derrida.htm>.

Rickman, H. P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. Trc. Mehmet Doğan. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.

Se'âlibî, Abdumelik bin Muhammed bin İsmâil Ebû Mansûr. *Tahsînü'l-kabîh ve takbîhu'l-hasen*. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam.

Sonnur Özcan, Emine. "İslâmiyet Öncesi (Câhiliye Devri) Arap Kültüründe Rivâyet ya da Tarih Bilinci". *Tarih Okulu* 11 (Aralık 2011): 33-51.

Süyûtî, Celâleddîn. *el-Câmü'l-kebîr*. Thk. Muhtâr İbrahim el-Hâic, Abdülhamîd Muhammed Nedâ, Hasan İsa Abdünnâzir. Kahire: el-Ezherü's-Şerîf, 2005.

Şa'bânî, Bedreddîn. "Edevâtü'l-hatti ve âlâtü'l-kitâbeti". *Kân et-târîhiyye* 46 (Aralık 2019): 169-185.

Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Besâir ve'z-zehâir*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1988.

Türkyılmaz, Çetin. "Belleğin İlacı: Söz-Yazı İlişkisi Bağlamında Belleğin Korunması/Saklanması ve Bir Örnek Olarak Depegöz Mitosu". *Kültürel Bellek*. Ed. Pelin Şahin Tekinalp, Gonca Gökalp Alpaslan. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2019.

Vardar, Berke. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1982.

Yıldırım, Dursun. "Sözlü Kültür ve Folklor Kavramları Üzerine Düşünceler". *Milli Folklor* 3 (Eylül 1989): 16-17.

**GEÇMİŞTEN BUGÜNE REAKSİYONER BİR HAREKET OLARAK
ÂRİF YABANCILAŞMASI**

Arş. Gör. Dr. Betül İZMİRLİ

Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
izmiribetul@gmail.com

**'ÂRİF'S ALIENATION AS A REACTIONARY MOVEMENT FROM PAST
TO PRESENT**

ABSTRACT

Ârif (gnostic or sûfî knower) literally means a person who knows. As a term related to the semantic field of Şûfîsm, he/she is a person who has ma'rîfah (gnosis) and knowledge about Allah. According to Ahl-i Sufism/Taşawwuf, ma'rîfah is knowledge obtained without a medium. Therefore it is also a means of immanent and close contact with Allah. However, this knowledge has a limited quality that is not bestowed on the general public. Various definitions have been developed since the first şûfîs about the qualifications of the 'ârîf who is the addressee of the ma'rîfah. Over time, mystics such as Khoca Ahmed Yasawî, Muhyiddîn Ibn al-'Arabî, Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî, Yûnus Emre, Haji Bektash Walî, Erzurumlu İbrahim Hakki also presented their thoughts on the subject of the ma'rîfah and the 'ârîf from the point of view of their own time. 'Ârif appears as a metaphysical figure who is a mixture of philosopher-şûfî in all these thoughts. The aforementioned typology consciously prefers solitude in the way of knowing Allah and reaching Him. 'Ârif is alienated from the society he/she lives in, himself/herself or everything else with a reactionary and sometimes as a gnostic or intellectual attitude. This phenomenon can be conceptualized as 'ârîf's (gnostic's) alienation. In fact, it is an expression of the awareness of the individual experiencing alienation some reasons. In this paper, first of all, the properties of the 'ârîf and his/her vision about the universe will be discussed. The study aims to evaluate the phenomenon of alienation, in which a person has taken refuge as a conscious and gnostic reaction for a number of reasons from the past to the present, and different forms of 'ârîf's alienation through a philosophical and mystical reading. For this, descriptive method and concept analysis method will be used.

Keywords: Philosophy, Taşawwuf, Ma'rîfah (Irfân), 'Ârif (Gnostic), Alienation, 'Ârif's Alienation

Giriş

Yabancılaşma en genel anlamda kendinden başkası olma ya da başkasına dönüşme diye tanımlanabilir.¹ Daha özel anlamıyla o; normalden sapma, kişinin kendisine, yaşadığı topluma, doğaya ve başka insanlara duyduğu yabancılaşma hissi, nesnelerin bilinç için yabancı, ve uzak görünmesi, önceden ilgi duyulan şeylere ilgi duymama anlamlarına gelir.² Yabancılaşma bireysel ya da toplumsal olabilir.³ Bugün için modern dünyada yabancılaşmanın nedenleri arasında mülkiyet ilişkileri, teknolojinin akıl almaz yükselişi, insanın makineleşmeye başlaması, geleneksel toplum biçiminin ortadan kalkarak onun yerini laik toplumun alması gibi unsurlar yer alır.⁴ Bu bağlamda yabancılaşmanın altındaki temel sebep, insanın maddeyi ve eşyayı araç olmaktan çıkarıp amaç edinmesidir.⁵ Bahsi geçen yabancılaşma biçimleri ve sebepleri genelde maddî olanakların orantısız istilasına yakalanan modern dünya insanının, bunlardan istifade ederken içine düştüğü çelişkili durumlarla irtibatlıdır ve ekseri psiko-sosyal boyutludur. Bununla beraber, genelde dinler tarihine özelde İslâm tarihine ve tasavvuf tarihine başvurulduğunda yabancılaşmanın mânevî, rûhî ve/ya teolojik boyutundan da söz etmek mümkündür. Bu meyanda bir yabancılaşmanın temsili, tasavvuf sistemi içindeki irfânî ve reaksiyoner bir duruşun ifadesi olan “ârif yabancılaşması”dır. Ârife münhasır yabancılaşmanın muhtelif veçheleri vardır. Bu konuyu anlamak için önce ârif ve onun evren tasavvuruna, ardından “ârif yabancılaşması” olgusunun mâhiyetine ve sebeplerine bakmak gerekir.

1. Metafizik Bir Figür Olarak Ârif⁶ ve Evren Tasavvuru

A-r-f (عرف) fiilinin masdarı olan *irfân/mârifet*; bilgi, tecrübî ve amelî bilgi, tanımak, âşinâlık gibi mânalara gelir.⁷ Ârif ise bilen, tanıyan, anlayışlı, kavrayışlı mükemmel, irfân ve mârifet sahibi,⁸ sabırlı⁹ kişiye denir. Kur’ân’da bu fiil kökünden türeyen kelimelerin geçtiği bazı âyetler aşağıdaki gibidir:

¹ Afşar Timuçin, “Yabancılaşma Sorununa Genel Bakış”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 5 (Ekim 1992), 16.

² Ahmet Cevizci, “Yabancılaşma”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 906.

³ Şahin Uçar, “Alienation [Yabancılaşma]”, *Tarih Felsefesi Yazıları* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 86.

⁴ Cevizci, “Yabancılaşmanın Nedenleri”, 908.

⁵ Cevizci, “Yabancılaşma”, 907.

⁶ Bu isimlendirme Ziya Afşar’ın “Yunus Emre Divanı’nda Metafizik Bir Figür: Ârif” adlı makalesinden esinlenerek yapılmıştır.

⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2005), 236.

⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 44.

⁹ Cevheri’ye göre ârif, arûf ve arîfe kelimeleri sâbir yani sabreden anlamına gelir. Bk. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcu’l-Lüga* (Kâhire: Dâru’l-Hadis, 2009), 759.

-Peygamber'e indirilen Kur'ân'ı dinledikleri zaman, hakkı tanımalarından (عرفوا) dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün. (Mâide 5/83)

-Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar (يعرفونه) (Bakara 2/146)

Mârifet; kelâm ve felsefede ilimle eşanlamlı kullanılırken, tasavvufta başta Allah'a dair bilgi olmak üzere, bütün varlık ve olayların mâhiyeti hakkındaki bilgiyi ifade etmektedir.¹⁰ Hacı Bektaş Velî'ye göre mârifet, şeriat ve tarikatten sonra geçilmesi gereken üçüncü mânevî menzildir. O, kişiyi hakikate ulaştırır. Mârifetin bizâtihî edeb, sabır, hayâ, cömertlik, ilim, kendini bilmek gibi makâmları vardır.¹¹ Tasavvufta ârif aslında seçkin/havâs sûfî tipinin karşılığıdır. Ârif "mânevî tecrübeyle mârifet ve hakikat mertebesine ulaşan sûfî"¹² için kullanılan isimdir. Sûfiler tarafından mârifete ve ârife işaret ettiği belirtilen birçok âyette söz konusu kelimeler genelde ilim, idrâk, duyma, görme, Allah'tan ve nimetlerinden haberdar olma anlamlarında kullanılmıştır.¹³ Hadis literatüründe ise "Îmân olarak en faziletliniz, mârifetçe en faziletli olanınızdır."; ¹⁴ "Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi (أن أعرف) istedim ve mahlûkâtı yarattım. Onlara kendimi tanıttım beni tanıdılar/bildiler (عرفوني)."¹⁵ gibi rivâyetler, tasavvuf ehli tarafından mârifetullahla ilgili bahislere izâfî yorumla delil getirilmiştir.

Lügatlerde birbirine yakın ifadelerle açıklanan ârif kelimesinin muâdili olarak *ehl-i yakîn*, *ehl-i dîn*, *velî*, *kutb*, *ârif-i billâh*, *âşık* gibi farklı tabirler de kullanılır.¹⁶ Ârif günlük dilde olsun hususi kullanımda olsun rastgele, herkese verilecek bir sıfat değildir. Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî (öl. 562/1166) bir hikmette bunu şöyle dile getirir:

Mescide girip namâz kılsam zâhidler gibi,
Aşk ateşine tutuşup yanan âşıklar gibi.
Yalan sözü dile almadan sâdıklar gibi,
Ârifler gibi Hakk'a vâsil olur mu ki?¹⁷

¹⁰ Süleyman Uludağ, "Ârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/361.

¹¹ Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, Haz. Esat Coşan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 19

¹² Bk. Uludağ, "Ârif", 361-62.

¹³ Mesela bk. Zâriyât 51/56, Enfâl 8/29, Kâf 50/37...

¹⁴ Muhammed b. Yahyâ İbn Ebî Ömer el-Adenî, *Kitâbu'l-Îmân*, thk. Hamed b. Hamdi el-Câbirî el-Harbî (Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1407/1986), 133.

¹⁵ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed (b.y.: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, ts.), 2/155, nr. 2016.

¹⁶ Kezban Paksoy, "Nişânı Nişânsızlık Olan Bir Figür Yahut Niyâzî-yi Mısırî Divânı'nda Ârif", *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Aralık 2018), 152.

¹⁷ Hoca Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, ed. Mustafa Tatcı (Ankara: Merkez Repro Basım, 2017), 351.

Yesevî kişinin zâhid, âşık ya da sâdık olsa da âriflik mertebesine ulaşmasının imkânını sorgulamaktadır. Her sûfî, ârif değildir. Yani ârif olabilmek bir hak ediş meselesidir, olağanüstü bir çabanın getirisidir.¹⁸

Evrende her şeyin dört elementten –toprak, su, ateş ve hava- oluştuğuna inanılır. *Makâlat*'ta bildirildiğine göre Allah insanı da dört unsurdan/nesneden yaratmış ve dört bölüğe ayırmıştır: İlk insan tipi âbidlerdir, onlar şeriat kavmidir, asılları havadandır. İkinci insan tipi zâhidlerdir, asılları ateştendir ve tarikat taifesidirler. Üçüncü insan tipi âriflerdir, asılları sudandır, mârifet topluluğudurlar. Dördüncü insan tipi muhiblerdir, asılları topraktandır ve hakikat tâifesidirler.¹⁹ Sözü edilen elementler içinde ârifin suyla eşleşmesi aslında onun evren tasavvuruna²⁰ da uygundur. Zira su temizdir, temizleyicidir, aynı zamanda akıştır, uyumdur. *Âriflerin sultânı* olarak bilinen Bâyezîd-i Bistâmî'nin (öl. 234/848 [?]) “Ârifin özellikleri nedir?” sorusuna verdiği cevap: “Suyun rengi kabının rengini alır. Suyu beyaz bir kaba koyarsan beyaz, siyaha koyarsan siyah, sarıya koyarsan sarı ve kırmızıya koyarsan kırmızı sanırsın. Onlar da böyle hâlden hâle geçerler.” şeklindedir. Bu sözün mânası şöyle açıklanabilir: Su dışarıdan bakıldığında kabına göre farklı renklerde görülse bile içinde olduğu kabın rengi, suyun saflığını bozmaz. İşte ârif de böyledir. Onun Allah ile olma özelliği, içinde bulunduğu hâllere göre değişir.²¹ Saf suyun, içinde bulunduğu kabın şeklini ve rengine bürünmesi gibi ârif de zaman ve mekâna göre değişir fakat özü ve mâhiyeti itibariyle aynı kalır; bu bakımdan da *ebû'l-vaktir*; zamana mahkûm değil, hâkimdir. Ârifin değişen yönü halkla olmasından, değişmeyen yönü Hakk'la olmasından dolayıdır. Onun insanlarla olan münasebeti Allah'ın yaratıklarıyla olan münasebetine benzediğinden ârifi görenler Allah'ı hatırlar.²²

Yani ârifin evren tasavvuru Yûnus Emre'nin (öl. 720/1320 [?]) tabiriyle “yetmiş iki millete bir göz ile bakmak” ve onların dilinden anlamaktır. “Bu makamda yetmiş iki milletin dili, Hz. Süleymân'dan öğrenilen kuşdili sayesinde çözülerek ârife malum olur”²³:

¹⁸ Yesevî'nin ârifler ve irfân ehline dair hikmetleri ve bunların yorumları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bayram Ali Çetinkaya, “Bayramiliğin Öncü Kuşağı Hoca Ahmed Yesevî'de İrfan Ehli”, III. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, ed. Vahit Göktaş-Harun Alkan (Ankara: Hermes Ofset, 2018), 71-84.

¹⁹ Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, 3-7.

²⁰ Evren tasavvuru hakkında bk. Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi 1: Kökenler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2019), 35.

²¹ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse-Bağdat: Mektebetü'l-Müsenâ, 1380/1960), 57.

²² Uludağ, “Ârif”, 362.

²³ Ziya Avşar, “Yûnus Emre Divanı'nda Metafizik Bir Figür: Ârif”, *Bizim Külliye* 12/50 (2012), 41.

Yitmiş iki milletün sözünü 'ârif bilür
Yûnus Emre sözleri daim usûl degül mi?

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) Türkçe'ye "Ârif için din yoktur." şeklinde tercüme edilen ²⁴ *فإذا كان العارف عارفا حقيقة فلم يتقيد بمعتقد* sözü de hakiki ârifin herhangi bir itikatla sınırlanmayan, idrâki ve müsâmahası geniş, sınıflandırmaktan uzak bir figür olduğuna işâret etmektedir. Aslında bu gibi ifadeler "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma" düsturunun dolaylı aktarımıdır. Sonraki mutasavvıflar, ilk sûflerin ârife dair düşüncelerini geliştirerek *insân-ı kâmil* fikrine ulaşmışlardır. Ârif; İbnü'l-Arabî, Mevlânâ gibi bazı sûflere göre Allah'ın bütün isim ve sıfatlarıyla kendisinde tecellî ettiği kâmil insandır.²⁵ Buna göre o, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi ve halifesi olmaya en lâyık kişidir. Zünnûn el-Mısırî (öl. 245/859 [?]), ilahî ahlâkla ahlâklanmış ârifin hâlini şöyle özetler: "Ârifle muâşeret etmek Allah Teâlâ ile muâşerette bulunmak gibidir. Ârif de sana ve senden gelene tahammül eder, sana yumuşak davranır. Çünkü o, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmıştır."²⁶ Bilgi ve aşkın kendisinde mezc olduğu irfân ehli, yaratılanı yaratandan ötürü sever ve ona katlanır, tahammül eder. Bu, kendisinin âleme ve canlı-cansız her nesneye bakışıdır. Çünkü mârifet sahibi, eşyanın hakikatının bilgisine mâliktir ki o, sıradan bir bilgi değildir. Ârifin makâmı â'râf; matla, yani Hakk'ı her şeyde, o şeyi Hakk'ın mazharı olarak bütün sıfatlarıyla tecelli eder bir vaziyette müşâhede etme makâmıdır. O, her tarafı seyretme makâmıdır. Allah Teâlâ: "Â'râf üzerinde herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır." (Â'râf, 7/46) buyurmuştur.²⁷ Eşyanın hakikatini bilmek yani irfân makâmı, çileli bir hayatla kazanılır. Ârif hayır ve nimeti cemâl sıfatının, şer ve musibeti celâl sıfatının tecellisi kabul ettiğinden, Allah'ın lütfunu da kahrını da hoş karşılar:²⁸

Ârif âşık cân yurdunda elem çekse,
On sekiz bin bütün evren gül bahçesi olur.
Gönül kuşu şevk kanadını çırpıp uça,
Bütün varlık yâdını söyler bülbül olur.²⁹

²⁴ Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 7/244.

²⁵ Uludağ, "Ârif", 362.

²⁶ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdîmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (Kâhire: Dârü's-Şa'b, 1409/1989), 513.

²⁷ Bk. "A'râf", *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ed. Zafer Erginli (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 113.

²⁸ Uludağ, "Ârif", 362.

²⁹ Yesevî, *Divân-ı hikmet*, 274.

O, sükûn ile hareketi, huzur ile tasayı en yüksek seviyede kendisinde birleştirmiştir. Bundan dolayı Ebû Bekir eş-Şiblî (öl. 334/946) “Ârif bahar gibidir; bir taraftan gök gürler, şimşekler çakar, öbür taraftan çiçekler açar, kuşlar ötüşür.” demiştir. Ârifin, benliği yok olmuş ve Allah’la bekâ bulmuştur. Bu bakımdan o, *ibnû’l-vaktır*. Zira her vakitte yapılması gerekeni yapar; geçmişe üzülme, gelecekte tasalanmayı bir tarafa bırakarak, içinde bulunduğu ânı yaşar.³⁰

Hak şerleri hayreyler
Zannetme ki gayreyler
Ârif ânı seyreyler
Mevlâ görelim n’eyler
N’eylerse güzel eyler

Fehvâsınca ârif, ânı müşâhede edip hayret edendir. Çünkü “ârifin mârifeti arttıkça hayreti artar ve bu şekilde hayreti bilgisini aşar; sonunda mârifetten âciz olduğunu idrâk etmesi en yüksek mârifet olarak kalır.”³¹ Böylece âriflik (irfâniyye, gnostisizm) bilinmezciğe (lâedriyye, agnostisizm) ulaşır. Âriflerin konuşmaktan çok susmayı yeğlemelerinin nedeni, mârifette ulaşabildikleri son mertebede hiçbir şey bilmediklerini ya da bildiklerinin eksik ve kusurlu olduğunu anlamalarıdır. Bu düşünce Bâyezîd’e, “Kul câhil olduğu nisbette âriftir”; Fuzûlî’ye, “Ârif oldur bilmeye dünyâ vü mâ-fihâ nedir” sözlerini söyletmiştir.³² Ne var ki irfân ehlinin kendilerini tanıtırırken kullandıkları ve mütevâzılık, hiçlik, fânîlik ifade eden *Ümmî*, *Miskin*, *Fakîr*, *Lâ-şey* gibi tabirlerini, bu maddî âlemde aynen karşılığı olan şeyler zannetmek bazı sorunlara sebebiyet vermektedir. Bu paradoksal ifadeler Pisagor’dan bu tarafa irfânî söylemin özelliklerindendir. Mesela “Bir şey biliyorsam o da hiçbir şey bilmediğimdir.” sözü câhillik anlamına gelmez.³³

Yûnus sen ârif isen anladum bildüm dime
Dut miskinlik eteğin âhır sana gerekdür³⁴

Bu anlamda ârif metafizik bir figür yani filozof-mistik karışımı bir tip olarak karşımıza çıkar. Ancak o, batının filozofundan farklıdır. Duyularla kavranılan varlık bilgisini temsil eden bir tip olarak filozofu ortaya

³⁰ Uludağ, “Ârif”, 362.

³¹ Bk. Uludağ, “Ârif”, 361; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 513.

³² Uludağ, “Ârif”, 361.

³³ Mahmut Erol Kılıç, “Din Adamı Modelimiz Yunus Emre Olsaydı”, *Yeni Şafak* (8 Ocak 2017), <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmud-erol-kilic/>

³⁴ Yunus Emre Divanı, Haz. Faruk K. Timurtaş, b.y.: Tercüman 1001 Temel Eser, 1972, 61.

çıkarması, Batı'nın meziyetidir. Bizim irfânımızın ürettiği ârif tipinin görüş ufkundan bakınca, Batı metafiziğinden farklı bir metafiziğin görüleceği açıktır. Bu metafizik dünyanın ismi, bizim lügatimizde *âlem-i gayb*dır. Ârif tipinin temel niteliği, akılla değil gönülle idrâk etmesidir. Gönülün bir idrâk vasıtası hâline gelmesi için, sözde özneden, yani varlıktan arınarak gizli özneye, Hakk ile dolması lazımdır. Ârif bizim irfânımızda metafizik âleme gitmez, metafizik âlemden gelir. Çünkü o, aşkınlığın sahibi olandan bir cevheri hâizdir. Ârifi inşâ eden temel unsur, metafizik âleme ilişkin mâna ve sırlardır. Metafizik sûretler ârife aksettikçe o, bu âlemin de gayb âleminin de cennetin de sevgiliye giden yol üstündeki birer tuzak olduğunu, vehbî bir yakîn bilgisiyle kavrar. Bu bakımdan ârif metafizik bir figür saymak yanıltıcı olmaz. Batının metafizik dünyanın eşğine koyduğu filozof, “aşk kitabı yerine çok kitaplar okuduğu” için metafizikten fiziğe dönüp yoldaki yarım macerasını kuru sözlerle heder ederken, ârif “aşk kitabı”nı da terk ederek sırf mâna kesilir:³⁵

Ansuz sözün gör nedür çok söz hayvan yüküdür

Ârife bir söz yeter tende gevher var ise³⁶

Âriflere bu dünya hayâl ü düş gibidür

Kendüyi sana viren hayâl ü düşden geçer³⁷

2.İrfânî ve Reaksiyoner Bir Tavır Olarak Ârif Yabancılaşması

Yabancılaşma adı verilen kavramın farklı türleri mevcuttur. Nitekim İslâm tarihinin ilk devirlerinde toplumdaki mülke, hükmetmeye düşkünlük ve fitne neticesinde ortaya çıkan kaos ortamında, bazı kimseler -ki onlara zâhid adı verilir- yaşananlara kimi zaman tepki göstererek bazen de ilgisiz kalarak ve bunları reddederek kendi içlerine dönmüşlerdir. Bireysel zühd olarak ortaya çıkan bu eylem aslında “yabancılaşma hareketi” olarak nitelenebilir. Bu akıma ilgi arttıkça bahsi geçen faaliyetler topluluk hâlinde görülmeye başlamıştır. Hicrî üçüncü asırdan sonra söz konusu yabancılaşmanın temsilcilerine *sûfî*; onların ilimlerine de *tasavvuf* denmiştir. Bu anlamda bir yabancılaşmayı irfânî bir tavır olarak ele alan Muhammed Âbid Câbirî (ö. 2010), “ârifin yabancılık hissi”, “ârif yabancılaşması” gibi tâbirler kullanmıştır.³⁸ Dolayısıyla tasavvufun başlangıçta zühd olarak zuhûru ile ilk zâhidlerin ortaya çıkması, aslında kurumsal/yaygın dinî telakkiden uzaklaşma yani bir anlamda umûma yabancılaşmanın

³⁵ Aşgar, “Yunus Emre Divanı'nda Metafizik Bir Figür: Arif”, 40, 42.

³⁶ Yunus Emre Divanı, 138.

³⁷ Yunus Emre Divanı, 70.

³⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 338-342.

yansımasıdır. Zamanla sûfî ve ârif gibi tekâmül etmiş tiplerden bahsedilmesi de yine bu nitelikli hareketin ve reaksiyonun neticesidir. Bilindiği gibi tasavvuf sistemi içinde *havâs* tâbir edilebilecek seçkin ve üst düzey ideal tip *ârif*tir. Kanaatimizce mârifet ehli ârifin, diğer sûfî tiplerinden ayrıcalığı ve daima imtiyâzını koruması, bazı durumlarda kendisinde “yabancılaşma”nın mündemiç olmasıdır.

Yine ârife hasredilebilecek ancak daha sofistike ya da felsefî bir yabancılaşma, “sudûr nazariyesi” ile îzâh edilebilir. Yabancılaşma terimi, Batı düşünce tarihine Hegel (öl. 1831) ve ardından Karl Marx (öl. 1883) vasıtasıyla girse de köklerini Antik Yunan’da bulur.³⁹ Felsefî zeminde Plotinos’un (öl. 270) sudûr nazariyesi bir anlamda bu yabancılaşma kavramının temelini hazırlamıştır. Plotinos terminolojisinde sudûr “çıkma”, “fışkırmak”, “meydana gelmek”, “taşmak” gibi mânalardadır.⁴⁰ Sudûr tüm varlıkların bir düzen içinde Bir olan Tanrı’dan, onun mutlaklığından çıkması, taşıp yayılması, evreni oluşturması anlamında kullanılmaktadır.⁴¹ Sudûr kavramı, yayılma (emanation) anlamına gelse de yine de mutlak Bir’in bu yayılmadaki her başkalaşımı, aslında mevcut gerçekliğine karşı bir başkalaşma olacağından, özünden farklılaşma yani “yabancılaşma”dır. Dolayısıyla modern kabulden farklı olarak bu bağlamdaki bir yabancılaşma, daha sonra tekrar özün kavranması ve bilinemez olanın bilinmesi içindir.⁴² İşte söz konusu yabancılaşmadan sonra özün kavranması, eşyanın mâhiyetinin yeniden idrâk edilebilmesi ârifliğe özgüdür.

Teolojik bağlamda insanın özbilince ulaşması, önce kendi içinde bulunduğu mevcut gerçekliğe yabancılaşmasıyla mümkün olur.⁴³ Bu yabancılaşma bir ayna gibi bilince kendini yansıtır. Kişi gerçekte kim olduğunu tahmin eder. Bu refleksiyon (kendi üzerine geri dönüş), onu başlangıçtaki huzurlu bilinçsizliğinden kovar ve bilinci içinden yalnızca kendi emeği ve keşifleriyle kurtulacağı bir çöle terk eder. Çöl tehlikelidir. Bununla birlikte, keşfetmek ve kendini bulabilmek söz konusu yabancılaşmayı gerekli kılar.⁴⁴ İrfânî bir tavırla yabancılaşmak tam da bunu ifade eder. Bu şekilde bir yabancılaşma kendini gerçekleştirir. Bir anlamda kâmil insan olma

³⁹ İzzet Erş, *Kutsalın Yorumu, İstanbul: Siyah Kitap, 2018, 157.*

⁴⁰ Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe, AAV Yayınları, 2003, “Plotinos”’dan akt. Erş, Kutsalın Yorumu, 157.*

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Kaya, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467-468; Erş, Kutsalın Yorumu, 157.*

⁴² Erş, *Kutsalın Yorumu, 158.*

⁴³ Sibel Özbudun, *Yabancılaşma Ve ... (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2008), 19’dan akt. Erş, Kutsalın Yorumu, 158.*

⁴⁴ Erş, *Kutsalın Yorumu, 158-159.*

aşamasına gelebilmek için, kişisel nihilizm yani hiçlik (*fenâ fillah*) makâmı yaşanmalı, bir ve tek hakikatin yani özün Allah olduğu idrâk edilmelidir. Çöl misali, boşluktan mutlak doluluğa doğru yol alınmalıdır. Kişi toplum içinde olduğu sürece boşlukları fark edememektedir. Ancak toplumdan uzaklaşıldığında, büyük boşluk ortaya çıkmaya başlamaktadır. Metafiziksel düşünce boşluk-doluluk geriliminde hep boşluğun aşılabilmesi üzerine kavramlarını oluşturmaktadır.⁴⁵

İnsanlık tarihinde Hz. İbrâhîm'in hayat hikâyesine bakıldığında kendisinin, yabancılaşma olgusunun en bâriz örneği olduğu anlaşılır. Tanrı İbrâhîm'e açık bir emirle baba evinden ayrılmasını ve göstereceği diyara gitmesini buyurmuştur. Hz. İbrâhîm'in öyküsünde yabancılaşmanın üç evresi müşâhede edilir: Takdire icâbet ile gelen taşma/sudûr (emanation), bilmediği memlekette yabancı olma (alienation), kendi üzerine dönüşü ile bereketlenme (refleksyon). Bir adım daha giderek İbrâhîm'in kendi ile kâim olması, onu tek başına bir ümmet olarak niteler. Kazandığı bu özellik ile yabancılaşmayı aşar ve tam mânasıyla milletlerin babası mertebesine ulaşır. Yabancılaşma, tanışmanın bir ön şartıdır ve şüphesiz özbilinç kendini bu ayrımında bulur.⁴⁶

Ârifin yabancılaşması her şeyden evvel teolojik ve ahlâkî uyanışın göstergesidir. O, varoluşsal bilinci ve farkındalığı yabancılaşma ile yansıtır. Bu yabancılaşma bireyseldir ama bencilce değildir. Bunun sonunda yalnızlık vardır, halk içinde Hakk ile beraber olma vardır. Hallâc-ı Mansûr'un (öl. 309/922) "Ârifin alâmeti dünyâ ve âhiretle meşgul olmamasıdır."⁴⁷ ya da Yahya b. Muâz'ın "Ârif kâin (var olan) bâindir (ayrılan)."⁴⁸ şeklinde dile getirdikleri seçkin bir yalnızlıktan söz edilebilir. Ârifin kendini yabancılaştırma ve uzaklaşma çabası bilinçli bir harekettir. Kendi rızâsıyla gurbettedir, seferdedir. Zira ârif için yabancılaşmanın ardından rahmet gelir, tıpkı *cem*'den sonraki *fark*, *seferden* sonraki *hazar* yahut *fenâdan* sonraki *bekâ* gibi.

Ârifte maddî âleme ve içindekilere bir ilgisizlik, tenezzülsüzlük görülür. Ârif müstağnîdir. İbn Arabî'nin *ademü'l-alâka* olarak ifade ettiği,⁴⁹ alâkalar ve engellerden fâriğ olma hâli onda açıkça tezâhür eder. Dünyâya karşı bu şuurlu duruş dile kolaydır, eylemi ve tatbiki ise oldukça zordur. Onda umumdan itizâl vardır yani ârif mu'tezilîdir. Kendisinin bu hâlde

⁴⁵ Burhanettin Tatar, "İmge ve Boşluk: Tevhîd Anlatısına Dair Felsefî Bir Analiz", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 19.

⁴⁶ *Nahl* 16/20, *Erş. Kutsalın Yorumu*, 163-164, 173.

⁴⁷ *Kuşeyrî, er-Risâle*, 513.

⁴⁸ *Serrâc, el-Lüma'*, 58; *Kuşeyrî, er-Risâle*, 516.

⁴⁹ *İbn Arabî, el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 3/474-75.

bulunmakla gâyesi Yaratan'ı tanımaktır. Çünkü "Yüce Yaratıcı bütün yaratıklarına 'Allah'ı hakkıyla tanıyıp bilemediler.' (Zümer 39/67) sözüyle yakındır.⁵⁰ Ârif ise bundan müstesnadır. Zaten onun diğerlerinden farkı taarruftur, tanımak ve tanışmaktır.

Ârifin yabancılaşmasının bir yönü de ahvâlini yalnızca Allah ile paylaşmasıdır. Aslında ârif cana yakınlığı ve cömertliği ile maruftur. Cüneyd bunu "Ârif yer gibi olacak, insanların iyisi de kötüsü de onu çiğneyecek; bulut gibi olacak, her şeyi gölgelendirecek; yağmur gibi olacak, sevdiğini de sevmediğini de sulayacak ki ârif olsun."⁵¹ sözleriyle dile getirmiştir. İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) "Ârif neşeli, güler yüzlü, büyüğe ve küçüğe saygı gösterendir. Seçkin kişilerle kurduğu ünsiyeti, basit ve sıradan kimselerle de kurar. Ârif meraka dair ve fuzûlî şeyleri araştırmayla ilgilenmez. Cesurdur, cömerttir, hataları bağışlar, kinleri unuttur.⁵² şeklinde vasıflandırdığı ârifin halka dönük ve âşinâ bir tarafı vardır. Öyle ki "can feda etmek, ârif için cömertlik, fedakârlık ve istiğnânın zirvesidir."⁵³ Bununla birlikte Rabbi'yle ünsiyetinde de ârifin önemli özelliklerinden biri zuhûr eder: Ârifin bir alâmet-i fârikası, nişânı yoktur. Niyâzî-yi Mısırî (öl. 1105/1694) onun bu özelliğini şöyle dile getirmiştir:

Belirmez ârifin hâli vü şânı

Değil irfân fülân ibni fülânı

Yerin terk edenin yokdur mekânı

Hakikat ehlinin olmaz nişânı

Cihânda bir gürûh olmaz ki ey cân

Bulunmaya içinde ehl-i irfân

Olur mevsûf sıfatlarıyla her an

Hakikat ehlinün olmaz nişânı⁵⁴

Yâni ârif, bulunduğu mânevî makâmı ve yaşadığı mânevî hâlleri etrâfına bildirmez, sırlarını açıklamaz. O, Allah ile arasındaki bağa bakar ve kendi hâlleri hakkında topluma haber vermez.⁵⁵ Çünkü ilâhî sırların ehli olmayana

⁵⁰ Abdülmelik b. Muhammed İbrâhim el-Harkûşî, *Kitâbu Tehzîbi'l-esrâr*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd (Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekafî, 1999), 46-47.

⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 514.

⁵² Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbihât*, thk. Süleymân Dünyâ (Kâhire: Dârü'l-Maârif, 3. Basım, ts.), 4/104, 106.

⁵³ Aşgar, "Yunus Emre Divanı'nda Metafizik Bir Figür: Arif", 42.

⁵⁴ Niyâzî-i Mısırî Halvetî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, Haz. Mustafa Tatcı (İstanbul: H Yayınları, 2. Basım, 2015), 559, 561.

⁵⁵ Paksoy, "Nişânı Nişânsızlık Olan Bir Figür", 160.

ve yabancıya açılması âfettir. Buna mahal vermemek için zaman zaman lisân bilmeyen bir yabancı gibi olmalıdır, susmayı bilmelidir.

Ârifi herkes anlamadığı için de yabancılaşma ve gurbet yaşar. Nitekim tıpkı felsefe ya da hikmet gibi “irfân bizim geleneğimizde nazlı bir geline benzetilir. İltifat gördüğü yere doğru meyleder. İltifat görmediği yerde, baş tacı edilmediği yerde de çantasını toplar ve ayrılır.”⁵⁶ İrfân ehli ârif de anlaşılmadığı yerde yabancılaşır, sükût eder, gurbette olduğunun ayırdındadır. Yahyâ b. Muâz bunu “Mârifet ehli Allah’ı yeryüzünde özler ve kimseyle ünsiyet kurmaz. Zâhidler dünyâda; ârifler ise âhirette gariptirler.”⁵⁷ cümleleriyle belirtmiştir. Ârif, ötekilerin aksine, dünyâ ile birlikte âhiretten de yüz çevirmiştir.

Ârif, âşık dünyâ için gâm yemedi,
Bu dünyada izzet-hürmet ver demedi.
Gece-gündüz gözyaşından ayrılmadı,
Gaflet ile gamlarına batmaz olur⁵⁸

Kul Hoca Ahmed bu hikmeti kime söyledi,
Ârifim diye ahâlîye okuyup yaydın,
Tesîr eylemez âlimlere söylediğin öğüdün,
Ârif odur beden mülkünü vîrân eyler⁵⁹

Sonuç

Ârife has yabancılaşmanın birkaç boyutundan bahsedilebilir. Ehl-i tasavvufun ilk temsilcileri olan zâhidlerin, şâhit oldukları bazı problemler sebebiyle tepki göstererek ve kalabalıklardan ayrılarak kendi içlerine dönmeleri ve bu faaliyetlerin taraftar kazanmasıyla, reaksiyoner bir ârif yabancılaşması zuhûr etmiştir. Öte yandan özellikle sûfî büyüklerin konuya dair tespitlerine de bakıldığında, entelektüel ve irfânî tarzda yani Allah’ı tanıma sâikiyle bir ârif yabancılaşması görülür ki bu, felsefî anlamda sudûr ve yaratılış nazariyeleriyle de ilişkilendirilebilir. Her ne şekilde olursa olsun ârif, Allah ile hakiki gönül bağı kurmak için, O’nun dışındaki her şeye –dunyâ ya da ukbâ- kendisini yabancı hisseden bir figürdür. Onun yalnızlaşması ve yabancılaşmasının ardında bir farkındalık ve bilinçli tercih vardır. Bununla birlikte, ârif birçok yönüyle insanlara Allah’ı hatırlatan metafizik bir

⁵⁶ M. Erol Kılıç, *Anadolu’nun Ruhı (İstanbul: Sufî Kitap, 2011), 126.*

⁵⁷ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakâtü’s-süfîyye, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmîyye, 1419/1998), 101; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfîyâ (Beyrût: Dârü’l-Fîkr, 1416/1996), 10/60.*

⁵⁸ Yesevî, *Dîvân-ı hikmet, 319.*

⁵⁹ Yesevî, *Dîvân-ı hikmet, 269.*

figürdür. Bugün için, modern dünyada, bahsettiğimiz duruşuyla ve konumuyla ârif, bir hikâyenin ideal karakteri gibi görünse de her devrin, hakiki mânada bir rehber olarak kendi ârifini/âriflerini ve ârif yabancılaşmasını ürettiği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. 2 cilt. b.y.: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, ts.

Adenî, Muhammed b. Yahya İbn Ebi Ömer. *Kitâbu'l-Îmân*. thk. Hamed b. Hamdi el-Câbirî el-Harbî. Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1407/1986.

Bıçak, Ayhan. *Türk Düşüncesi 1: Kökenler*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 3. Basım, 2019.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Yapısı*. trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcu'l-Lüga*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2009.

Cevizci, Ahmet. "Yabancılaşma". *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Çetinkaya, Bayram Ali. "Bayramîliğin Öncü Kuşağı Hoca Ahmed Yesevi'de İrfan Ehli". *III. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Vahit Göktaş-Harun Alkan. Ankara: Hermes Ofset, 2018, 71-84.

Erş, İzzet. *Kutsalın Yorumu*. İstanbul: Siyah Kitap, 2018.

Halvetî, Niyâzî-i Mısırî. *Dîvân-ı İlâhiyât*. Haz. Mustafa Tatçı. İstanbul: H Yayınları. 2. Basım, 2015.

Harkûşî, Abdülmelik b. Muhammed İbrâhim. *Kitâbu Tehzîbi'l-esrâr*. thk. Bessâm Muhammed Bârûd. Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekafî, 1999.

İbn Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 9 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-Îşârât ve't-tenbîhât*. thk. Süleyman Dünya. 4 cilt. Kâhire: Dârü'l-Maârif. 3. Basım, ts.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 10cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1416/1996.

Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 2009, 37/467-468.

Kılıç, M. Erol. *Anadolu'nun Ruhu*. İstanbul: Sufi Kitap. 2011.

Kılıç, Mahmut Erol. "Din Adamı Modelimiz Yunus Emre Olsaydı". *Yeni Şafak* (8 Ocak 2017). <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmud-erol-kilic/>

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf. Kâhire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989.

Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. ed. Zafer Erginli. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

Paksoy, Kezban. "Nişânı Nişânsızlık Olan Bir Figür Yahut Niyâzî-yi Mısırî Divanı'nda Ârif". *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi*. 2/2 (Aralık 2018), 158-169.

Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse-Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.

Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyin. *Tabakātu's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

Tatar, Burhanettin. "İmge ve Boşluk: Tevhîd Anlatısına Dair Felsefî Bir Analiz". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 20/1 (2020), 9-23.

Timuçin, Afşar. "Yabancılaşma Sorununa Genel Bakış". *Felsefe Dünyası Dergisi* 5 (Ekim 1992), 16-23.

Uçar, Şahin. "Alienation [Yabancılaşma]". *Tarih Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.

Uludağ, Süleyman. "Ârif". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları. 1991, 3/361-362.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2. Basım, 2005.

Veli, Hacı Bektaş. *Makâlât*. Haz. Esat Coşan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Yesevî, Hoca Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. ed. Mustafa Tatçı. Ankara: Merkez Repro Basım Yayın, 2017.

Yunus Emre Divanı. Haz. Faruk K. Timurtaş. b.y.: Tercüman 1001 Temel Eser, 1972.

Ziya Avşar, "Yunus Emre Divanı'nda Metafizik Bir Figür: Arif". *Bizim Külliye*. 12/50 (2012), 39-42.

***İBN CÜZEYY EL-GİRNÂTÎ'NİN KAVÂNÎNU'L-FIKHIYYE İSİMLİ
ESERİNDE FIKHÎ HÜKÜMLER İLE AHLAKÎ HÜKÜMLERİN
İÇİÇELİĞİ***

Arş. Gör. Dr. Fatma HAZAR

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
fhhazar@gmail.com

***THE INTEGRITY OF JURISPRUDENCE AND MORAL PRINCIPLES IN IBN
JUZEYY AL-GHIRNÂTÎ'S WORK ENTITLED AL-KAVÂNÎNU'L-FIQHIYYA***

ABSTRACT

In Andalusia, where the Malikî sect is widespread, there is a integrity rather than a distinction between the sciences of kalam, fiqh and mysticism in the Maghreb compared to the scholars in the east. It is known that the scholars who grew up here were sufis, mutakallims and faqihs and that they learned and taught these sciences in a way that was intertwined. Ibn Juzeyy is also a Sufi jurist who comes from such a tradition.

His full name is Muhammad b. Ahmed b. Ibn Juzeyy, who was Juzeyy al-Kalbî al-Ghirnâtî (d. 741), was a scholar of the Malikî sect, who was born in Granada and lived there. The most well-known book of Ibn Juzeyy, who has works in different fields such as fiqh, tafsir, hadith and kalâm, is his work al-Kavânînu'l-Fiqhiyya. In this work, which is a comparative book of fiqh, Ibn Juzeyy, the first book consisting of belief, worship, prayer, funeral, zakat, fasting and iqaf, pilgrimage, jihad, oath and nizards, eating and drinking, hunting, sacrifice and marriage, talaq, buyu', It consists of two parts in the form of the second book, which consists of chapters of punishment, grant, slavery, sacrifice and testaments. In the last part of the second book, he dealt with moral issues under the title of "science and practise". While Ibn Juzeyy, as a jurist, includes fiqh rules in his work, his mention of moral principles distinguishes him from other jurists.

It is a known fact that Sufism and fiqh are two areas that are at a distance from each other. While Fiqh deals with the outward provisions regarding worship, customs and transactions, Sufism; It is the science of situations that concern the inner world such as spiritual training and heart training. Ibn Juzeyy says that Sufism is in a close relationship with fiqh and shapes each other, so Sufism should be counted as fiqh. According to him, while the ahkâm that expresses the furu-i fiqh is fiqh-i

zâhir, Sufism; fiqh-i bâtin. The result of this approach is that Ghirnâti devoted a part of his fiqh work to mystical principles and elements.

In addition to the systematic of fiqh, which is known in the work, Ibn Juzeyy, who included provisions on repentance, tawbah, states of heart and manners in a separate section, wanted to emphasize the unity of worship and morality in fiqh education. As a matter of fact, Ibn Juzeyy devoted a separate chapter to knowledge and the necessity of acting on it. In this section, 20 subjects are included in science and practise. For example, Ibn Juzeyy, who included the definition of taqwâ in his work, said, "To gain the love of God's guardianship, forgiveness of sins, taqwâ, sustenance that will come from an incalculable place, to distinguish between right and wrong, to be given good news in this world and in the hereafter, to enter Paradise and get rid of Hell, the direction". It includes types of taqwâ in the form of taqwâ. The coexistence of fiqh and morality in the work is also seen in the section on âdâb. In this section, he mentions the orders and prohibitions directed to the heart, the orders and prohibitions for goods, and those related to eating and drinking. Here, what the jurist does is to touch upon the issues related to âdâb, which he sees as complementary to the fiqh decrees. In fact, she tried to place such moral advice and principles, which are not among the subjects of fiqh in the classical fiqh systematic, into fiqh. This study shows the importance that Ibn Juzeyy gives to the unity of worship and morality in fiqh education.

Keywords: *Ibn Juzeyy, Andalusia, Fiqh Education, Morality, Mysticism*

Giriş

Tasavvuf ve fıkıhın birbirine mesafeli iki alan olduğu öteden beri bilinen bir vâkiadır. Fıkıh-tasavvuf arasındaki farklılıklar, sadece bu iki disiplinle de sınırlı olmayıp, bunun ötesinde kelam-tasavvuf ve hadis-tasavvuf ilişkilerini de gerginleştiren ve bütünüyle zâhir-bâtin çalışmasını akla getiren bir bütünün parçalarıdır.¹ Bazı fakihlerin sûfileri dinde bid'at çıkarmakla, şatahat sözler sarfetmekle; bazı sûfilerin de onları katılık ve ruhsuzlukla itham ettikleri bilinmektedir.²

Tasavvufun fıkıhın mükemmili olduğunu savunanlar, fıkıhın ise tasavvufa yol gösterici ve kontrol makamında lazım olduğunu fikrindedirler. İkisi de

¹ Bu ayırışmaya rağmen Osmanlı dönemindeki bu iki alan arasındaki ilişkiye ve az sayıdaki fakih ve mutasavvıfın ilmi tartışmalarına yer veren bir çalışma için bk. Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (2002), 82.

² İsmail Köksal, "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi", Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi 1/2 (1999), 96.

tek başına yarım kalır, derler.³ Bu kimseler bu yüzden İslam hukuku (şeriat-fıkıh) ahkâmıyla ameli emrederken tasavvufun da aynı şeyi yaptığını, tasavvufun fıkıhla aynı gayeye (Allah'a yaklaşmak) hizmet ettiğini ve birbirlerini desteklediğini ifade ederler.⁴

Gerek metodolojileri ve gerekse problemleri bakımından birbirinden farklı olan ve hatta birbirinin zıttı gibi görünen fıkıh ve tasavvufun, yaptıkları teorik tartışmalarla, birbirini tüketmek yerine, birbirine hareket enerjisi kazandırdıklarını, bu disipline mensup kişi ve gruplar arasında bir ayrışmanın değil, birtakım karşılıklı geçiş, uzlaşma ve bazı gerginliklerin bulunduğu, tarihi süreç içerisinde devlet aygıtının bir elemanı olarak fukâhanın, meşayih ve tasavvufî kurumları hukukî bir statü içerisinde sokarak kontrolleri altına aldıkları⁵ dile getirilmiştir.

Fıkıh ve tasavvuf ele aldığı konular itibarıyla birbirinden farklı iki alandır. Fıkıh ibadetlere, adetlere ve muamelâta ilişkin zahirî hükümlerle meşgul olurken, tasavvuf; ruh terbiyesi, kalp eğitimi gibi iç dünyayı ilgilendiren hâllerin ilmidir. Mutasavvıflar dinî ilimleri biri zâhir biri bâtın olmak üzere ikiye ayırırlar; hadis, fıkıh, ve kelam gibi ilimlere zâhir ilimleri, tasavvufa da bâtın ilmi adını verirler.⁶ Zâhirî ilimlerle meşgul olanlara zahir uleması, rûsûm ulemâsı ve ehl-i zâhir, kendilerine de bâtın ulemâsı ve ehl-i bâtın demektedirler.

İbn Cüzeyy, bu manada mutasavvıflar gibi düşünmekte, tasavvufun fıkıhla yakın bir ilişki içerisinde olduğunu, birbirini şekillendirdiğini, bu yüzden tasavvufun fıkıhtan sayılması gerektiğini söylemektedir. Ona göre fûrû-ı fıkıh ifade eden ahkâm fıkıh-ı zâhir iken, tasavvuf; fıkıh-ı bâtındır. Fıkıhın hicrî 2. asırdaki anlamının “ilim” ile özdeşliği düşünüldüğünde ilm-i bâtın olarak nitelenen tasavvufun fıkıh-ı bâtın olarak tanımlanması makul gelebilirdi. Ancak hicri 7. asırda böyle bir ifade, fıkıh ve tasavvufu ayrılmaz bir bütün olarak gören bir yaklaşımın ürünüdür. Bu yaklaşımın sonucudur ki, Gırnâtî, fıkıh eserinin bir kısmını tasavvufî ilke ve öğelere ayırmıştır.

1. Maliki Mezhebi ve Fıkıh- Tasavvuf İlişkisi

Malikî mezhebi kurucusu olan İmam Malik'in istinbât yöntemi sebebiyle ehl-i hadis olarak bilinen bir ekoldür. Bu sebeple diğer mezheplere oranla hadis ve manevîyat eğitimine ağırlık vermişlerdir. Malikî mezhebine

³ Köksal, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, 87.

⁴ Köksal, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, 91.

⁵ Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, 73.

⁶ Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmî” (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, ts.), 5/188; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 275.

mensup âlimler arasında ilim-amel birlikteliğini savunan alimlerin daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir. Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu Endülüs bölgesinde, Mağrip'te, doğudaki alimlere oranla kelim, fıkıh ve tasavvuf ilimleri arasında ayırım yerine bir birliktelik bulunmaktadır. Burada yetişen âlimlerin mutasavvıf, mütekellim ve fakîh olduklarını ve bu ilimleri içiçe geçecek şekilde öğrendikleri ve öğrettikleri bilinmektedir.⁷ İbn Cüzeyy de böyle bir gelenekten gelen bir sufi fakîhtir.

İrfanî yön olmadan bir fıkıh kifayetsiz kalacağı gibi, fıkhi yön olmadan tasavvuf eksik olacaktır. Nitekim bu düşünce İmâm Mâlik'e atfedilen çok veciz bir sözde şöyle ifade edilmiştir:

من تفقه و لم يتصوف فقد تفسق ، و من تصوف و لم يتوقفه (فقد تزندق ، و من جمع بينهما فقد تحقق)

“Her kim tasavvuf öğrenmeden fıkıh öğrenirse fasık olur. Her kim de fıkıh öğrenmeden tasavvuf öğrenirse zındık olur. Her kim de ikisini cem ederse hakikati bulur.”⁸

Nitekim Maliki mezhebine mensup Endülüslü bir fakîh olan Ebû İshak eş-Şâtıbî (v. 720) de tasavvufta seyr ü sulûkun aslının azîmetle amel etmek olduğunu söylemiştir. Şeriatın namaz, oruç, hac vs. gibi ahkâmının zaten yapıldığını, bunların ruhsat kısmından olduğunu; azîmetle amelin ise bir tarikatın kaidelerini tatbikle mümkün olacağını, bunların da zaten kitap, sünnet, icma ve kıyastan alındığını söyleyerek fıkıhın tasavvufla olan ilişkisine dikkat çekmiştir.⁹

İbn Cüzeyy, böyle bir gelenekten gelen Maliki mezhebine mensup bir fakih olarak, fıkıh-tasavvuf bütünlüğünü, ilim-amel birlikteliği şeklinde anlamıştır. Ona göre ibadetler yanında, kişinin fazilet, âdâb ve mertebe kazanması için gerekli birtakım eylem ve fiiller bulunmaktadır. Bunlar gerçekleştirildiği takdirde kâmil bir iman ve amel birlikteliği sağlanıp, dinin maksadı olan Allah'a yakınlık ve onun rızasını kazanma amacına ulaşılır. İbn Cüzeyy, gerçek zühdün bütün dünyevi hazzlardan uzak kalmakla sağlanabileceğini söylemiştir.

Biz el-Kavâidu'l-Fıkhiyye'de İbn Cüzeyy'in yer verdiği fıkıh-ahlak ilkeleri hakkındaki örneklerle geçmeden önce, eserin müellifi hakkında bilgi vermek istiyoruz.

⁷ Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Temîmî Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl*, thk. Ammâr Talibî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 18.

⁸ Murat Şimşek, “Osmanlı'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Kefevî'nin Ketâibi'nde Süfîler”, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, (2018), 279.

⁹ Köksal, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, 91.

2. İbn Cüzeyy'in Hayatı

Tam adı Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy el-Kelbî el-Gırnâtî (v. 741)'dir. Malikî mezhebine mensup bir fakihdir. Gırnata'da doğan fakih, Yemen asıllı Benî Belh kabilesine mensup olup dedelerine nisbetle Cüzeyy künyesiyle tanınmaktadır.¹⁰ Dedeleri Endülüs'e gelerek Gırnata'nın güneyindeki Velme'ye yerleşmişlerdir.¹¹ Mağrip'te tanınmış bir ailede dünyaya gelen İbn Cüzeyy, iyi bir eğitim almıştır.¹²

2.1. Hocaları:

İbn Cüzeyy, ilk tahsilini Gırnata'da görmüştür. Hocaları arasında Ebû Cafer İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî, Ebu Abdullah İbn Rüseyd, Ebu Abdullah İbnü'l-Kemmâd, Ebu Muhammed İbnü'l-Müezzîn, Ebü'l-Velid el-Hadrâmî, Ebu'l-Kasım İbnü'l-Şât, Ebü'l-Mecd İbnü'l-Ahvas gibi alimler bulunmaktadır. Öğrencileri arasında ise oğulları Ahmed, Muhammed ve Abdullah'ın yanında, Lisânuddin İbnü'l-Hatîb, İbnü'l-Hasan en-Nübâhî, Ebu'l-Kasım İbnü'l-Haşşab ve Hadrâmi gibi alimler bulunmaktadır.¹³ Kendisi gibi hukukçu olan oğullarının da Mağrip bölgesinde tanınmış ilim adamları olarak eser telif ettikleri bilinmektedir. Hatta bir oğlu babasının el-Kâvâidu'l-Fikhiyye'si üzerine şerh yazmıştır.¹⁴

2.2. İlmî Hayatı:

İbn Cüzeyy, fıkıh, kıraat, tefsir, hadis ve Arap dili alanlarında derin bilgi sahibi olan çok yönlü bir alimdir. Bu ilmi birikimi genç yaşta Gırnata Ulucamii imam-hatipliğine getirilmesinde görülmektedir. Tabakat kitaplarında, ilme ve kitaplara düşkün ve takvâ sahibi yönleriyle öne çıkan bir alim olduğu bilgisi yer almaktadır.¹⁵

İbn Cüzeyy'in hayatı siyasî olarak karışık bir dönemde geçmiştir. Benî Ahmer Devleti döneminde yaşayan İbn Cüzeyy, 46 yaşında iken, Nasrîler'in

¹⁰ Abbas Şehabeddin Muhammed b. Ahmed Makkarî, *Nefhu't-Tib: Nefhu't-Tib min Gusni Endelusir-Râtib*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 5/ 516.

¹¹ Ebû Abdullah Lisânuddin Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî Ahbâri Tarihi Gırnata*, thk. Muhammed Abdullah İnan (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1973), 3/ 20.

¹² Ebü'l-Vefâ Burhâneddin Muhammed İbn Ferhun, *ed-Dibâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yan Ulemâi'l-Mezheb*, thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nur (Kahire: Dâru't-Türâs, 1972), 2/274; Maria Arcas Campoy, "Un Tratado De Derecho Comparado: El Kitab Al-Qawanin De Ibn Çuzayy", *Quaderni di Studi Arabi, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino* 5/6 (1988 1987), 50.

¹³ Ebu'l-Velid İsmail b. Yusuf Gırnati İbnü'l-Ahmer, *Nesru Ferâidi'l-Cüman fî Nazmi Fuhuli'z-Zaman*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1967), 164-165; Ebu Abdullah Muhammed b. Ali el-Endelîsi Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, thk. Muhammed Ebu'l-Efcân (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 84; Ahmet Özel, "İbn Cüzeyy" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1999), 19/406.

¹⁴ Campoy, "Un Tratado De Derecho Comparado: El Kitab Al-Qawanin De Ibn Çuzayy", 50.

¹⁵ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, thk. Muhammed Abdullah İnan, 3/ 22; İbn Ferhun, *ed-Dibâc*, thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nur, 2/ 275.

Merînîler ile birlikte İspanyol ve Portekiz kuvvetlerine karşı Cebelitarık yakınlarındaki Taif'te yaptığı savaşta şehit düşmüştür.¹⁶

2.3. Eserleri:

İbn Cüzey fıkıh, tefsir, hadis, kelim ve edebiyat alanlarında çeşitli eserler telif etmiştir.

Kavânînu'l-Fıkhiyye ve Takrîbu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl:

Bizim de inceleme konusu yaptığımız bu eser, İbn Cüzey'in en bilinen eseridir. Muhtasar bir mukayeseli fıkıh kitabı olan kitap, Malikî, Hanefî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerinden farklı görüşlerin yer aldığı muhtasar bir eserdir. Dört sünni mezheb yanında müstakil mezheb sahibi müctehidlerden Süfyân es-Sevrî, Hasan-ı Basrî, Abdullah b. Mübarek, İbrahim en-Nehâî, Davud ez-Zâhiri, Evzaî ve diğer bazı alimlerin görüşlerine de yer verilmiştir.¹⁷ Bu anlamda zengin bir muhtevâyâ sahip eserin içeriğine ilerleyen bölümde daha detaylı bilgi verilecektir.

Takrîbu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl: Fıkıh usûlüne dair eseridir.

et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl: Kur'an tefsirine ilişkin eseridir. Eser, Kur'an tarihi ve ilimleri ile ilgili Kuran'da sıkça geçen bazı kelimelerin anlamlarına dair bir lügatçenin de yer aldığı girişten sonra her ayeti sırasıyla ele alan İbn Cüzey, sadece anlaşılması zor kelime ve terkipleri yorumlamıştır. Eser muhtasar mâhiyetinde olduğundan dil, kıraat ve fıkıh ihtilaflarıyla tarihî kıssaların ayrıntılarına yer verilmediği gibi her ayetin yorumunda aynı esaslar uygulanmamış, müellifin önemli bulduğu hususlara temas edilmiştir. İlgili ayetlerde kelâmî konuların da tartışıldığı eserde Ehl-i sünnet görüşü savunularak Mutezile vb. fırkalar eleştirilmiştir. Nakledilen görüşlerin ardından müellif kendi görüşlerini ve tercihini de belirtmiştir. Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye tarafından tek cilt halinde neşredilmiş matbu bir eserdir.¹⁸

el-Envâru's-Seniyye fî'l-Kelimâti's-Sünniyye: İbâdât, muamelât ve âdâba dair sahih hadislerin toplandığı bir muhtasardır. Temgrut'ta Dâru'l-Kütübü'n-Nasriyye'de, Hizânetü't-Tıtvân'da ve diğer bazı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eserin Tunus'ta basıldığı kaydedilmiştir.¹⁹ Eser üzerine Ali b. Muhammed el-Kalesâdî tarafından *Lübbü'l-Ezhâr Şerhu Ehâdîsi'l-Envar* ismiyle; Muhammed b. Abdülmelik el-Kaysî el-Mintûrî tarafından *Menâhîcu'l-Ulemâi'l-Ahyâr fî Tefsîri Ehâdîsi Kitâbi'l-Envâr* ismiyle şerhler yazılmıştır.

¹⁶ Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, thk. İhsan Abbas, 5/ 520; Özel, "İbn Cüzey", 19/406; Campoy, "Un Tratado De Derecho Comparado: El Kitab Al-Qawanin De Ibn Cüzayy", 52.

¹⁷ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâtâ*, thk. Muhammed Abdullah İnan, 3/ 23; Özel, "İbn Cüzey", 19/406.

¹⁸ Mücârî, *Bernâmec*, thk. Muhammed Ebu'l-Efcân, 85; Özel, "İbn Cüzey", 19/406.

¹⁹ İbn Ferhun, *ed-Dibâc*, thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nur, 2/276; Özel, "İbn Cüzey", 19/406.

Diğer Eserleri: *ez-Zarûî fî İlmi'd-Din, Tasfiyetü'l-Kulûb fî'l-vusûl ilâ Hazreti Allami'l-guyûb, el-Muhtasaru'l-Bârî fî Kiraati Nâfi', Vesîletü'l-Müslim fî Tehzîbi Sahih-i Müslim, ed-Da'vât ve'l-Ezkârü'l-Müstahrece min Sahih-i'l-Ahbâr, Usûlu'l-Kurrâi's-Sitte Gayre Nâfi', el-Fevâidu'l-âmmе fî Lahni'l-âmmе, Fehrese.*²⁰ Kaynaklarda kendisine nispet edilen bu eserler dışında pek azı günümüze ulaşan bazı şiirleri de mevcuttur.

İbn Cüzeyy Üzerine Yapılan Çalışmalar: Batı'da²¹ da çok tanınan bir alim olan İbn Cüzey üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları:

1. Süleyman Ebü'r-Rîş, *İbn Cüzey el-Kelbî ve Eseruhu fî'l-Fıkhi'l-İslâmî, Külliyyetü's-Şerîa ve'l-Kânun, Câmiatü'l-Ezher, 1395.*
2. Abdülhamîd Muhammed Nedâ, *el-İmam İbn Cüzey el-Kelbî ve cühûduhu fî't-Tefsîr min Hilâli't-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl, Külliyyetü Usûli'd-Din, Câmiatu'l-Ezher, 1400.*
3. Ali Muhammed el-Zübeyrî, *İbn Cüzey ve Menhecuhu fî't-Tefsîr, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine, 1402.*
4. Muhammed Abdürrahîm Muhammed, *Menhecuhu İbn Cüzey el-Kelbî el-Endelûsî fî Tefsîri'l-Kurani'l-Kerîm, Minye Üniversitesi.*

3. El-Kavâidu'l-Fıkhiyye'de Ahlaka İlişkin Hükümler

Klasik gelenekte fıkıh kitapları belli konu muhtevâsına ve sistemâtîğine sahiptir. Fûrû-ı fıkıh kitapları genel olarak maddi temizlik konusuyla başlar, çok nadir olarak temizliğe eşlik etmesi gereken kalbî duyguların tanzimini ve sonra namaza başlamayı ele alır. Namazın şartları, erkânı, farzları, vâcipleri, mekruhları ve müfsidleri gibi konuları ele alırken, bu konulara paralel takdim edilmesi gereken huşu ve onu kazanma yolu ve faktörlerine değinmez.²² Fıkıh kitapları genel olarak da ferâiz (miras hukuku) bahsiyle sona erer.

Fıkıh, tefsir, hadis ve kelim gibi farklı alanlarda eserleri olan İbn Cüzeyy'in en bilinen kitabı *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye* adlı eseridir. Mukayeseli bir fıkıh kitabı niteliğinde olan bu eserinde İbn Cüzeyy, *iman, ibadetler, namaz, cenâze, zekat, oruç ve itikaf, hac, cihâd, yemin ve nezirler, yeme-içme avlanma, kurbandan oluşan birinci kitap ile nikah, talak, buyu', hadler, hibe, kölelik, ferâiz ve vasiyetler* bölümlerinden oluşan ikinci kitap şeklinde iki

²⁰ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâtâ, thk. Muhammed Abdullah İnan, 3/23; İbn Ferhun, ed-Dibâc, thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nur, 2/276; Özel, "İbn Cüzey", 19/406.*

²¹ İbn Cüzeyy hakkında Batı'da yapılan bazı bilimsel çalışmalar için bk. Maria Arcas Campoy, "Un Resumen de la Historia de al-Andalus del alfaquí Granadino Abu l-Qasim b. Yuzayy. (Siglo XIV)", *Miscelanea de estudios Arabes y Hebraicos, Seccion Arabe-Islam* 36/ (1987), 157-163; Campoy, "Un Tratado De Derecho Comparado: El Kitab Al-Qawanin De Ibn Cuzayy".

²² Köksal, "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi", 87.

kısımdan müteşekkildir. İkinci kitabın son kısmında ilim ve amel başlığı altında ahlakî konuları ele almıştır. Fakîh olarak İbn Cüzeyy'in eserinde fikhî hükümlere yer verirken, ahlakî ilkeleri beraberinde zikretmesi, onu diğer fakîhlerden ayırmaktadır.

Eserin genelinde İbn Cüzeyy, konular arasında ahlakî ilkeleri tavsiye ederek ibâdet-ahlak birlikteliğini sağlamaya çalışmıştır. Mesela, taharet bahsinde abdeste ilişkin hükümleri (abdestin farzları: niyet, elleri, yüzü yıkamak, meshu'r-re's vs.) aktardıktan sonra, alışık olmadığımız biçimde abdestin faziletlerinden bahseder. Bu kısımda tesmiye, zikrullah, abdest alırken çeşitli dualar okumanın (Allahım beni tevbe edenlerden, mutahhirlerden eyle. vb.), abdeste sağ elle başlayıp bitirmenin önemini anlatır.²³ Burada İbn Cüzeyy'in, abdeste ilişkin fikhî hükümlerle yetinmeyip, takva ve âdâb cinsinden bu tür fiillere yer vermesi onun manevî atmosferden yoksun bir ibadet anlayışını eksik gördüğünü ortaya koymaktadır.

Eserde bilinen fıkıh konu sistematiğine ilaveten ayrı bir bölümde tevbe, takvâ, kalbin halleri ve âdâba ilişkin hükümlere yer veren İbn Cüzeyy, fıkıh eğitiminin ibadet-ahlâk birlikteliğini vurgulamak istemiştir. Nitekim İbn Cüzeyy, ilim ve bununla amel etmenin gerekliliğine ayrı bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümde ilim ve amel içerisinde 20 bâba yer vermiştir.²⁴ Bu kısımda önce peygamberimizin hayatı, sonra hulefâ-yı râşidin ve fukahânın yaşantısına ve onların hayatlarındaki ilim-amel birlikteliğine yer vermiştir. Bu bağlamda önce ilimden bahseder. İbn Cüzey, ilmi 30 kısma ayırmıştır: Öncelikle farz-ı ayn ve farz-ı kifâyeleri sıralamıştır.

- İlmin şartlarını saymakla işe başlayan müellife göre ilmin ilk şartı; ihlâsu'n-niyettir. (Allah'ın rızasını gözeten hâlis rızadır.) İlmin ikinci şartı ise; o ilimle amel etmektir.²⁵

Müellif sonra ilimle ilgili şartları sıralamıştır. Ona göre ilimde ehem-mühim'e dikkat etmek önemlidir. Çünkü "ilim çok, zaman sınırlıdır." İlmi üçe ayıran (ulûm-ı şer'iyye, alet ilimleri, şer'î olmayan ilimler) müellif, sonrasında bu ilimleri tasnif eder:

- Alet ilimleri: kitaba ilişkin olanlar (kıraat ve tefsir)
- Alet ilimleri: sünnete ilişkin olanlar (usûlu'd-din ve furû-i fıkıh)
- Şer'î alet ilimleri: usûlu'l-fıkıh, dil ilimleri (nahiv, lügat, edep, beyân)

²³ *Ebu'l-Kâsim Muhammed b. Ahmed b. el-Kelbî İbn Cüzey, el-Kavânînu'l-Fikhiyye (Beyrût: Dâru'l-Kalem, ts.), 20.*

²⁴ *İbn Cüzey, el-Kavânînu'l-Fikhiyye, 269-297.*

²⁵ *İbn Cüzey, el-Kavânînu'l-Fikhiyye, 276.*

- Şer'î olmayan ilimler: tıp, matematik(ferâiz), felsefe, yıldız bilimi (vakit tayini ve kible)

- Zararlı olan ilim : yıldız ilmi
- Zararı değil faydası olan ilim: mantık
- Ne fayda ne zararı olan ilim: ensâb ilmi

Bu ilimler tasnifini yaparken İbn Cüzeyy, tasavvuf ilminin fıkhi şekillendirdiğini burada beyân eder. Bunu “Hakikatte tasavvuf fıkıh-ı bâtındır; fûrû-i fıkıh, zâhir ahkâmıdır.” şeklinde açıklar. Daha sonra eserde manevî ilimlere ve kavramlara yer vererek devam eden İbn Cüzeyy, bu kavramların tanımlarına da değinir. Mesela eserinde takvanın tanımına yer veren İbn Cüzeyy, “Allah’ın velayetini muhabbetini kazanmak, günahların bağışlanması, tefrîcu’l-kulûb, hesapsız yerden gelecek rızık, hak ve bâtılın arasını ayırdetmek, dünyada ve ahirette müjdelenmek, cennete girmek ve cehennemden kurtulmak, istikâmet” şeklinde takva çeşitlerine yer verir. “Allah’ın emrettiklerini yapmak ve nehyettiklerini terketmek” olarak gördüğü takvanın 10 çeşit sevabına değinir:

- Allah’ın velayetini muhabbetini kazanmak
- Günahların bağışlanması
- Tefrîcu’l-kulûb
- Hesapsız yerden gelecek rızık
- Hak ve bâtılın arasını ayırdetmek
- Dünyada ve ahirette müjdelenmek
- Cennete girmek ve cehennemden kurtulmak
- İstikâmet; ölünceye kadar takvâda sebât etmek.²⁶

Bu bölümde sadece manevî hallerden bahsetmeyen İbn Cüzeyy, fıkhen câiz gördüğü ve görmediği ahkâma da yer verir. Mesela fayda vermeyen ilimlerden Allah’a sığınmak gerektiğini, yıldız ve astronomi biliminden sadece namaz vakitleri için faydalanmanın caiz olduğunu söyler. Tavla ve satranç gibi fiillerin de icmâ ile haram olduğunu ifade eder.²⁷ Kim yıldızların tefsirine inanırsa kafirdir,²⁸ der.

İbn Cüzeyy, fikhî hüküm ifade eden emir ve yasaklar gibi, ayrı bir bölüm halinde bazı emir ve yasaklardan bahseder. Burada kişiyi manen daha iyi bir duruma getirmek üzere kalbe yönelen bazı emir ve yasakları ifade eder.

²⁶ İbn Cüzeyy, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye*, 278.

²⁷ İbn Cüzeyy, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye*, 278.

²⁸ İbn Cüzeyy, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye*, 277.

Bunlardan kalbe yönelen emirler: “Allah’tan korkmak, işlerini Allah’a devretmek, Allah’a teslim olmak, müşahede ve nazara devam etmektir.” Kalbe yönelen nehiyler ise : “riya, gurur, hased, mal sevgisi vb. dir.”²⁹

İbn Cüzeyy, devamında yine fikhî hükümden ziyade mala yönelik emirlerden (zühd, verâ, infâk); mala yönelik nehiylerden (zühd ve veranın zıttına şekilde mal biriktirmek, mala rağbet etmek, cimrilik etmek vs.) den; dile yönelik emirler (zikrullah, dua, emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker, Kur'an kıraati, tehlîl, tekbir, tesbîh, tahmîd gibi.), dile yönelik nehiyler (müslüman kardeşinin hoşlanmayacağı şeyleri söylememek, nefsine zulmetmemek, şer ehlinden kaçınmak gibi) türlere yer verir.³⁰

Bahsi geçen konuların âdâbına da değinen İbn Cüzeyy, günlük bazı fillerin de âdâb-ı muâşeret kabilinden keyfiyetine değinir. Mesela yeme-içme ile ilgili 10 âdâb saymıştır:³¹

- Besmeleyle başlamak
- Az yemek (1/3 oranlaması: yemek-içmek-boşluk)
- Sağdan yemek
- Önünden yemek (İbn Rüşd'ün aile içerisinde önünden yememeye ruhsat vermesi gibi bazı fikhî hükümlerden de bahseder.)
- Yaslanarak yememek
- Yeme-içme ile karnı şişirmemek
- Yemekten sonra eli ve ağzı yıkamak
- Başkasının içtiği yerden içmemek
- Oturarak su içmek (Bir topluluk içerisinde iken en sağdan sola su içme eylemini gerçekleştirmek)

Bu konulardan sonra yolculuk konusuna geçer. Yolculuğun çeşitlerine değindikten sonra, yolculukla ilgili âdâbı zikreder: Yolculuğa niyet etmek, besmele çekmek, yolculukta iken her türlü kötülükten Allah'a sığınmak, kadın için mahremi olmadan yola çıkmamak, yolculuktan eve dönmekte acele etmemek, eve gece karanlığında değil, gündüz dönmek³² gibi âdâb ve görgü kâidelerine yer verir.

Kılık-kıyâfet ile ilgili bazı hususlara da yer verir. Elbise ile ilgili; avret yerini örtecek şekilde giyinmek, kıyafetin vücut hatlarını belli etmeyecek şekilde olmasına dikkat etmek, erkekler için altın ve ipek giymemek gibi

²⁹ İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-Fikhiyye*, 284-285.

³⁰ İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-Fikhiyye*, 286-289.

³¹ İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-Fikhiyye*, 288.

³² İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-Fikhiyye*, 290-291.

âdâbı zikreder.³³ Bu konulara ilaveten hamam, sohbet gibi konularda uyulacak âdâba da yer verir. Burada İbn Cüzeyy, kifâi vâcip olarak nitelediği bazı hükümlere de değinir. Mesela selamlaşma âdabı bahsinde, hareket halinde olanın duran kişiye selam vermesi gerektiğini söyler.³⁴ Bu bölümün sonunda tıp ve kölelik konularından bahseden İbn Cüzeyy, burada sûfilerin yaşantısından örnek vererek, onlar gibi olmayı teşvik eder. Mesela, hastalık vakti tedaviyi reddedip Allah’a sığınmayı tercih etmenin önemine dikkat etmek için, Hz. Ebubekir ve mutasavvıfların çoğunun yaşantısından örnek verir.³⁵ Burada sûfi kimselerin hayat anlayışını gerçek bir iman-amel birlikteliği için idealleştirmektedir.

İbn Cüzeyy, eserinde tevbeye de geniş yer vermiştir. Tevbenin derin pişmanlıkta Allah’tan affını istemek, tevbe ettiği günaha asla tekrar dönmek olduğunu söylemiştir. Tevbenin âdabına da yer vermiştir: Allah’ın huzurunda istiğfârını samimiyetle dilemek gibi. Tevbe ile erişilecek mertebeler ile tevbeyi gerektiren küçük ve büyük günahlar da işlediği konular arasındadır.

Eserdeki fıkıh-ahlâk birlikteliği tamamı âdâba ilişkin bu bölümde net bir şekilde görülmektedir. Burada fakihin yaptığı, fikhî hükümlerin tamamlayıcısı olarak gördüğü adâb ile ilgili hususlara değinerek, ibâdât yanında ahlakî tezyîn yönüne işaret etmektir. Aslında fıkıhın konusu içerisinde yer almayan bu gibi ahlakî tavsiye ve ilkeleri fıkıhın içerisine yerleştirmeye çalışmıştır.

Sonuç:

Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu Endülüs bölgesinde, Mağrip’te doğudaki alimlere oranla kalam, fıkıh ve tasavvuf ilimleri arasında ayırım yerine bir birliktelik bulunmaktadır. Burada yetişen âlimlerin mutasavvıf, mütekellim ve fakîh olduklarını ve bu ilimleri içiçe geçecek şekilde öğrendikleri ve öğrettikleri bilinmektedir. İbn Cüzeyy de böyle bir gelenekten gelen bir sufi fakîhtir.

Bu çalışmamız ile, fıkıh ve tasavvufun birbirini tamamlayan iki ilim olduğunu düşünen Cüzeyy’in bu fikrini, fıkıh eserine de yansıttığını göstermiş olduk. Eserde bilinen fıkıh konu sistematığına ilaveten ayrı bir bölümde tevbe, takvâ, kalbin halleri ve âdâba ilişkin hükümlere yer veren İbn Cüzeyy, fıkıh eğitiminin ibadet-ahlâk birlikteliğine verdiği önemi

³³ *İbn Cüzeyy, el-Kavânînu'l-Fikhiyye, 288.*

³⁴ *İbn Cüzeyy, el-Kavânînu'l-Fikhiyye, 292.*

³⁵ *İbn Cüzeyy, el-Kavânînu'l-Fikhiyye, 295.*

göstermektedir. İbn Cüzeyy, sûfî fakih portresini, el-Kavâidu'l-Fıkhiyye isimli fıkıh eserinde ahlakî öğelere fazlaca yer vermesiyle tescillemektedir.

İbn Cüzeyy'in eserinde fikhî- ahlakî hükümlerin, fıkıh- tasavvuf bütünlüğünü sağlamak amacıyla içiçe geçmiş olmasının yanında, onun fıkıhın makâsıdına riâyet ettiği de düşünülebilir. Dinin zâurîyyât, hâciyyât denilen fikhî hükümlerine ilaveten, tahsîniyyât olarak niteleyebileceğimiz bu tür âdâba yer vermesi, onun fıkıh anlayışında makâsıdu's- şerîa içerisindeki türlere verdiği eş değeri de göstermektedir.

Sonuç olarak el-Kavâidu'l- Fıkhiyye'nin mukayeseli bir fıkıh eseri olmasının yanında fikh-ı bâtın ile fikh-ı zâhiri birlikte muhtevî bir eser olduğunu ve fıkıh- ahlâk bütünlüğü gözeterek telif edildiği söylenebilir.

KAYNAKÇA:

Campoy, Maria Arcas. "Un Resumen de la Historia de al-Andalus del alfaqui Granadino Abu l-Qasim b. Yuzayy. (Siglo XIV)". *Miscelanea de estudios Arabes y Hebraicos, Seccion Arabe-Islam* 36/ (1987), 157-163.

Campoy, Maria Arcas. "Un Tratado De Derecho Comparado: El Kitab Al-Qawanin De Ibn Ğuzayy". *Quademi di Studi Arabi, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino* 5/6 (1988 1987), 49-57.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. el-Kelbî. *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, ts.

İbn Ferhun, Ebü'l-Vefa Burhâneddin Muhammed. *ed-Dibâcü'l-Müzheb fi Ma'rifeti A'yan Ulemâi'l-Mezheb*. thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nur. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1972.

İbnü'l-Ahmer, Ebu'l-Velid İsmail b. Yusuf Gırnati. *Nesru Ferâidi'l-Cüman fi Nazmi Fuhuli'z-Zaman*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1967.

İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisânuddîn Muhammed b. Abdullah. *el-İhâta fi Ahbâri Tarihi Gırnata*. thk. Muhammed Abdullah İnan. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2. Basım, 1973.

Koca, Ferhat. "Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 73-131.

Köksal, İsmail. "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 83-104.

Makkarî, Abbas Şehabeddin Muhammed b. Ahmed. *Nefhu't-Tîb: Nefhu't-Tîb min Gusni Endelusîr-Râtîb*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

Mâzerî, Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Temîmî. *Îzâhu'l-Mahsûl min Burhânî'l-Usûl*. thk. Ammâr Talibî. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.

Mücârî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali el-Endelûsi. *Bernâme-cü'l-Mücârî*. thk. Muhammed Ebu'l-Efcân. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.

Özel, Ahmet. "İbn Cüzey". 19/406-407. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1999.

Şimşek, Murat. "Osmanlı'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Kefevî'nin Ketâibi'nde Sûfîler". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, 611-631.

Uludağ, Süleyman. "Bâtın İlmi". 5/188-189. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, ts.

**MİMARİ FONKSİYONLARI VE SAĞLIK HİZMETLERİ
BAKIMINDAN ANADOLU DÂRÜŞŞİFÂLARI**

Arş. Gör. Dr. Fatma Şeyma BOYDAK

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
seymaboydak@outlook.com

Uzm. Sümeysa BOYDAK

suboydak@gmail.com

**ANATOLIAN DARUSSIFAS (HOSPITALS) IN TERMS OF
ARCHITECTURAL FUNCTIONS AND HEALTH SERVICES**

ABSTRACT

Darussifa is a term that corresponds to today's hospitals. The origin of their architectural designs is based on Turkish Islamic madrasahs. There were other health institutions in Anatolia, which were known by names such as şifâhâne, bîmâristan, mâristan, dârü's-sihha, dârü'l-âfiye, me'menü'l-istirah, dârü't-tib. Along with the medical madrasahs where medical education was given, darussifas (hospitals) functioned like the hospitals of today's Faculty of Medicine. In the Anatolian geography, Turks were able to build well-equipped and architecturally multi-functional hospitals that could provide regular health services to the society, thanks to their advanced architectural knowledge and advances in the medical field. The prominent examples of darussifas (hospitals) started to be seen as of the 12th century. Kayseri Gevher Nesibe Darussifa and Giyaseddin Medicine Madrasa dated 602/1205-1206 are among the oldest health institutions of the Anatolian Seljuk. Sivas 1st Izzeddin Keykavus Darussifa has the distinction of being the largest hospital of the Anatolian Seljuk. It is known that the first hospital of the Ottoman Empire was Bursa Yıldırım Darussifa. Darussifas generally have an open courtyard plan type. Around the courtyard, there are patient wards and rooms where surgical interventions were made on time. It is known that a wide variety of health services were provided in these health institutions, from polyclinic services to surgical interventions, from music therapy to spiritual suggestions, both in the Seljuk and Ottoman periods. In addition, it is learned from the documents that the medicines prepared by the physicians are given free of charge to the patients. The foundation charters, in which the functions, health services and management

conditions of the darussifas are declared, are also important in that they set an example for regulations on functioning today's health institutions.

Keywords: Darussifas (Hospitals), Architecture, Health Care,

Giriş

Dârüşşifâ, günümüz hastanelerine karşılık gelen bir terimdir. Mimari tasarımlarının menşei, Türk İslâm medreselerine dayanmaktadır. Anadolu'da *şifâhâne*, *bîmâristan*, *mâristan*, *dârü's-sıhha*, *dârü'l-âfiye*, *me'menü'l-istirahet*, *dârü't-tıb* gibi isimlerle anılan başka sağlık kurumları da bulunmaktadır.¹ Anadolu coğrafyasında Türkler, gelişmiş mimari birikimleri ve tıbbî sahada ilerlemeleri sayesinde 12. yüzyıl itibariyle topluma düzenli sağlık hizmeti sunabilen donanımlı ve mimari açıdan çok fonksiyonlu dârüşşifâlar inşa edebilmişlerdir.

Anadoluda hem sağlık hizmetlerinin hem de tıp eğitiminin verildiği bütünsel kurumlar da bulunmaktaydı. Hekimlik eğitiminin verildiği tıp medreseleri ile sağlık hizmetlerinin verildiği şifâhâneler, bu anlamda günümüz Tıp Fakültesi Hastaneleri gibi fonksiyon göstermekteydi. Anadolu'da tıp eğitimi ve sağlık hizmeti fonksiyonlarının bir arada bulunduğu ve Ord. Prof. Dr. Ahmet Süheyl Ünver tarafından *tıp sitesi* adıyla adlandırılan² en önemli yapının, Kayseri Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi olduğu bilinmektedir.

1. Anadolu'daki Bazı Dârüşşifâların Mimari Özellikleri ve Fonksiyonları

Anadolu'da tarihi süreç içerisinde çok sayıda dârüşşifâ inşa edilmiştir. Kimi günümüze ulaşabilmiş kimininse varlığı yalnızca kalıntıları veya kaynaklar vasıtasıyla tespit edilebilmiştir.³ Çalışma kapsamına, 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadarki dönemde Anadolu'da inşa edilmiş dârüşşifâların öne çıkan bazı örnekleri dâhil edilmiştir.

Anadolu'daki dârüşşifâlar banileri arasında kadınlar da bulunmaktaydı. Kayseri'deki Gevher Nesibe Dârüşşifâsı, Divriği'deki Turan Melike Dârüşşifâsı, Manisa'daki Ayşe Hafsa Sultan Bîmârhânesi ve Haseki

¹ Gönül Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2014), 7.

² A. Süheyl Ünver, "Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri", *Malazgirt Armağanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972), 15.

³ Varlığı kaynaklarla bilinen dârüşşifâlar şunlardır: Silvan Dârüşşifâsı, Konya Dârüşşifâsı (Mâristan-ı Atik), Konya Alâeddin Dârüşşifâsı, Eski Malatya Dârüşşifâsı, Akşehir Dârüşşifâsı, Erzurum Dârüşşifâsı, Kastamonu Atabey Dârüşşifâsı, Kütahya Dârüşşifâsı, Sivas Şehzâdeler Dârüşşifâsı (Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*, 22).

Dârüşşifâsı, banileri kadın olan önemli sağlık kurumlarındandı. Ayrıca Kütahya’da Yoncalı Ilıca’nın binasının da banisi bir kadındır.⁴

1.1. Kayseri Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Gıyâseddîn Tıp Medresesi (602/1205-1206)

Çifte Medrese adıyla anılan bu yapı topluluğu *Şihaiye* ve *Gıyasiye* isimli iki yapıdan müteşekkildir. Dârüşşifâ, 602/1205-1206 tarihinde Selçuklu sultanı II. Kılıç Arslan’ın kızı Gevher Nesibe Hatun tarafından, tıp medresesi ise II. Kılıç Arslan’ın oğlu Sultan I. Gıyâseddîn Keyhüsrev tarafından inşa edilmiştir. Dârüşşifâ, Anadolu şifahânelerinin ilk ve en önemlilerindendir. İki kardeş tarafından yaptırılan bu yapı topluluğu, Anadolu Selçukluların en eski sağlık kurumlarındandır.⁵

Dârüşşifâ, 32x40 m ölçülerindedir. Tıp medresesiyle birlikte çifte medrese, 60x40 m ebatındadır. Her iki yapı da eyvanlı ve revaklı olup açık avlulu medrese plân tipindedir. Yapı, Kayseri’ye özgü sarımtırak kesme taştan inşa edilmiştir. Dârüşşifânın çok sayıda odası vardır. Taç kapısının genel görüntüsü abidevî Selçuklu portallerinin erken örneklerindendir. Dârüşşifânın taç kapısında, kitabenin üstünde dairevi formda üç kabartma bulunmaktadır. Kenardakiler geometrik desenden müteşekkil iken ortadaki kabartma deforme olmuştur. Ancak kuyruk kalıntısından, içerisinde şifahanenin sembolü olan yılan figürü olabileceği anlaşılmaktadır. Bu figürlü tasarım, günümüzde Erciyes Üniversitesi Tıp Fakültesi’nin logosu olarak kullanılmaktadır. Medrese kısmında bir de kümbet bulunmaktadır. Bu kümbete, dârüşşifânın bânisi Gevher Nesibe Hatun’un defnedilmiş olabileceği düşünülmektedir.⁶

1.2. Sivas I. İzzeddîn Keykâvus Dârüşşifâsı (614/1217-1218)

Dârüşşifâ, kitabesinden öğrenildiği üzere Selçuklu sultanı I. İzzeddîn Keykâvus tarafından 614/1217-1218 tarihinde yaptırılmıştır. I. İzzeddîn Keykâvus, akciğer veremi nedeniyle yaşadığı ağır sağlık problemlerinden dolayı tıbbı ve sağlık hizmetlerine büyük önem vermiş ve bu nedenle dârüşşifâyı inşa ettirmek istemiştir. Bu yapının yanında tıpkı Kayseri’deki dârüşşifâda olduğu gibi bir de tıp medresesinin bulunduğu yapılan temel kazıları neticesinde öğrenilmiştir.⁷

I. İzzeddîn Keykâvus Dârüşşifâsı, 61.90x46.80 m ölçülerıyla Selçuklu şifahânelerinin en büyüğüdür. Dârüşşifâ, açık avlulu medrese tipindedir.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Müjgân Cunbur, “Selçuklu ve Osmanlı Devirlerinde Kadınların Kurdukları Şifahaneler”, *Erdem* 3/8 (Mayıs 1987), 341-348.

⁵ Şerare Yetkin, “Anadoluda Selçuklu Şifahaneleri”, *Türk Kültürü* 10 (Ağustos 1963), 23.

⁶ Yetkin, “Anadoluda Selçuklu Şifahaneleri”, 24.

⁷ Yetkin, “Anadoluda Selçuklu Şifahaneleri”, 24-26.

Avlu üç yönden revaklarla çevrilidir. Taçkapısı, giriş cephesine hâkim konumdadır ve geometrik süslemeli silmeleri vardır. Taçkapı kemerinin köşeliklerinde, pars olduğu belirtilen karşılıklı hayvan figürleri vardır. Girişin tam karşısında sivri kemerli geniş bir eyvan bulunmaktadır. Bu eyvanın da kemer köşeliklerinde Güneş ve Ay'ı simgeleyen insan başı kabartmaları yer almaktadır. Yapının güney cephesinde yuvarlak kemerli pencereler, mazgallar ve çörtlenler bulunmaktadır. Kuzey cephesi bütünlük arz etmez. Yapı, kesme taştan inşa edilmiştir. Dârüşşifânın güney revakları arasında yapının bânisi I. İzzeddîn Keykâvus'un 617/1220 tarihli türbesi bulunmaktadır. Türbe, sırlı tuğla ve firuze ve pathıcan moru mozaik çini işçiliği bakımından önemli Selçuklu eserlerindendir.⁸

1.3. Divriği Turan Melik Dârüşşifâsı (626/1228-1229)

Divriği Turan Melik Dârüşşifâsı, taç kapısında yer alan kitabeye göre 626/1228-1229 tarihinde Melik Sa'îd Fahrüddîn Behram Şâh'ın kızı Turan Melik tarafından yaptırılmıştır. Dârüşşifâ, içinde yer alan türbe ve kuzeyindeki beş sahnalı cami ile birlikte bir külliye oluşturmuştur. Dârüşşifâ, 32x24 m ölçülerinde dikdörtgen formdadır. Yapı, caminin güney duvarına bitişik halde dik pozisyonda inşa edilmiştir.⁹ Dârüşşifâ yapısı, kendisinden önce inşa edilmiş olan Kayseri Gevher Nesibe ve Sivas I. İzzeddîn Keykâvus Dârüşşifâlarının mekân tipolojisine kısmen benzerdir.¹⁰

Taçkapı, dârüşşifânın batı cephesindedir ve cephe yüzeyinden dışa ve yukarıya taşmış haldedir. Derin oyma işçilikli, ince ve alışılmışın dışında farklı bezeme repertuarına sahip süslemeleri bakımından taçkapı mimarının heykelleşmesi olarak tanımlanabilir.¹¹ Dârüşşifânın içi fonksiyonuna uygun şekilde düzenlenmiştir. Girişin iki tarafında dikdörtgen birer mekân vardır. Yapı, kısmen iki katlıdır. Giriş holünden ortası aydınlık feneriyle aydınlanan üç eyvanlı ve kapalı avlulu esas alana geçilmektedir. Üst kattaki güney ve batı bölümündeki odaların, dârüşşifâda ders alan öğrenciler için birer yatakhane olabileceği düşünülmektedir. Üst katta olmaları nedeniyle bu odaların hastaların tedavi edildiği mekânlar olma ihtimali oldukça düşüktür. Eyvanlar yıldız tonozlarla, avlu üzeri ise beşik

⁸ Yetkin, "Anadoluda Selçuklu Şifahaneleri", 24-26; Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*, 46-47.

⁹ Yetkin, "Anadoluda Selçuklu Şifahaneleri", 28; Doğan Kuban, *Divriği Mucizesi (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2003)*, 50-51; Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*, 51.

¹⁰ H. Sencer Erkman, "XIII. Yüzyıl Selçuklu Yapısı Olarak Divriği Darüşşifası'nın Mimari Tasarımını Belirleyen Öğeler", *VIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildiriler (İstanbul: Türk Tıp Tarih Kurumu, 2006)*, 147-148.

¹¹ Detaylı bilgi için bk. Doğan Kuban, *Cennetin Kapıları Divriği Ulucamisi ve Şifahanesi'nde Hürremşah'ın Yontu Sanatı*, İstanbul: Yem Yayın, 2010, 118-120.

tonozlarla örtülüdür. Bunun tam altına denk gelen yerde, avlunun ortasında sekizgen küçük bir havuz yer almaktadır. Ana eyvan, süslemeli sivri kemerlidir. Eyvan duvarlarının birinde yapının ustası *Ahlatlı Hürremşâh*'ın adı yer almaktadır. Ana eyvanın solundaki bölüm türbe olup üzeri içten kubbe, dıştan külahla örtülüdür. Türbede, Mengücek Emiri Ahmed Şâh, Turan Melik Sultan, Ahmed Şâh'ın babası Emir Süleyman ve annesinin sandukaları yer almaktadır. Yapının taç kapısında câmi ve dârüşşifânın bânileri Ahmed Şâh ve Turan Melik'i temsil ettiği düşünülen insan başı kabartmaları bulunmaktadır.¹²

1.4. Amasya Anber b. Abdullah Dârüşşifâsı (708/1308-1309)

Amasya Dârüşşifâsı, İlhanlı sultanı Olcayto Mehmet Hudâbende zamanında, eşi İldus Hatun'un kölelerinden Anber b. Abdullah tarafından yaptırılmıştır. Amasya Dârüşşifâsı, yalnızca hastaların tedavi edildiği bir hastane değil aynı zamanda tıp eğitiminin verildiği medrese idi. Dârüşşifâda 15. yüzyıl ortalarında hekimlik yapmış ve hekim yetiştirmiş olan Sabuncuoğlu Şerefeddin b. Ali el-Hâc İlyasoğlu bu kurumun ve hekimlik tarihinin önemli bir şahsiyetlerindendir.¹³

Amasya Dârüşşifâsı, dikdörtgen formda olup, 24x34 m ölçülerindedir. Eyvanlı ve açık avlulu medrese tipindedir. Bir giriş eyvanı bir de ana eyvan bulunmaktadır. Avlunun sağ ve soluna odalar yerleştirilmiştir. Dârüşşifânın taçkapısı, Selçuklu portalleriyle oldukça benzer bezeme üslûbuna sahiptir. Taçkapı kemerinin kilit taşı üzerinde bağdaş kurmuş pozisyonda tasvir edilmiş insan figürü yer almaktadır. Bu figür, bânîyi ya da burada hekimlik yapan birini temsil ediyor olmalıdır.¹⁴ Dârüşşifâ ana eyvanın dershane, yandaki dikdörtgen salonların hasta koğuşları ve ana eyvanın iki tarafında yer alan mekânların cerrahi müdahalelerin yapıldığı alanlar olarak kullanılabileceği düşünülmektedir. Girişin iki tarafında yer alan mekânlardan birinin eczane diğerrinin ise poliklinik mekânı olabileceği ifade edilmiştir.¹⁵

1999-2011 yılları arasında Belediye Konservatuarı olarak işlev görmüş olan yapı 2011 yılından itibaren Sabuncuoğlu Tıp ve Cerrahi Tarihi Müzesi olarak kullanılmaktadır. Müzede çeşitli tedavi ve ameliyat aletlerinin rekonstrüksiyonları bulunmaktadır. Dârüşşifânın eyvanında müzikle tedavi amacıyla kurulmuş musiki heyeti ve yanlarında ruhî ve fizikî hastalıkları

¹² Yetkin, "Anadoluda Selçuklu Şifahaneleri", 28-29; Kuban, *Divriği Mucizesi*, 50-51; Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*, 52.

¹³ Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*, 66-69.

¹⁴ Yetkin, "Anadoluda Selçuklu Şifahaneleri", 31.

¹⁵ Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*, 69.

olan kişilerin temsilleri yer almaktadır. Dârüşşifâda ayrıca müzikle tedavi salonu da bulunmaktadır. Burada tedavide kullanılan temsili müzik aletleri sergilenmektedir.

1.5. Bursa Yıldırım Dârüşşifâsı (802/1400)

Yıldırım Dârüşşifâsı, Osmanlı Devleti'nin ilk hastanesi olarak kabul edilmektedir. Dârüşşifâ, Yıldırım Bayezid tarafından Bursa'da kurulan külliye'nin güneydoğusunda, 250-300 m uzakta yer almaktadır. Dârüşşifâ, 30x50 m ebatlarındadır. Dikdörtgen plânlı ve iki eyvanlı yapıda, karşılıklı onar oda bulunmaktadır. Girişin sağında ve solunda ikişer oda bulunur. Sağdaki iki odanın ocakları bulunmakta olup bu odalardan biri tabiplere, diğeri eczacılara aitti. Bursa Yıldırım Dârüşşifâsı'nın hem Tıp Fakültesi hem de hastane olarak hizmet verdiği tespit edilmiştir.¹⁶

Dârüşşifânın vakfiyesinde burada tedavi edilen hastaların yiyecek, içecek ve diğer ihtiyaçlarını karşılamak üzere günlük 260 gümüş dirhem tayin edilmişti. Üç tabip, cerrah ve kehhalin görev yaptığı Bursa Yıldırım Dârüşşifâsı, tüm halka sağlık hizmeti sunan ve değişik hastalıkların tedavi edildiği bir sağlık kurumu idi. Dârüşşifâda başlangıçta akıl hastaları için yalnızca bir bölüm bulunduğu ancak daha sonra yapının bütünüyle akıl hastalarına ayrıldığı ve fonksiyonunu 19. yüzyıl başlarına kadar sürdürdüğü bilinmektedir.¹⁷ Bina, restorasyon sonrasında 20 yıldır Göz Vakfı tarafından hastane olarak kullanılmaktadır.

1.6. İstanbul Süleymaniye Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi (961-966/1553-1559)

İstanbul Süleymaniye Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi, İstanbul'da Haliç'e nazır bir tepede kurulan Süleymaniye Külliyesinin birer parçasıdır. Külliye bütünüyle Mimar Sinan'ın eseridir. Süleymaniye Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi¹⁸, Anadolu'da Selçuklu döneminde Kayseri'de inşa edilen Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi gibi teorik ve pratik tıp eğitiminin ayrı yapılarında gerçekleştirildiği Osmanlı mimarisinde ikinci, İstanbul'da ise tek örnek olmuştur.¹⁹

¹⁶ Osman Çetin, "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda İlk Tıp Fakültesi Bursa Darüşşifası ve Tıbbi Faaliyetler", *OTAM 4* (Ocak 1993), 122-123.

¹⁷ Çetin, "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda İlk Tıp Fakültesi Bursa Darüşşifası ve Tıbbi Faaliyetler", 124.

¹⁸ Gönül Cantay, "Osmanlı Mimarisinde Darüşşifalar", *Osmanlı Sağlık Kurumları*, ed. Bülent Öztay vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2008), 74-75.

¹⁹ Nuran Yıldırım, "Klasik Dönemde İstanbul Darüşşifaları", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2015), 4/141.

Süleymaniye Dârüşşifâsı, külliye'nin kuzey-batısında inşa edilmiştir. Biri dar dikdörtgen biçiminde, diğeri geniş ve ortası havuzlu iki revaklı avlu ile bunların çevresinde yer alan kubbeli odalardan oluşmaktadır.²⁰ Dârüşşifâda ayakta hasta muayenesi yapılmakta ve hastaların ilaçları dârüşşifâ tarafından verilmekteydi. Süleymaniye Dârüşşifâsı, Osmanlı dârüşşifâları sıralamasında en üst dereceye sahipti. 1870'li yıllarda İstanbul'da sık sık kolera salgınları çıkmaktaydı. Bu nedenle Süleymaniye Dârüşşifâsı'nda hasta sayısı artmış ve hastalar arasında başlayan gastro-enterit salgınının koleraya dönüşebileceği endişesiyle buradaki akıl hastaları Toptaşı Bimarhanesi'ne taşınmıştır (1873).²¹

Külliye'nin Tıp Medresesi, dârüşşifânın yanına inşa edilmiştir. Revaklı ve avlulu olup 11 odası vardır. Medrese yapısı hemen hemen yok olmuş ve yerine Süleymaniye Doğum Evi inşa edilmiştir.²² Burası günümüzde Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı Süleymaniye Kitap Şifâhânesi olarak kullanılmaktadır.

2. Anadolu Dârüşşifâlarında Hekimler ve Sağlık Hizmetleri

2.1. Anadolu Dârüşşifâlarında Hekimler ve Vasıfları

Tarihte hekimlik/tababet eğitimi, tıp medreselerinde verilmekte, uygulamalar ise şifahanelerdeki hastalar üzerinde tatbik edilmekteydi. Anadolu'daki tıp medreselerinde eğitim, geleneksel usta-çırak usulüyle yapılmakta ve bu medreselerde çok sayıda hekim yetiştirilmekte idi. Dârüşşifâlarda genellikle bu medreselerden yetişen hekimler görev yapmaktaydı. Mahalle hekimleri olarak görev yapan pratisyen hekimler de sağlık hizmeti sunmaktaydı. Ancak sağlık hizmetleri, başka memleketlerden gelen hekimler tarafından da verilmekteydi. Hiyerarşik açıdan tıpkı günümüz hastane yönetiminde olduğu gibi Selçuklu hekimleri de çalıştıkları sağlık kurumunda bir başhekiye tâbi idiler. Selçuklu başhekimleri arasında Bey Hekim adıyla anılan *Tabip Ekmelüddîn* ön plâna çıkmaktadır.²³ Konya'da bu zâtın adıyla anılan bir mescid (Bey Hekim Mescidi) de bulunmaktadır.

Amasya Dârüşşifâsı hem hastaların tedavi edildiği bir hastane hem de hekimlik eğitiminin verildiği medrese idi. Burada çok sayıda hekim yetişmiştir. Bunlardan birisi 14 sene bu dârüşşifâda hekimlik yapmış olan

²⁰ Kevser Ertürk, "16. Yüzyıl İstanbul'unda Sinan Tıp Medresesi ve Şifahaneleri Üzerine Mimari Bir Değerlendirme", *Vakıf Medeniyeti İstanbul*, ed. Adem Şahin (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2011), 109.

²¹ Yıldırım, "Klasik Dönemde İstanbul Darüşşifaları", 4/143.

²² Ertürk, "16. Yüzyıl İstanbul'unda Sinan Tıp Medresesi ve Şifahaneleri Üzerine Mimari Bir Değerlendirme", 109-110.

²³ Ünver, "Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri", 9-10; Yetkin, "Anadoluda Selçuklu Şifahaneleri", 23.

Sabuncuoğlu Şerafeddin b. Ali'dir. Sabuncuoğlu Şerafeddin, dönemin önemli hekimlerdendir. 870/1465 yılında Cerrâhiyye-i İlhâniyye, 873/1468 yılında ise Mücerreb-nâme adlı eserlerini kaleme almıştır. Bu eserler, 15. yüzyılın tababet alanında ne derece gelişmiş olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.²⁴

Selçuklu döneminde tıp ilmi hakkındaki eserler, büyük oranda Arapça ve Farsça yazılmaktaydı. Bu nedenle Selçuklu dönemi hekimlerinin öne çıkan vasıfları arasında bu iki dili bilmek de yer alıyordu. Bilhassa mütehassıs hekimler için bu kaçınılmaz bir durumdu.²⁵

Osmanlı hekimlerinin vasıfları, dârüşşifâ vakfiyelerinin ilgili kısımlarında belirtilmiştir. Öne çıkan özellikler arasında tecrübe, ustalık ve uzmanlık yer almaktadır. Atık Valide Dârüşşifâsı'nın vakfiyesinde tabip *"bir takım vahim halleri gözleyerek sanatının kural ve esaslarını kuvvetlendirip sağlamlaştırmış, hastaların mizaçlarını ve ilaçların (mizaçlarla) ne dereceye kadar münasebeti olduğuna vakıf, bu suretle nazariyeleri ve uygulamaları şahıslarında toplamış"* vasıflarıyla tanımlanmıştır.²⁶ Edirne Sultan II. Bayezid Dârüşşifâsı vakfiyesinde ise dârüşşifâya biri başhekim olmak üzere üç hekim, iki kehhâl ve iki cerrahın görevlendirildiği, başhekim olarak görev yapacak kişinin, *"tabâbete hizmetin âdâbını her yönüyle yerine getirmekte olan tabip"* vasıflarında olması gerektiği belirtilmiştir.²⁷ Tabiplerden ayrıca tıp kitaplarında yer alan ilaçları bilmeleri ve bunları bizzat kendilerinin hazırlayabilmeleri de istenmekteydi. Osmanlı Devleti'nin ilk tıp eserleri arasında ise *Murad İbn İshak*'ın *Edviye-i Müfrede* isimli eseri yer almaktadır. Bu eser, Türkçe tıp terminolojisi içermesi bakımından önem arz etmektedir.²⁸

Selçuklu dönemi hastanelerinin işlev ve yönetimi hususunda pek fazla vakfiye bulunmamaktadır. Ancak I. İzzeddîn Keykâvus, Sivas'ta inşa ettirdiği dârüşşifâsı için Arapça bir vakfiye hazırlatmıştır. Vakfiyede darüşşifanın vakıfları, sınırları, gelirleri, hekimleri ve personelinin vasıflarından bahsedilmektedir.²⁹ Vasıflar anlatılırken *"nazik, merhametli, akranının*

²⁴ Yetkin, "Anadoluda Selçuklu Şifahaneleri", 31.

²⁵ Ünver, "Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri", 10.

²⁶ Nil Sarı, "Osmanlı Darüşşifalarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranılan Nitelikler", *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, ed. Nil Sarı (İstanbul: 1995), 16-17.

²⁷ Ratıp Kazancıgil – Nilüfer Gökçe, "Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifasına Hekim Atanması İle İlgili Belgeler", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, ed. H. Hüsrev Hatemi vd. (İstanbul: Yüce Yayınları, 2005), 13/167.

²⁸ Yavuz Unat, "Amasya Darüşşifası'nın Tıp Tarihi Açısından Önemi Gösteren İki Hekim: Aksarayî ve Sabuncuoğlu", *Uluslararası Amasya Sempozyumu Tarih-Dil-Kültür-Edebiyat Bildiriler Kitabı*, ed. Fatih Köksal vd. (Ankara: KIBATEK Yayınları, 2017), 2/1468.

²⁹ Vakfiye hakkında detaylı bilgi için bk. Muallim Cevdet, "Sivas Darüşşifası Vakfiyesi ve Tercümesi", *Vakıflar Dergisi* 1 (1938), 35-38.

fevkında, tecrübeli mükemmel ahlaklı, şarlatanlıktan uzak tabipler, göz hekimleri ve dârüşşifada oturan salih cerrahlar edviye tedarik edenler ve muhtelif derecedeki personel” ifadeleri kullanılmıştır.³⁰ Bu vakfiye, hem kendi hem de Anadolu’daki diğer Selçuklu şifahanelerinin yönetim biçimine ışık tutması, işlevi hakkında bilgiler vermesi bakımından büyük önem arz etmektedir. I. İzzeddîn Keykâvus Dârüşşifası ve buraya vakfedilen mallar vakfiye şartları ile koruma altına alınmıştır. Vakfiyede, vakfın bozulmamasına dair sıkı tembihlerde bulunulmuş, hatta şartların ihlâli durumu için de ağır ikaz ve tehditlere yer verilmiştir.

Vakfiyelerde Osmanlı hastanelerinin yönetiminin yanında hekim ve diğer sağlık personeli ile ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır. Bu metinleri bir anlamda *Osmanlı Sağlık Anayasası* olarak kabul etmek mümkündür. Bu metinler sayesinde Osmanlı dârüşşifâlarının “sağlık anlayışı, tıp etiği, kurumsal kimliği, sağlık hizmetinin standartları, hastanelerin teşkilat yapısı, personelin vasıfları, adedi ve ücretleri, hekim-hasta ilişkisi” gibi pek çok açıdan bilgi verilmektedir.³¹ Dârüşşifâ vakfiyelerinde görev dağılımı, görevde aranan nitelikler gibi teferruatlı bilgilerin özellikle 15. ve 16. yüzyıllarda yaygınlaştığı ve bir gelenek halini aldığı bilinmektedir.³² Osmanlı dönemi *Haseki Hürrem Sultan Dârüşşifâsı*’nın 1551 tarihli vakfiyesinde dârüşşifâ için “her türlü dertlere deva, hastaların dertlilerin ve her türlü ağrı ve sızılara müptelâ olanların tedavisi için vakıftır” ifadelerine yer verilmiştir. Personeli arasında; iki hekim, bir kehhâl (göz hekimi), bir cerrah, bir eczacı, dört hastabakıcı ile iki hizmetli bulunduğu ifade edilmiştir. Vakfiyesinde tayin edilecek tabiplerin; işinin ehli, zeki, nazik, güler yüzlü, tıp ve hikmet kanunlarına vâkıf, ilaç yapımında beceri sahibi olması istenmişti. Vakfiye, her konu inceden inceye düşünülmüş olarak hazırlanmıştır.³³

2.2. Anadolu Dârüşşifâlarında Sağlık Hizmetleri

Sağlık kavramı, Dünya Sağlık Örgütü’ne göre yalnızca hastalık ve sakatlığın olmaması değil, beden, ruhen ve sosyal yönden tam bir iyilik halinde olmaktır.³⁴ Bu bağlamda sağlık hizmetleri, “insanların sağlığının korunması, gerektiğinde tedavileri ve rehabilitasyonu için yapılan

³⁰ Ünver, “Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri”, 17.

³¹ Coşkun Yılmaz – Necdet Yılmaz, “Osmanlı Hastane Yönetmelikleri: Vakfiyelerde Osmanlı Dârüşşifâları”, *Osmanlılarda Sağlık*, ed. Coşkun Yılmaz vd. (İstanbul: Biofarma, 2006), 1/42.

³² Osmanlı dönemi dârüşşifâlarının kadroları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sarı, “Osmanlı Dârüşşifâlarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranan Nitelikler”, 13.

³³ Cünbur, “Selçuklu ve Osmanlı Devirlerinde Kadınların Kurdukları Şifahaneler”, 345; Yılmaz – Yılmaz, “Osmanlı Hastane Yönetmelikleri: Vakfiyelerde Osmanlı Dârüşşifâları”, 1/50-51.

³⁴ World Health Organization (WHO), *Basic Documents Forty-Eighth Edition* (Geneva/Switzerland: 2014).

çalışmaların tümüdür".³⁵ Başka bir ifadeyle sağlık hizmeti, toplumun sağlık gereksinimlerinin karşılanmasına yönelik sağlık kurumları ve sağlık profesyonelleri tarafından sunulan hizmet olarak da tanımlanmaktadır.³⁶

Anadolu'da inşa edilmiş olan çok sayıda sağlık kurumu ve hastane, Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin sağlık hizmetlerine verdiği ehemmiyetin en önemli göstergelerindendir. Hekim Ord. Prof. Dr. A. Süheyl Ünver, Anadolu Selçuklu döneminde verilen sağlık hizmetleri hususunda şunları ifade etmiştir:

*"Orta Şarkta bahusus orta zamanda Anadolu Selçuklularında sağlık ve sosyal yardım hizmetleri civarımızda bulunan millet ve memleketlerinkinden sayı ve hizmetçe daha üstün olduğu herhangi mesnetsiz bir iddia değil, ortada mevcut âbidevî sağlık yurtları ve kalıntılarından, kitaplarda yazılı hekimler, tıbbî eserler ve arandığı nisbette bulunan çok sayıda arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır."*³⁷

Dârüşşifâlarda genellikle göz hastalıkları, iç hastalıkları, cilt hastalıkları ve ruh hastalıkları tedavi edilmekteydi.³⁸ Burada sağlık hizmetlerinin verildiği odalar, medreselerde olduğu gibi ayrı mekânlar halinde değil, hastaların tedavi edildiği büyük koğuşlar halindeydi.³⁹ Dârüşşifâlar genel olarak; açık (avlular), yarı açık (revaklar) ve kapalı (talebe hücreleri, doktor odaları, cerrahî müdahale odaları vb.) mekânlardan oluşmaktaydı. Bu sağlık kurumları mimari açıdan, verilen sağlık hizmetleri ve tedavi edilen hastalıkların ihtiyacına göre tasarlanmaktaydı. Örneğin Kayseri Gevher Nesibe Dârüşşifâsı'nda akıl hastalarının tedavisi için koğuş düzeni sağlanmıştır.⁴⁰ Günümüz hastanelerinin yerleşim planlarında da bu hususa dikkat edilmiştir. Hastanelerin poliklinik, laboratuvar gibi yoğun rağbet gören birimlerinin konumlandırılmasında ihtiyaç hiyerarşisi göz önüne alınmış olup ilgili birimler için hastanelerde en doğru mekân seçilmeye çalışılmıştır. Bu sayede hasta ve hasta yakınlarının hastane içerisinde

³⁵ Recep Akdur, Sağlık Sektörü "Temel Kavramlar Türkiye ve Avrupa Birliği'nde Durum ve Türkiye'nin Birliğe Uyumunu" (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2006), 12.

³⁶ Şahin Kavuncubaşı – Selami Yıldırım, Hastane ve Sağlık Kurumları Yönetimi (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2012), 34.

³⁷ Ünver, "Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri", 9.

³⁸ Yetkin, "Anadoluda Selçuklu Şifahaneleri", 23.

³⁹ Yetkin, "Anadoluda Selçuklu Şifahaneleri", 23.

⁴⁰ İbrahim Başağaoğlu – Betül Bakır, "Anadolu Selçuklu Darüşşifâlarında Mimariyi Etkileyen Ögeler", VIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi, ed. Nil Sarı vd. (İstanbul: Türk Tıp Tarih Kurumu, 2006), 138.

gereksiz yere dolaştırılması, düzensizlik, hijyen ve güvenlik problemleri gibi aksaklıklar önlenmeye çalışılmıştır.⁴¹

Günümüz sağlık kurumlarında sağlık hizmetleri, temel olarak 4 başlık altında sınıflandırılmaktadır. Bunlar; *koruyucu sağlık hizmetleri*, *tedavi edici sağlık hizmetleri*, *rehabite edici sağlık hizmetleri* ve *sağlığın geliştirilmesi hizmetleridir*. Sağlık kurumlarının türüne göre farklı düzeylerde sağlık hizmetlerinin sunumu söz konusu olmaktadır.⁴²

Tedavi edici sağlık hizmetleri kapsamında yer alan *yatarak sağlık hizmeti* bakımından Anadolu dârüşşifâlarının yeterli konumda olduğu düşünülmektedir. Osmanlı döneminin Manisa ve Haseki Dârüşşifâlarında ortalama 20 hasta yatağının bulunduğu ve buralarda 20-25 sağlık personelinin görev aldığı bilinmektedir. Tabiplerden günde iki kez tüm hastalarını ayırım yapmaksızın ziyaret etmeleri, onların halini hatırları sormaları, hekim-hasta iletişimini sürdürmeleri, onlara karşı merhametli davranmaları ve iyi muamelede bulunmaları istenmiştir. Vakfiyelerde bu talepleri yerine getirmeyen hekimler için manevî ikazlarda bulunulacağı ve maddi yaptırımların uygulanabileceği belirtilmiştir. Vakfiyelerden öğrenilen bu bilgiler, bu dönem sağlık hizmetlerinin üst düzey olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.⁴³

Dârüşşifâlarda tedavi edici sağlık hizmetleri kapsamında hastalara hekimler tarafından *cerrahî müdahaleler* de yapılmaktaydı. Anadolu Selçukluları döneminde Cerrah Vasil, dönemin önemli tabiplerindendi. Cerrah Vasil'in zamanında, Alâeddîn Keykubad'ın kan çıbanına cerrahî ameliyat yaptığı, bunda muvaffak olduğu ve kendisinin çokça ödüllendirildiği bilinmektedir.⁴⁴ Osmanlı döneminde de cerrahî müdahalelerin dârüşşifâlarda yapıldığı bilinmektedir. Bununla birlikte hekim dükkânları olarak anılan yerlerde de bu tür hizmetler verilmiştir. Bursa Yıldırım Dârüşşifâsı kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla mesane taşı alınması buradaki en yaygın cerrahî müdahaleler arasındaydı.⁴⁵ Vakfiyelerde cerrahların da hekimlerle aynı şartları taşıması gerektiği ifade edilmiş, cerrahî hastasının durumunun ciddi olabileceği ve bu nedenle de ihmal edilmeden tedavi edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Tabiplerin

⁴¹ Hastane yerleşim planı üzerine sunulan bir model çalışması için bk. Yusuf Yalçın İleri – Adnan Çelik, “Hastane Yönetim Etkinliğinde Yerleşim Planının Önemi ve Bir Model Çalışması”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (Nisan 2018), 168-180.

⁴² Sinem Somunoğlu, “Sağlık-Sağlık Hizmetleri ve Türk Sağlık Sistemi”, *Sağlık Kurumları Yönetimi-I*, ed. Mehtap Tatar (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2012), 11.

⁴³ Sarı, “Osmanlı Darüşşifâlarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranılan Nitelikler”, 14, 20, 28.

⁴⁴ Ünver, “Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri”, 11.

⁴⁵ Çetin, “Bursa Şer’iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda İlk Tıp Fakültesi Bursa Darüşşifâsı ve Tıbbi Faaliyetler”, 135-136.

hastalarla kurması gereken iletişimin cerrahlardan beklenmediği, cerrahî hastalarıyla da tabiplerin ilgilendiği tespit edilmiştir. Göz hekimleri olan kehhâller de dârüşşifâlarda hassas el becerisine sahip cerrahî müdahaleler yapan uzman hekimlerdi. Bu hekimler, ilaçlı tedaviler de uygulamaktaydılar.⁴⁶

Dârüşşifâlarda *rehabilitate edici sağlık hizmetleri* de verilmekteydi. Bu kapsamda dârüşşifâlarda müzikle tedavilerin yapıldığı bilinmektedir. Türkler, ruh hastalıkları tedavilerinde oldukça ileri seviyede idi. Müzik ve telkin bu tür hastalıkların tedavi yöntemi olarak kullanılmaktaydı. Bu tedavi yöntemi dünya psikiyatrisi ve hastaneciliğinin gelişmesinde de öncü rol oynamıştır.⁴⁷ Edirne Sultan II. Bayezid Dârüşşifâsı'nda akıl hastalarına uygulanan müzikle tedavi yöntemi, kurumsallaşmış olup günümüzde dahi örnek alınan tedavi yöntemlerinden olmuştur. Dârüşşifânın Edirne şehir merkezine konumlandırılması da akıl hastalarının toplumda dışlanmadığını göstermesi bakımından ayrıca önemlidir.⁴⁸ Manisa'daki Ayşe Hafsa Sultan Bîmârhânesi'nin de ruh hastalarının müzikle tedavi edildiği ilk hastanelerden biri olduğu bilinmektedir.⁴⁹ Bu şifâhânedeki musiki heyeti ve icraları hakkında Evliya Çelebi'nin şu ifadeleri kullandığı belirtilmiştir.

*“Bayezid Han, hastalara şifa, dertlilere deva, divanelerin ruhuna gıda olması ve sevdâyı def etmesi için on adet hanende (okuyucu) ve sazendelerden (çalıcı) Gulâm Şâdî gibi üç hanende, bir neyzen, bir kemanî, bir mûsikârî, bir santurî, bir çengî ve santurî ve bir udî tayin etmişti ki, haftada üç kere gelip bu on adet hanende ve sazende üsâdları hastalara ve deli biraderlere fasıl çalarlar. Bütün makamlarda ve sazlarda ruha gıda vardır.”*⁵⁰

Dârüşşifâlar, avlularının düzeni ve peyzajı vesilesiyle de sağlık hizmeti sunmaktaydı. Dârüşşifâların avlu merkezlerinde dairevî, dikdörtgen veya sekizgen havuzların⁵¹, şadırvan ve su devrinin yapıldığı suyollarının yer aldığı bilinmektedir. Dârüşşifâlardaki su mimarisinin var oluş nedeni görsel

⁴⁶ Sarı, “Osmanlı Darüşşifalarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranan Nitelikler”, 32-37.

⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Sezer Erer Kafa – Elif Atıcı, “Müziğin Tedavide Kullanımı: Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları”, Geçmişten Günümüze Uluslararası Dini Müsiki Sempozyumu Bildiriler Kitabı, ed. Şuayip Özdemir vd. (Ankara: KIBATEK Yayınları, 2017), 455-462.

⁴⁸ Sefa Bulut, “Edirne II. Bayezid Darüşşifası'nda Akıl Hastalarının Tedavisi”, Türk-İslam Tarihinde Yükseköğretim Selçuklu-Osmanlı Sınırlarında Gelenek ve Değişim, ed. Mustafa Gencer (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları, 2015), 89-104; Seda Güven, “Müzik-Sağlık-Toplum İlişkisi: Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası Örneği”, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 36 (Aralık 2017), 483-503.

⁴⁹ Cunbur, “Selçuklu ve Osmanlı Devirlerinde Kadınların Kurdukları Şifahaneler”, 344.

⁵⁰ Zekiye Çağınlar, “Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde Yer Alan Tedavi Yöntemlerinin Halk Kültürü Açısından İncelenmesi”, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi 10/20 (Aralık 2017), 314.

⁵¹ Selvinaz Gülçin Bozkurt, “Selçuklu ve Osmanlı Döneminde Darüşşifaların Avlu Özellikleri ve Avlularda Kullanılan Peyzaj Elemanları”, Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi 13/1 (2020), 33,37.

zevkten ziyade bu yapıların su sesi ile ruhsal bozuklukların tedavide görev ifa etmeleridir.⁵²

Bazı Osmanlı dârüşşifâları, zengin peyzaj düzenine sahipti. Bu dârüşşifâların avlularında güzel kokulu çiçeklerin bulunduğu, bunların kokularının kan basıncını düşürdüğü, solunumu yavaşlattığı ve acı şiddetini düşürüp endişeyi azalttığı, bu nedenle de ruh ve akıl hastalarının tedavilerinde kullanıldıkları Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nden öğrenilmektedir. Yıldırım Dârüşşifâsı'nda akıl hastalarına çeşitli güzel kokulu çiçekler dağıtıldığı, ruhlarının sakinleştirilmeye çalışıldığı da ifade edilmektedir. Dârüşşifâların bahçelerinde anason, tarçın, zencefil, rezene gibi tıbbî ve aromatik bitkilere yer verildiği, bu bitkilerden ilaçlar hazırlandığı bilinmektedir.⁵³

Salgın hastalıklara yönelik sağlık hizmetleri de verilmekteydi. 1491 ve 1503-1504 yıllarında Bursa'da korkunç bir veba ve kuduz salgının yaşandığı bilinmektedir. Osmanlı toplumuna bazı salgın hastalıkların taşınmasında kölelik kurumunun etkin olduğu ifade edilmektedir.⁵⁴

Sıtma hastalığının tedavisiyle ilgili folklorik bir inanış söz konusudur. Kastamonu'daki Ali b. Pervâne diğer adıyla Yılanlı Dârüşşifâsı/Mâristanı duvarında bir yılan kabartması yer almaktadır. Sıtma hastalarının bu kabartmanın yer aldığı taştan bir parça koparıp suya karıştırıp içtikleri ve şifa bulduklarına inanılmaktaymış. Ancak elbette dârüşşifânın işlevi bunun çok daha ötesinde idi. Bu şifâhânenin ruh ve sinir hastalıklarını telkin yoluyla tedavi etmede mahir olduğu bilinmektedir.⁵⁵

Dârüşşifâlarda bizzat hekimlerce ilaç hazırlandığı ve hastalara ücretsiz verildiği de bilinmektedir. Dârüşşifâlarda hastalara verilen ilaç drajeleri, kuvvet macunları ve ilaç niyetine verilen yiyecekler de sağlık hizmetleri kapsamına girmektedir.⁵⁶ Manisa Ayşe Hafsa Sultan Bîmârîhânesi'nin tabibi Muslihiddin Merkez Efendi, kırk türlü baharattan mesir macunu yapmış ve bunu ruh hastalarının tedavisinde kullanmıştır.⁵⁷

⁵² İbrahim Başağaoğlu – Betül Bakır, “Anadolu Selçuklu Dârüşşifâlarında Mimariyi Etkileyen Ögeler”, VIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi, ed. Nil Sarı vd. (İstanbul: Türk Tıp Tarih Kurumu, 2006), 138.

⁵³ Candan Nemlioğlu, “Osmanlı Dârüşşifâları'nın Bahçe Düzeni ve Tıp Bilimine Katkıları”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 183 (Aralık 2009), 319; Çağınlar, “Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde Yer Alan Tedavi Yöntemlerinin Halk Kültürü Açısından İncelenmesi”, 314.

⁵⁴ Çetin, “Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda İlk Tıp Fakültesi Bursa Dârüşşifâsı ve Tıbbî Faaliyetler”, 137-138.

⁵⁵ Yetkin, “Anadoluda Selçuklu Şifahaneleri”, 30.

⁵⁶ Çağınlar, “Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde Yer Alan Tedavi Yöntemlerinin Halk Kültürü Açısından İncelenmesi”, 317.

⁵⁷ Cunbur, “Selçuklu ve Osmanlı Devirlerinde Kadınların Kurdukları Şifahaneler”, 344-345.

Dârüşşifâlarda sağlık hizmeti sunan hekim, cerrah ve kehhâllerle birlikte kayyûm yani hemşirelik görevi yapan kadro da bulunmaktaydı. Bu kadronun tabibin verdiği emirleri yerine getirmesi, çalışkan ve ahlaklı olması, bıkmadan hastaya hizmet etmesi, hastaya ilaç ve yemeklerini vaktinde vermesi, hastayı ve odasını temiz tutması beklenmekteydi. Dârüşşifâların temizliğinden sorumlu ferrâş (çöp toplama ve silip süpürmeden sorumlu) ve âb-rîzî (tuvalet temizliğinden sorumlu) kadrosunun varlığı da bilinmektedir.⁵⁸

Osmanlı dârüşşifâlarda verilen tüm sağlık hizmetlerinin sonucunda bazı kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla kimi zaman hasta veya hasta yakınları tabiplerden şikâyetçi olmaktaydılar. Yanlış tedavinin uygulandığı gerekçesiyle açılan bu davaların bazen geri çekildiği bazen de ücret karşılığında anlaşmaya varıldığı görülmektedir.⁵⁹

Dârüşşifâ vb. tüm sağlık kurumlarının vakıf kurumu olması hasebiyle buralarda verilen hizmetler tamamen ücretsiz idi. Bu kurumlarda çalışanların ücretleri de vakıf gelirlerinden ödenmekteydi. Ancak dışarıda çalışan hekimlerin ücret karşılığı tedavi yaptığı da bilinmektedir.⁶⁰

Sonuç

Birer kamu sağlık hizmet birimi olan dârüşşifâlar, temeli vakıflara dayanan hayır kuruluşları idi. Anadolu'da inşa edilmiş olan çok sayıda dârüşşifâ ve tıp medresesi, Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin sağlık hizmetlerine verdiği ehemmiyetin en önemli göstergelerindendir. Dârüşşifâlarda poliklinik hizmetlerinden cerrahî müdahalelere, müzikle tedaviden ruhî telkinlere kadar çok çeşitli sağlık hizmetlerinin verildiği bilinmektedir. Bu kurumlarda bir yandan hastaların tedavisi için sağlık hizmeti sunulurken, diğer yandan da vakfiyelerdeki şartlara uygun olarak alınan çıraqlara, usta hekimler tarafından tıp eğitimi verilmekteydi.

Yapılan araştırmalar neticesinde dârüşşifâların mimari planlamasının tıbbî ihtiyaçlara göre yapıldığı, mekânların tedavi ve cerrahî müdahaleler dikkate alınarak düzenlendiği tespit edilmiştir. Ayrıca dârüşşifâların sağlık yönetimi ve hizmetlerinin şartlarının beyan edildiği vakfiyeleri bulunmakta olup bunlar günümüz sağlık kurumlarının işleyişi hakkındaki yönetmeliklere örneklik teşkil etmiş olmaktadırlar. Dârüşşifâların avlu düzenlemelerinde su mimarisine bilhassa yer vermeye çalışıldığı

⁵⁸ Sarı, "Osmanlı Darüşşifalarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranılan Nitelikler", 42-47.

⁵⁹ Çetin, "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda İlk Tıp Fakültesi Bursa Darüşşifası ve Tıbbî Faaliyetler", 141.

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda İlk Tıp Fakültesi Bursa Darüşşifası ve Tıbbî Faaliyetler", 141-142.

görülmüştür. Bu mimari ögenin ruhî tedavilerde araç olarak kullanıldığı çokça ifade edilmektedir. Osmanlı dârüşşifâlarının zengin peyzaj düzenin de ruh hastalarının tedavilerinde fonksiyon icra ettiği tespit edilmiştir. Dârüşşifâ bânîlerinin arasında hanımların da olması ayrıca önem arz etmektedir. Kadınların koruyucu vasıfları onların bu inşa faaliyetine girişmelerini sağlamış olmalıdır.

Sonuç olarak ifade edilebilir ki, kimi zaman sultan, kimin zamansa hanım sultanlar tarafından inşa edilmiş olan Anadolu dârüşşifâları, bu coğrafyada neşvünema bulmuş Türk İslâm medeniyetinin insan ruh ve beden sağlığına verdiği önemin en önemli ve somut göstergelerindendir.

KAYNAKÇA

Akdur, Recep. *Sağlık Sektörü “Temel Kavramlar Türkiye ve Avrupa Birliği’nde Durum ve Türkiye’nin Birliğe Uyumu”*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2. Basım, 2006.

Ayverdi, E. Hakkı – Yüksel, İ. Aydın. *İlk 250 Senenin Osmanlı Mimârîsi*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1976.

Başağaoğlu, İbrahim – Bakır, Betül. “Anadolu Selçuklu Darüşşifalarında Mimariyi Etkileyen Ögeler”. *VIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi*. ed. Nil Sarı vd. 137-141. İstanbul: Türk Tıp Tarih Kurumu, 2006.

Bozkurt, Selvinaz Gülçin. “Selçuklu ve Osmanlı Döneminde Darüşşifaların Avlu Özellikleri ve Avlularda Kullanılan Peyzaj Elemanları”. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 13/1 (2020), 32-41.

Bulut, Sefa. “Edirne II. Bayezid Darüşşifası’nda Akıl Hastalarının Tedavisi”. *Türk-İslam Tarihinde Yükseköğretim Selçuklu-Osmanlı Sınırlarında Gelenek ve Değişim*. ed. Mustafa Gencer. 89-104. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları, 2015.

Cantay, Gönül. “Darüşşifalar”. *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*. ed. Sadi Bayram. 1/355-368. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1988.

Cantay, Gönül. “Osmanlı Mimarisinde Darüşşifalar”. *Osmanlı Sağlık Kurumları*. ed. Bülent Özaltay vd. 67-80. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2008.

Cantay, Gönül. *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2. Basım, 2014.

Cevdet, Muallim. “Sivas Darüşşifası Vakfiyesi ve Tercümesi”. *Vakıflar Dergisi* 1 (1938), 35-38.

Cunbur, Müjgân. “Selçuklu ve Osmanlı Devirlerinde Kadınların Kurdukları Şifahaneler”. *Erdem* 3/8 (Mayıs 1987), 341-348.

Çağmlar, Zekiye. “Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinde Yer Alan Tedavi Yöntemlerinin Halk Kültürü Açısından İncelenmesi”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 10/20 (Aralık 2017), 303-318.

Çetin, Osman. “Bursa Şer’iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda İlk Tıp Fakültesi Bursa Darüşşifası ve Tıbbî Faaliyetler”, *OTAM* 4 (Ocak 1993), 121-149.

Erkman, H. Sencer. “XIII. Yüzyıl Selçuklu Yapısı Olarak Divriği Darüşşifası’nın Mimari Tasarımını Belirleyen Ögeler”. *VIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildiriler*. 143-162. İstanbul: Türk Tıp Tarih Kurumu, 2006.

Ertürk, Kevser. “16. Yüzyıl İstanbul’unda Sinan Tıp Medresesi ve Şifahaneleri Üzerine Mimari Bir Değerlendirme”. *Vakıf Medeniyeti İstanbul*. ed. Adem Şahin. 109-111. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2011.

Gabriel, Albert. *Monuments Turcs D’anatolie Tome Premier: Kayseri-Niğde*. Paris: E. De Boccard, 1931.

Gabriel, Albert. *Monuments Turcs D’anatolie Tome Deuxième: Amasya-Tokat-Sivas*. Paris: E. De Boccard, 1934.

Güven, Seda. “Müzik-Sağlık-Toplum İlişkisi: Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası Örneği”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 36 (Aralık 2017), 483-503.

İleri, Yusuf Yalçın - Adnan Çelik, “Hastane Yönetim Etkinliğinde Yerleşim Planının Önemi ve Bir Model Çalışması”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (Nisan 2018), 168-180.

Kafa, Sezer Erer – Atıcı, Elif. “Müziğin Tedavide Kullanımı: Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları”. *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şuayip Özdemir vd. 455-462. Ankara: KIBATEK Yayınları, 2017.

Kavuncubaşı, Şahin – Yıldırım, Selami. *Hastane ve Sağlık Kurumları Yönetimi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Basım, 2012.

Kazancıgil, Ratıp – Gökçe, Nilüfer. “Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifasına Hekim Atanması İle İlgili Belgeler”. *Tıp Tarihi Araştırmaları*. ed. H. Hüsrev Hatemi vd. 13/166-177. İstanbul: Yüce Yayınları, 2005.

Kuban, Doğan. *Divriği Mucizesi*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 3. Basım, 2003.

Kuban, Doğan. *Cennetin Kapıları Divriği Ulucamisi ve Şifahanesi’nde Hürremşah’ın Yontu Sanatı*. İstanbul: Yem Yayın, 1. Basım, 2010.

- Kuran, Aptullah. *Anadolu Medreseleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1969.
- Nemlioğlu, Candan. "Osmanlı Dârüşşifâları'nın Bahçe Düzeni ve Tıp Bilimine Katkıları". *Türk Dünyası Araştırmaları* 183 (Aralık 2009), 305-323.
- Sarı, Nil. "Osmanlı Darüşşifalarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranılan Nitelikler". *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*. ed. Nil Sarı. 11-54. İstanbul: 1995.
- Somunoğlu, Sinem. "Sağlık-Sağlık Hizmetleri ve Türk Sağlık Sistemi". *Sağlık Kurumları Yönetimi-I*. ed. Mehtap Tatar. Eskişehir. 2-25. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2012.
- Unat, Yavuz. "Amasya Darüşşifası'nın Tıp Tarihi Açısından Önemi Gösteren İki Hekim: Aksarayî ve Sabuncuoğlu". *Uluslararası Amasya Sempozyumu Tarih-Dil-Kültür-Edebiyat Bildiriler Kitabı*. ed. Fatih Köksal vd. 2/1465-1483. Ankara: KIBATEK Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Ünver, A. Süheyl. "Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri". *Malazgirt Armağanı*. 9-31. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972.
- Yetkin, Şerare. "Anadoluda Selçuklu Şifahaneleri". *Türk Kültürü* 10 (Ağustos 1963), 23-31.
- Yıldırım, Nuran. "Klasik Dönemde İstanbul Darüşşifaları". *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. ed. Coşkun Yılmaz. 4/138-145. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2015.
- Yılmaz, Coşkun- Yılmaz, Necdet. "Osmanlı Hastane Yönetmelikleri: Vakfiyelerde Osmanlı Dârüşşifâları". *Osmanlılarda Sağlık*. ed. Coşkun Yılmaz vd. 1/41-63. İstanbul: Biofarma, 2006.
- World Health Organization (WHO), *Basic Documents Forty-Eighth Edition* (Geneva/Switzerland: 2014).

Ekler



Görsel 1: Kayseri Gevher Nesibe Dârü'sşifâsı ve Tıp Medresesi (www.selcuklumarasi.com)



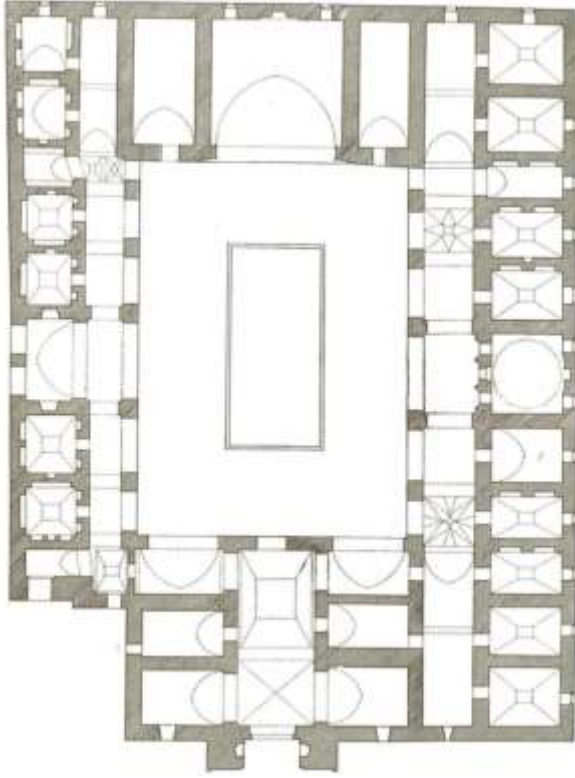
Görsel 2-3: Kayseri Gevher Nesibe Dârü'sşifâsı'nın taç kapısı (Gabriel, 1931)



Görsel 4-5: Kayseri Gevher Nesibe Dârüşşifâsı taç kapısı kitabesi ve yılan figürlü süsleme



Görsel 6: Kayseri Gevher Nesibe Dârüşşifâsı'nın ana eyvanı (www.selcuklumarasi.com)



Görsel 7: Sivas I. İzzeddîn Keykâvus Dârüşşifâsı'nın plânı (Kuran, 1969)



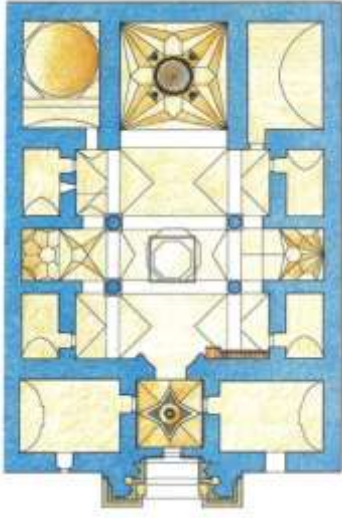
Görsel 8: Sivas I. İzzeddîn Keykâvus Dârüşşifâsı'nın taç kapısından detay (www.sanatinyolculugu.com)



Görsel 9: I. İzzeddîn Keykâvus Dârü'sşifâsı'nın ana eyvanı ve kuzey revakları (www.tarihlisanat.com)



Görsel 10: Dârü'sşifânın güney eyvanında I. İzzeddîn Keykâvus'un türbesinin (www.sanatin Yolculugu.com)



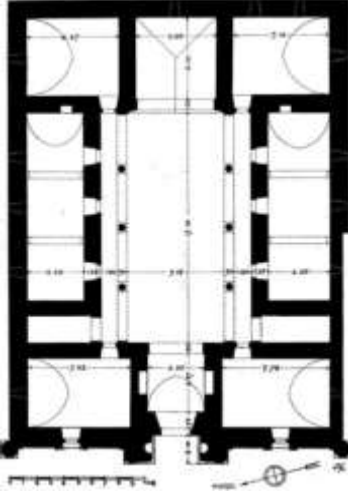
Görsel 11-12: Divriği Turan Melik Dârüşşifâsı'nın plânı ve taçkapısı (Kuban, 2003)



Görsel 13: Divriği Turan Melik Dârüşşifâsı'nda girişten içeriye bakış (www.kulturportali.gov.tr)



Görsel 14: Divriği Turan Melik Dârüşşifâsı'nda ana eyvandan giriş cephesine bakış (www.divrigiulucamii.com)



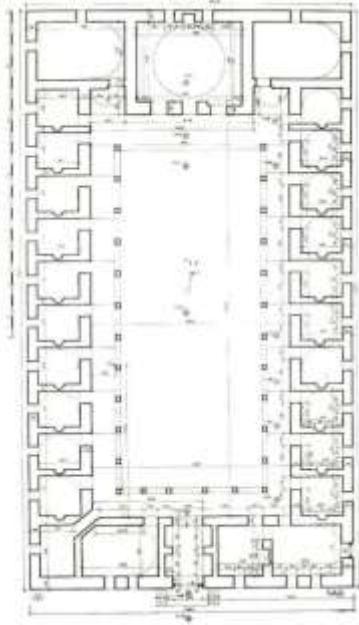
Görsel 15-16: Amasya Anber b. Abdullah Dârüşşifâsı'nın plânı ve gravürü (Gabriel, 1934)



Görsel 17: Amasya Anber b. Abdullah Dârüşşifâsı'nın avlusu



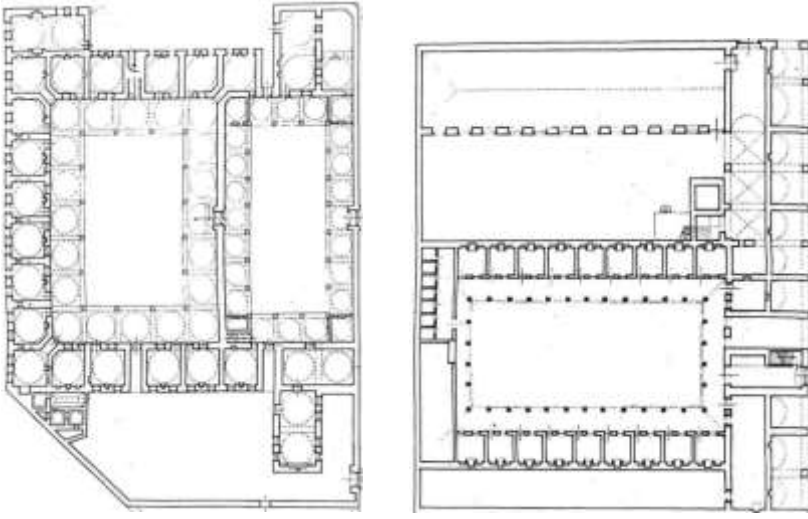
Görsel 18-19: Sabuncuoğlu Tıp ve Cerrahi Tarihi Müzesi'ndeki ateş dağlama tedavisi ve ilaç hazırlama temsilleri



Görsel 20-21: Bursa Yıldırım Dârüşşifâsı'nın plânı (Ayverdi-Yüksel, 1976) ve kuşbakışı fotoğrafı (www.aa.com.tr)



Görsel 22: Bursa Yıldırım Dârüşşifâsı'nın avlusu (www.aa.com.tr)



Görsel 23-24: İstanbul Süleymaniye Dârü'sşifâsı ve Tıp Medresesi'nin plânları (Cantay, 1988)



Görsel 25: İstanbul Süleymaniye Dârü'sşifâsı ve Tıp Medresesi (www.istanbultarihi.com.tr)

**COVID-19 PANDEMİSİ SÜRECİNDE UZAKTAN EĞİTİM VE
İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNDE AKADEMİK
DÜRÜSTLÜK**

Arş. Gör. Dr. İrfan ERDOĞAN

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
irfanerdogan87@gmail.com

**DISTANCE EDUCATION IN THE PROCESS OF COVID-19 PANDEMIC
AND ACADEMIC INTEGRITY AMONG THEOLOGY STUDENTS**

ABSTRACT

This research aims to determine the academic integrity levels of the theology students in the distance education process that started to be implemented after the Covid-19 pandemic. It is trying to determine what are academic integrity violations they experienced and observed, the reasons for these violations, how to reduce academic integrity violations from students' perspectives.

To achieve this aim, the convergent parallel design was adopted as a mixed research method. In this context, quantitative and qualitative data were collected together. The "Academic Dishonesty Tendency Scale" was used in the quantitative dimension of the study. Situations that violate academic integrity are described as academic dishonesty, and low scores from the scale are interpreted as high academic integrity tendencies. The study group consists of 3rd and 4th-grade students of Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology. The data were collected online in the spring term of the 2020-2021 academic year.

According to the findings, academic integrity tendency in the exams (avoiding cheating) is very high ($\bar{x}=1.65$), academic integrity tendency in the homework and projects is high ($\bar{x}=1.82$), academic integrity tendency in research and reporting processes is very high ($\bar{x}=1.70$), and the tendency for academic integrity towards citations was found to be high ($\bar{x}=1.89$). The general level of academic integrity tendency was also found to be very high ($\bar{x}=1.78$). It was observed that there was no significant difference according to gender in the sub-dimensions of the scale and the total score of academic integrity tendency. On the other hand, "When you compare the face-to-face education process before the Covid-19 pandemic and the distance education process after the pandemic, do you observe a difference in theology students in terms of academic integrity?" question asked. 62% of the participants answered "Yes, academic honesty

decreased during the distance education process.”, 33.1% of the participants answered “No, there was no change.”, 1.8% of participants answered “Yes, academic honesty increased during the distance education process.”. 3.2% of the participants left this question unanswered.

The data obtained in the qualitative dimension of the research were subjected to content analysis using the NVIVO 10 qualitative data analysis program, and the themes were revealed by coding. According to the findings, using someone else’s homework, getting help from someone else, preparing the homework by copy-pasting and not citing the references, individual cheating behaviour in the exam, helping each other in the exam, Qur’an recitation by looking to the Qur’an, and attending to the online course but dealing with other things were observed or experienced by the participants and these situations were considered as academic integrity violations.

According to results obtained from the qualitative dimension of the research, reasons for the emergence of academic integrity violations were collected under four themes. These themes are reasons originating from the student, reasons originating from the instructor, reasons arising from the pandemic process and distance education conditions, and reasons arising from the general education understanding.

Participants offered various suggestions about what should be done to prevent academic integrity violations and increase academic integrity. The themes that emerged according to the findings are suggestions for students, suggestions for instructors, suggestions about the homeworks, suggestions about the exams, and suggestions about the administration.

Keywords: Religious Education, Theology Students, Covid-19, Distance Education, Academic Integrity, Academic Dishonesty

1. Giriş

2019 yılı Aralık ayında başlayarak tüm dünyaya yayılan Covid-19 pandemisi, insanlık için yeni bir tecrübe ortaya çıkarmıştır. Sağlıkta ulaşım, turizmden ticarete kadar pek çok faaliyet alanı ve toplumun tüm kesimleri farklı şekillerde etkilenirken eğitim de bu durumdan nasibini almıştır. Virüsün ülkemizde de görülmesinden itibaren tedbirler alınmaya başlamış, hem ilköğretim ve ortaöğretimde hem de yükseköğretimde yüz yüze eğitime ara verilerek hızlı bir şekilde uzaktan eğitime geçilmiştir.

Uzun bir geçmişe sahip olan uzaktan eğitim, günümüzde teknolojinin sunmuş olduğu olanaklarla birlikte geçmişe nazaran daha başarılı olarak uygulanabilmektedir. Pandemi ile birlikte önemi daha iyi anlaşılan uzaktan eğitim araçlarından bu süreçte en iyi şekilde yararlanılmaya çalışılmıştır.

Pandemi sırasında çevrimiçi niteliğe bürünen birçok insani deneyim gibi uzaktan eğitim de kimi zaman teknik alt yapı yetersizliği ve kısıtlı imkanlar, kimi zaman da öğrencilerin yeterince motive olamamaları nedeniyle öğrenciler başta olmak üzere eğitimin paydaşlarını farklı şekillerde etkilemiştir.

Pandemi sürecinin psiko-sosyal etkileri yadsınamaz bir gerçektir (Bk. Bostan vd., 2020). Ancak pandemi gibi olağanüstü koşullar altında da insanın birtakım ahlaki erdemlerini sürdürmesi büyük önem arz etmektedir. Bu ahlaki erdemlerden birisi olan ve eğitim yaşantımızın vazgeçilmezi olması beklenen akademik dürüstlük kavramı, akademik yaşam içerisinde yürütülen bütün görevlerde kişinin sorumlu ve dürüst olması; kendi çabasını ve emeğini ortaya koyarak özgün çalışmalar yapması, başkalarına ait fikir ve bulguları kaynağını göstererek paylaşması anlamına gelmektedir. Akademik dürüstlüğün dışına çıkıldığı durumlar akademik usulsüzlük ya da akademik sahtekârlık olarak nitelendirilmektedir (Barutçu Yıldırım - Eret Orhan, 2018, 203).

Akademik dürüstlük konusu yükseköğretimde oldukça önemlidir. Bazı üniversitelerce akademik dürüstlük ilkelerinin belirlendiği ve öğrenciler için akademik dürüstlük kılavuzları ve belgelerinin düzenlendiği görülmektedir (ODTÜ; TED). Bu yolla kaynakların, fikirlerin, bilgilerin uygun şekilde kullanımı konusunda öğrenciler bilinçlendirilerek akademik gelişimleri desteklenmeye çalışılmaktadır.

2. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırmada elde edilen bulgular, 2020-2021 eğitim öğretim yılı Bahar döneminde, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi 3. ve 4. sınıfta okuyan öğrenciler ve içinde bulundukları uzaktan eğitim koşulları ile sınırlıdır.

Tüm Türkiye’de mevcut imkanlar çerçevesinde daha hazırlıksız yakalanan bazı üniversiteler ilk başlarda eş zamanlı olmayan (asenكرون) bir şekilde uzaktan eğitime başlarken, pandemi sonrası uzaktan eğitimin ilk günlerinden itibaren Necmettin Erbakan Üniversitesi’nde hızlı bir şekilde çevrimiçi eğitime geçilmiştir.

27.08.2020 tarih ve 24 sayılı Senato Kararı ile ölçme değerlendirmede çoklu değerlendirme yöntemlerinin kullanılması kararlaştırılmıştır. Bu kapsamda, ara sınav notu için bir tane sınav yapılması, genel sınava ek olarak en az bir proje veya performans ödevi verilmesi ve dersin öğretim elemanının belirleyeceği bir oranda genel sınav notuna etki ettirilmesi zorunlu hale gelmiştir. Ayrıca ara sınavların her dönem 7. haftadan itibaren

5 hafta içerisinde derslerle eş zamanlı yapılması kararlaştırılmış olup bu uygulamaya uzaktan eğitim sürecinde de devam edilmiştir.

Necmettin Erbakan Üniversitesi Rektörlüğü 23.02.2021 tarih ve 06 sayılı Senato Kararı'na göre:

- Derslerin uzaktan ve eş zamanlı (senkron) işlenmesi,
- Her bir ders saati 20 dk olacak şekilde işlenmesi,
- Her bir dersin tüm canlı derslerine öğrencilerin eğitim öğretim ve sınav yönetmeliğinde belirtilen devam şartlarının aranması (yüzyüze eğitimde olduğu gibi derse devamın zorunlu olması),
- Ders kayıtlarının eşzamansız (asenkron) olarak izlenmesinin devam şartını yerine getirmede kabul edilmemesi,
- Arasnavların web tabanlı sınav sistemi kullanılarak yapılması,
- Genel sınavların her ders için birisi çevrimiçi sınav olmak üzere en az iki farklı yöntemle (bir sınav + bir proje veya performans ödevi gibi) ölçme ve değerlendirme yapılması,
- Ek ölçme araçlarının sınavlar üzerindeki etki oranlarının, öğretim elemanlarınca ders bilgi paketlerinde belirlendiği şekliyle uygulanması,

karara bağlanmıştır.

Necmettin Erbakan Üniversitesi Covid-19 pandemisi nedeniyle 2019-2020 eğitim öğretim yılı güz döneminde değerlendirme proje ödevleri üzerinden yapılmış olup, 2020-2021 eğitim öğretim yılı bahar dönemi sınavları uzaktan sınav sistemi üzerinden online olarak yapmıştır. Aşağıdaki bilgilendirme ve kabul metnini onaylamayan öğrencinin sınava katılımlarına sistem izin vermemiştir:

BİLGİLENDİRME VE KABUL METNİ

- Sınav esnasında herhangi bir kitap, defter, not, web sayfası vb. kaynak(lar)dan yararlanmayacağım.
- Sınav sorularının kişiye özel olarak hazırlandığını ve ortamda yalnız bulunmam gerektiğini, giriş yaptığım hesaba ait yaptığım tüm işlemlerin benim ismimle ilintilendirildiğini ve sistemdeki tüm dijital hareketliliğin kayıt altına alındığını biliyorum.
- Sınav esnasında, herhangi bir iletişim aracı kullanmak suretiyle sesli, yazılı ya da görüntülü olarak herhangi bir kişi ile iletişim kurmayacağım.
- Sınav esnasında görüntülemiş olduğum sınav sorularını herhangi bir şekilde (yazılı, görsel vb.) kopyalaymayacağım ve kimse ile paylaşmayacağım.
- Yukarıdaki kuralları ihlal etmem hâlinde sınavımın geçersiz olmasını kabul ediyor, hakkımda kopya çekme veya çekilmesine yardımcı olma nedeniyle disiplin soruşturması başlatılacağını biliyorum.

Araştırma verilerinin toplandığı dönem öncesi gözetimsiz online sınavlar yapılmışken, araştırma verilerinin toplandığı günlerde 2020-2021 eğitim öğretim yılı güz döneminde uygulamaya geçmek üzere sınav esnasında kamera açma zorunluluğu getirilmiştir. Veri topladığımız dönem bu uygulama öncesine denk gelmektedir. Araştırmada, bu uzaktan eğitim şartları içerisinde öğrenimine devam eden ilahiyat öğrencilerinin görüşleri alınmaya çalışılmıştır.

Araştırma verilerinin toplandığı dönemde sınavlar online yapılmakta; soruların her öğrenciye farklı sırada gelmesi, geçilen soruya tekrar dönülememesi gibi bir takım uygulamalarla sınav güvenliği sağlanmaya çalışılmakta olup, yukarıda da belirtildiği gibi kamera vb. yollarla gözetme durumu söz konusu değildir.

3. Araştırmanın Amacı ve Problem Durumu

Araştırmanın amacı, İlahiyat fakültesi 3. ve 4. sınıf öğrencilerinin, uzaktan eğitim sürecinde akademik dürüstlük eğilim düzeylerini, öğrencilerin tecrübe ettikleri ve gözlemledikleri akademik dürüstlüğü aykırı durumlar ile bunların nedenlerini tespit etmektir. Bu amacı gerçekleştirmek üzere aşağıdaki soruların cevapları aranmıştır.

Nitel boyutta cevabı aranan sorular şunlardır:

1. İlahiyat fakültesi 3. ve 4. sınıf öğrencilerinin, kopya çekme eğilimi hangi düzeydedir?
2. İlahiyat fakültesi 3. ve 4. sınıf öğrencilerinin, ödev, proje gibi çalışmalarda genel dürüstlük eğilimi hangi düzeydedir?
3. İlahiyat fakültesi 3. ve 4. sınıf öğrencilerinin, araştırma yapma ve raporlaştırma sürecinde akademik dürüstlük eğilimi hangi düzeydedir?
4. İlahiyat fakültesi 3. ve 4. sınıf öğrencilerinin, atıflara yönelik dürüstlük eğilimi hangi düzeydedir?

Nitel boyutta cevabı aranan sorular şunlardır:

1. İlahiyat fakültesi 3. ve 4. sınıf öğrencilerinin, uzaktan eğitim sürecinde akademik dürüstlüğü aykırı durumlara yönelik kişisel deneyim ve gözlemleri nelerdir?
2. İlahiyat fakültesi 3. ve 4. sınıf öğrencilerinin kendi deneyimlerine ve gözlemlerine göre akademik dürüstlüğü aykırı eylemlerin nedenleri nelerdir?

4. Yöntem

Çalışmamız bir karma yöntem araştırmasıdır. Araştırmada yakınsayan paralel desen kullanılmıştır. Yakınsayan paralel karma yöntem deseninde, nitel ve nicel veriler birlikte toplanır, ancak verileri ayrı ayrı analiz edilip bulguları karşılaştırılır ve ilişkilendirilir (Creswell, 2016, 219-223), birbirini destekleyip desteklemediği ya da çelişip çelişmediği yorumlanır (Creswell, 2012, 540).

4.1. Çalışma Grubu

2020-2021 eğitim öğretim yılı Bahar döneminde, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi 3. ve 4. sınıfında okuyan 284 öğrenci araştırmamızın çalışma grubunu oluşturmaktadır. Çalışma grubunun demografik özellikleri Tablo 1’de verilmiştir:

Tablo 1. Çalışma grubunun demografik özellikleri

Değişken	N	%
Kız	232	81.7
Erkek	52	18.3
3. Sınıf	162	57
4. Sınıf	122	43
Toplam	284	100

4.2. Veri Toplama Aracı

Akademik dürüstlük eğilimini ölçmek üzere geliştirilmiş veya Türkçe’ye uyarlama çalışması yapılmış herhangi bir ölçeğe rastlanmadığı için aşağıdaki ölçek ve soruları içeren anket formu veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Zira literatürü incelediğimizde, akademik dürüstlüğe aykırı durumlar, akademik sahtekârlık olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla akademik dürüstlük ve akademik sahtekârlık eğilimleri birbirinin zıddı olan iki durum olarak kabul edilebilir.

Akademik Sahtekârlık Eğilimi Ölçeği: Eminoğlu ve Nartgün (2009) tarafından geliştirilmiş ölçek “Kopya çekme eğilimi”, “Ödev, proje gibi çalışmalarda sahtekârlık eğilimi-genel”, “Araştırma yapma ve raporlaştırma sürecinde sahtekârlık eğilimi” ve “Atıflara yönelik sahtekârlık eğilimi” olmak üzere toplam 4 alt boyut ve 22 maddeden oluşmaktadır. Cronbach alpha iç tutarlılık katsayısı alt boyutlarda sırasıyla 0.71-0.82-0.78-0.78 iken ölçek geneli için 0.90 şeklinde bulunmuştur. Bu çalışmadaki Cronbach alpha iç tutarlılık katsayıları ise sırasıyla 0.71-0.72-0.66-0.64 şeklinde iken ölçek genelinde 0.84 olarak tespit edilmiştir.

Ölçek dışında, katılımcıların uzaktan eğitim ile öncesinde uygulanan yüz yüze eğitim arasındaki farka ilişkin görüşlerini almak üzere aşağıdaki soru yöneltilmiştir:

- “Covid-19 pandemisi öncesi yüzyüze eğitim ve sonrası uzaktan eğitim sürecini kıyasladığınızda, akademik dürüstlük anlamında ilahiyat öğrencilerinde bir farklılık gözlemliyor musunuz?”
 - Evet, uzaktan eğitim sürecinde akademik dürüstlük arttı.
 - Evet, uzaktan eğitim sürecinde akademik dürüstlük azaldı.
 - Hayır, herhangi bir değişiklik olmadı.

Son olarak, anket formunda **açık uçlu sorulardan** önce akademik dürüstlük kavramı aşağıdaki şekilde açıklanmıştır:

*“Öğrencinin sınavlarına bizzat kendisi katılarak herhangi bir yardım almaması, kopya çekmemesi, tüm bireysel ödevlerini kendisinin tamamlaması, grup ödevlerine yalnızca grup üyelerinin katkı sunması, bir kaynaktan alıntı yapıldığında kaynağın belirtilmesi vb. durumlar **akademik dürüstlük** kavramı ile ifade edilir.*

*Kopya çekme, hileli yardım alma ve başkasının kimliğine bürünme (başkasının yerine sınava girme) ya da başkasını kendi yerine sınava sokma, intihal (kaynak belirtmeden alıntı yapma), haksız avantaj elde etmeye yönelik davranışlarda bulunma (gerçek hastalığı olmadığı halde hasta raporu almak, süre uzatımı veya telafi için gerçek olmayan mazeret beyan etmek vb.), şu anki veya önceki öğrenciler tarafından hazırlanmış herhangi bir ödevi/projeyi kullanma şeklindeki davranışlar ise **akademik dürüstlüğü aykırı eylemler** olarak nitelendirilmektedir.”*

Bu açıklamalara göre aşağıdaki sorulara ayrı ayrı cevap vermeleri istenmiştir:

- “Akademik dürüstlüğü aykırı durumlara yönelik kişisel deneyim ve gözlemlerinizi nelerdir? Yazınız.”
- “Tecrübe ettiğiniz ve gözlemlediğiniz kadarıyla, uzaktan eğitim sürecinde ilahiyat öğrencilerinin başvurduğu akademik dürüstlüğü aykırı eylemlerin nedenleri sizce nelerdir?”

4.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Öncelikle Akademik Dürüstlük Eğilimi Ölçeğini araştırmada veri toplama aracı olarak kullanmak üzere Eminoğlu’ndan izin alınmıştır. Daha sonra Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi dekanlığının 01.04.2021 tarih ve E-25315949-100-33074 sayılı izniyle birlikte veri toplamaya başlanmıştır. Uzaktan eğitim sürecinde öğrencilere

doğrudan ulaşma imkanı olmadığı için online form kullanılarak veriler toplanmıştır.

Nicel verilerin analizinde SPSS (versiyon 21) istatistiksel veri analizi paket proramı kullanılmıştır. Akademik sahtekarlık eğilim ölçeğinden alınan puanların ortalama ve standart sapmaları hesaplanmış, cinsiyet ve sınıf değişkenlerine göre anlamlı farklılığın olup olmadığını incelemek üzere bağımsız gruplar t testi yapılmıştır.

Akademik dürüstlük eğilimi, akademik sahtekarlık eğiliminin karşıt kavramı olarak değerlendirilmiş ve ölçekten alınan düşük puanlar akademik dürüstlük eğiliminin yüksek, yüksek puanlar ise akademik dürüstlük eğiliminin düşük olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Buna göre, eğer öğrencinin toplam puanı 1.00 ile 1.79 aralığında ise akademik dürüstlük eğilimi çok yüksek; 1.80 ile 2.59 aralığında ise yüksek akademik dürüstlük eğilimli; 2.60 ile 3.39 aralığında ise orta düzeyde akademik dürüstlük eğilimli; 3.40 ile 4.19 aralığında ise düşük düzeyde akademik dürüstlük eğilimli ve 4.20 ile 5.00 aralığında ise çok düşük düzeyde akademik dürüstlük eğilimli olarak kabul edilmiştir.

Nitel verilerin analizinde içerik analizi yapılmış olup, NVIVO 10 nitel veri analiz programı kullanılmıştır. İçerik analizinde temel amaç, toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır (Yıldırım - Şimşek, 2016, 242). Öğrencilerin verdiği cevaplar tek tek okunarak kodlamalar yapılmış, bu yolla kategoriler ve temalar açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Katılımcı ifadelerinden birebir alıntılar yapılarak, ortaya çıkan temaların net bir şekilde ortaya konulması ve araştırmanın geçerliliğinin artırılması amaçlanmıştır. Katılımcılar K1, K2, K3, ... şeklinde kodlanmış ve alıntılarının ardından katılımcı koduna yer verilmiştir. Ayrıca kodlamalar sonucunda ortaya çıkan durumu yorumlamayı kolaylaştırmak ve görselleştirmek üzere NVIVO yardımıyla cinsiyet değişkenine dayalı kodlama matrisi oluşturulmuştur.

5. Bulgular ve Yorumlar

5.1. Nicel Bulgular

Akademik Sahtekarlık Eğilimi ölçeğinden elde edilen puanlara ilişkin olarak ortalama ve standart sapma gibi betimsel istatistik sonuçları Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Akademik Sahtekârlık Eğilimi Ölçeği Betimsel İstatistik Sonuçları

	N	Minimum	Maksimum	Ortalama	Standart Sapma
Kopya çekme konusunda	284	1.00	4.20	1.65	.753
Ödev ve proje gibi çalışmalarda	284	1.00	4.29	1.82	.733
Araştırma yapma ve raporlaştırma süreçlerinde	284	1.00	5.00	1.70	.722
Atıflara yönelik	284	1.00	4.00	1.89	.702
Toplam	284	1.00	3.55	1.78	.544

Tablo 2 incelendiğinde katılımcıların, kopya çekme konusunda çok yüksek ($\bar{x}=1.65$), ödev ve proje gibi çalışmalarda yüksek ($\bar{x}=1.82$), araştırma yapma ve raporlaştırma süreçlerinde çok yüksek ($\bar{x}=1.70$) ve atıflara yönelik olarak yüksek ($\bar{x}=1.89$) akademik dürüstlük eğilimine sahip oldukları söylenebilir. Genel akademik dürüstlük eğilimleri ise çok yüksek seviyededir.

Yapılan bağımsız gruplar t-testi sonucuna göre cinsiyet ve sınıfa göre akademik sahtekârlık eğilim düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir.

Covid-19 pandemisiyle uygulamaya giren uzaktan eğitim sürecinde, yüzyüze eğitim sürecine kıyasla akademik dürüstlük eğilimindeki değişime ilişkin öğrenci görüşleri Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3. Uzaktan eğitim sürecinde akademik dürüstlükte değişim

Covid-19 pandemisi öncesi yüzyüze eğitim ve pandemi sonrası uzaktan eğitim sürecini kıyasladığınızda, akademik dürüstlük anlamında ilahiyat öğrencilerinde bir farklılık gözlemliyor musunuz?	N	%
Evet, uzaktan eğitim sürecinde akademik dürüstlük azaldı.	176	62.0
Hayır, herhangi bir değişiklik olmadı.	94	33.1
Evet, uzaktan eğitim sürecinde akademik dürüstlük arttı.	5	1.8
Cevapsız	9	3.2
Toplam	284	100

Tablo 3'e göre öğrencilerin önemli bir kısmı (%62) uzaktan eğitim sürecinde ilahiyat öğrencilerindeki akademik dürüstlük eğiliminin azaldığını düşünmektedir.

5.2. Nitel Bulgular

5.2.1. Akademik Dürüstlüğe Aykırı Eylemler Hakkında Deneyim ve Gözlemlere İlişkin Bulgular

Katılımcıların, akademik dürüstlük ihlali olarak değerlendirdikleri durumlara ilişkin deneyim ve gözlemlerini dile getirdikleri cevapların analiz edilmesiyle ortaya çıkan tema ve kategoriler ile frekansları Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4. Akademik dürüstlüğe aykırı eylemlere ilişkin deneyim ve gözlemler

Tema	Kategori	f
Derse devam	Dersi açıp başka işle ilgilenme	13
	Başkasının yerine derse girme	2
Sınav	Bireysel kopya	46
	Yardımlaşma	29
	Kendi yerine başkasını sınava sokma	7
	Yardım alma	6
Ödev	Başkasına ödev yaptırma	12
	Kopyala-yapıştır yapma	11
	Atıfta usulsüzlük	7
	Yardım alma	6
	Kaynak belirtmeden alıntı yapma (intihal)	5
	Başkasının ödevini verme	3
	Başkasının ödevini değiştirerek verme	3
	Grup içinde sorumluluğunu yerine getirmeme	1
Ezber	Kur'an'a bakarak ezber verme	2
Toplam frekans		153

Katılımcıların akademik dürüstlüğe aykırı eylemlere ilişkin deneyim ve gözlemlerine yer verdikleri ifadelerinin analizi sonucunda Tablo 4'te görüldüğü gibi dört tema ortaya çıkmıştır.

Derse devam temasıyla ilgili olarak, öğrencilerin başka bir şeyle meşgul olduklarından ya da 'zaten sınava çalışırken ders kayıtlarını tekrar dinlemek zorunda kalacağım' düşüncesiyle dersi açıp başka işle ilgilenme şeklindeki durumlar, akademik dürüstlüğe aykırı birer eylem olarak

nitelendirilmektedir. Bu durumu ortaya koyan katılımcı ifadelerine aşağıda yer verilmiştir:

“Kimse kopyayı düşünmedi ama derslere katılmada ve ödevde herkesin zorluk yaşadığını gördüm çünkü evdeki ile okuldaki aynı olmuyor evdesin ve bir şekilde senin eve yardımcı olman gerekiyor bu durumda herkesin yoklama yüzünden derse girmesi bazı durumları ortaya çıkarıyor burada sırf girmiş olmak gibi ...” (K8)

“Öğrencilerin derslere sadece devamsızlık için girip dersi açık bırakıp gitmeleri” (K29)

“Katılımcı olarak derste olması, fakat hoca ismini söylediğinde derste olmadığına ya da o sırada başka bir şeyle meşgul olduğunun anlaşılması...” (K131)

“Zaten sınavlar için mecburen kayıtlardan dinleyeceğimiz dersleri devamsızlık için sabah açık bırakıp sonrasında tekrar kayıt dinlemek” (K149)

“Canlı ders sırasında sistemi açık bırakıp ardından başka işlerle uğraşılması ve dersteymiş gibi gösterilmesi.” (K166)

İki katılımcı ise bir başkasının yerine derse katılmayı akademik dürüstlük ihlali olarak dile getirmiştir:

“Bir başka arkadaşının yerine derse giren insanlar gördüm.” (K114)

“Derslere devam zorunlu olduğu için işi olan kişi bilgilerini arkadaşlarına vererek giremediği derse arkadaşları canlı olarak giriyor.” (K205)

Sınav temasında, sınavlarla ilgili akademik dürüstlük ihlalleri bir araya getirilmiştir. Bu temada frekansı en yüksek kategori bireysel kopya olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı katılımcı ifadelerine aşağıda yer verilmiştir:

“Ders kayıtlarını yeterince dinlemedikleri ya da hiç dinlemedikleri için ders hakkında bir bilgiye sahip değiller ve bu yüzden sınav esnasında materyalden yararlanarak kopya çeken oluyor ama bu kişinin kendi problemi öğrenmek dururken sırf ders geçmek için bunu yapması kabul edilemez.” (K17)

“... Yine bu tür insanlar sınava çalışmak yerine sınava daha önceden elde ettikleri bir yardımcı pdf dosyası ile sınava giriyorlar doğru cevapları oradan bakıyorlar.” (K69)

“Arkadaşlarımızın birçoğunun, hatta örgün eğitimde asla cesaret edemeyecek olanların bile notlarına ve kitaplarına bakarak sınavları yaptığını gözlemliyorum.” (K121)

“Öğrenciler sınav anında ders kitabı/not vb. dokümanları kullanmak çekinmiyor.” (K143)

“Sınavlara gelince sınıf gruplarının mesajlarından şahit olduğum ve hiç de hoşnut olmadığım gerçekleri öğrenmiş oldum ki maalesef bir çok arkadaşımız sınav anında farklı kaynaklardan yararlanmaktaymış, yeni kamera uygulaması kararından sonra sınıfın buna tepkilerinden sonra üzülerek öğrenmiş oldum.” (K177)

“Kopya çekme arttı sınav anında farklı kaynaklar kullanılmaya başlandı.” (K190)

Sınav esnasında yardımlaşma şeklinde kopya çekme durumunu akademik dürüstlük ihlali olarak dile getiren bazı katılımcıların ifadeleri aşağıdaki gibidir:

“3-4 kişilik WhatsApp grupları kurarak birlikte sınav yapma, başkalarından yardım alma” (K27)

“... hatta bir araya gelen arkadaş gruplarının sınavı beraber yapması.” (K45)

“İlk olarak asla yapmaz hakka girmez dediklerim bile kopya çekti. Sınav soruları fotoğraflanıp sınav esnasında gruptan paylaşıldı.” (K87)

“ortak sınav yapımı...” (K97)

“Sınavları grup halinde cevaplandırmak ya da telefonla konuşarak ortak bir şekilde sınavı çözmek” (K112)

“Yakınlığı olan arkadaşların sınav esnasında birbirlerinden yararlandıklarını dinledim. Haliyle ben felsefeden 54 alırken üzüldüm nitekim yardımlaşıp 80 alan arkadaşlarım da vardı.” (K188)

“Öğrenciler sınavlara arkadaş grupları halinde girdiler (yaşanmış bir durum)” (K244)

Sınırlı sayıda da olsa başkasını kendi yerine sınava sokma durumunun gerçekleştiğini dile getirenler olmuştur:

“Kendi sınavlarını -başarılı olacağını düşündükleri- bir başkasına yaptırabiliyor.” (K143)

“... Mesela ben kopya çekebilen bir insan değilim ne kadar istesem de beceremem panik olurum ama çekebilenlere bu ilk dönemki sınavlar avantaj oldu. Başkasını kendi yerine sınava katan arkadaşlar oldu. Bu çok yanlıştı.” (K162)

“Neredeyse 10 farklı kişiden kendisi yerine sınava girmemi talep edenler oldu. Veya sınavda kopya vermemi isteyenler. Bunun ahlaki ve dine uygun olmadığını söylediğim de ise genelin verdiği cevap “herkes yapıyor zaten “ cevabı oldu. Maalesef...” (K238)

Sınavlarda bazı öğrencilerin yardım aldığı da sınırlı sayıda öğrenci tarafından dile getirilmiştir:

“Yardım alan öğrenciler oluyor. Tanıdığı, alanında iyi bir öğretmen veya bilen birisi varsa ona soruları atabiliyorlar.” (K5)

Ödev teması altında, proje ve performans ödevlerinin hazırlanmasında ortaya çıkan akademik dürüstlük ihlallerinden en çok dile getirilene başkasına ödev yaptırma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu duruma ilişkin bazı katılımcı ifadeleri şöyledir:

“Kişinin ödevlerini kendisinin yapmaması” (K25)

“..., ödevini başkalarına parayla yaptıranları, ... duydum” (K210)

“ödev ve proje görevlerinde başkalarına yaptırma durumları ortaya çıktı.” (K237, E)

Bir diğer akademik dürüstlük ihlali olarak kopyala-yapıştır yaparak ödevlerin hazırlanması dile getirilmiştir:

“Ödev konusunda da kopyala yapıştır çok oluyor” (K5)

“Şahsen ben sınavlarımı ve ödevlerimi kendim yapmaya gayret gösterdim, kendim yaptım ama bazı arkadaşlarımızın ödevleri kopyala yapıştır yaptığı, ... açıkça belli ama bu durum bütün öğrencilere mâl edilmemeli.” (K7)

“Bazı kişiler ödev yaparken copy paste yapmaktan kendini alıkoyamıyor.” (K69, E)

“Gerçekten derse çalışan ödev hazırlayanla kopyala yapıştırıla ödev hazırlayan bir tutulmamalıdır.” (K74)

Bazı öğrenciler ise ödevlerini hazırlarken atıfta usulsüzlük olarak değerlendirilebilecek, kullanmadığı kaynağı kullanmış gibi göstermek şeklinde davranışları dile getirmiştir:

“Bir ödev için en az 10 kaynaktan yararlanmamız istendi. Ben 10. kaynağı bulamadığım için bir slaytı, kitap olarak yazmıştım.” (K28)

“Ödevler için yeterli zaman verilmedi. Bundan dolayı öğrenciler çeşitli internet sitelerinden aldıkları bilgileri kaynak göstermeye dikkat etmeksizin ve bilgilerin doğruluğunu araştırmaksızın ödevlerini hazırladılar.” (K36, E)

“Bir dersin hocası ‘en az’ 10 kaynak istedi ödev için, bizde bunu bulamadığımız için 4-5 tane hiç bakmadığımız kaynağın ismini yazdık diğer ödevlerde böyle bir durum olmadı.” (K163)

Katılımcılardan bazıları, ödevleri hazırlarken yardım aldıklarını ya da arkadaşlarına yardım ettiklerini ifade etmişlerdir:

“Ödevlerle sınavlar eş zamanlı gittiği için ödevin yetişmemesinden kaynaklı yardım talep edilmesi.” (K34)

“Ödev proje hazırlanırken başkalarında yardım alma” (K67, E)

“Kopya ve ödev yardımı çok fazla dönüyor.” (K169, E)

“Arkadaşlarıma ödev hazırlarken yardım ettim. Ödevin birini yakın arkadaşlarımla beraber yaptık, cümlelerdeki kelimeleri değiştirip yazdık.” (K285)

Ödevlerin hazırlanmasında akademik dürüstlüğe aykırı olarak dile getirilen bir diğer eylem de intihal olarak nitelendirdiğimiz kaynak belirtmeden alıntı yapmadır. Bu konuya işaret eden katılımcı ifadeleri aşağıdaki gibidir:

“Kaynak belirtmeden alıntı olabilir.” (K103)

“Araştırma ödevlerinde hazır makale ile ödevleri kopyala yapıştır yapıp ödevin her paragrafında alıntı olduğunu paylaşmamak dürüstlüğe aykırı sayılabilir.” (K151)

“Genel olarak birkaç konuda dürüstlüğe aykırı tutumlar olmaktadır. Bunlar sınavlarda kopya çekmek, ödevlerde kaynak, dipnot belirtmemek ve kaynakta geçen cümlelerin öğelerini değiştirerek kullanmak.” (K156)

“İntihal konusunda ise kullandıkları kaynakları sırf hocalar o ismi beğenmeyip not kıracağı için isim, kaynak vermeden kullananların olduğunu biliyorum. Bunun da büyük bir kul hakkı olduğunu düşünüyorum.” (K210)

Bazı katılımcılar tarafından, dile getirilen bir başka durum da başkasının ödevini değiştirerek vermek şeklinde ifade edilmiştir:

“Yahut ödev konusunda dünürsek insanlar ödevi yapmakla uğraşacakları zamanı başkasının yaptığı ödevi değiştirmeye ayırıyor.” (K13)

“Öğrenciler hiç çekinmeden başkasının ödevini alıp yapabiliyor nasıl olsa hocalar hepsini inceleyecek değil ya diye düşünüyorlar burada aslında ödevi alanı değil vereni de suçlamak gerek diye düşünüyorum.” (K218)

Bir diğer akademik dürüstlük ihlali örneği ise başkasının ödevini verme şeklinde ifade edebileceğimiz, başka bir öğrenci tarafından hazırlanan ödevin herhangi bir değişiklik yapılmadan verilmesidir. Bu durumu ifade eden katılımcılardan bazılarının ifadeleri şöyledir:

“Ödevleri kendileri yapmak yerine başkasının yapmış olduğu ödevin sadece isim ve soyadı eklenerek sisteme yüklenmesi.” (K45)

“Başka projelerini kendilerininmiş gibi göstermesi” (K238)

Katılımcılardan birisi ise grup içinde sorumluluğunu yerine getirmeme şeklindeki davranışı akademik dürüstlük ihlali olarak zikretmiştir:

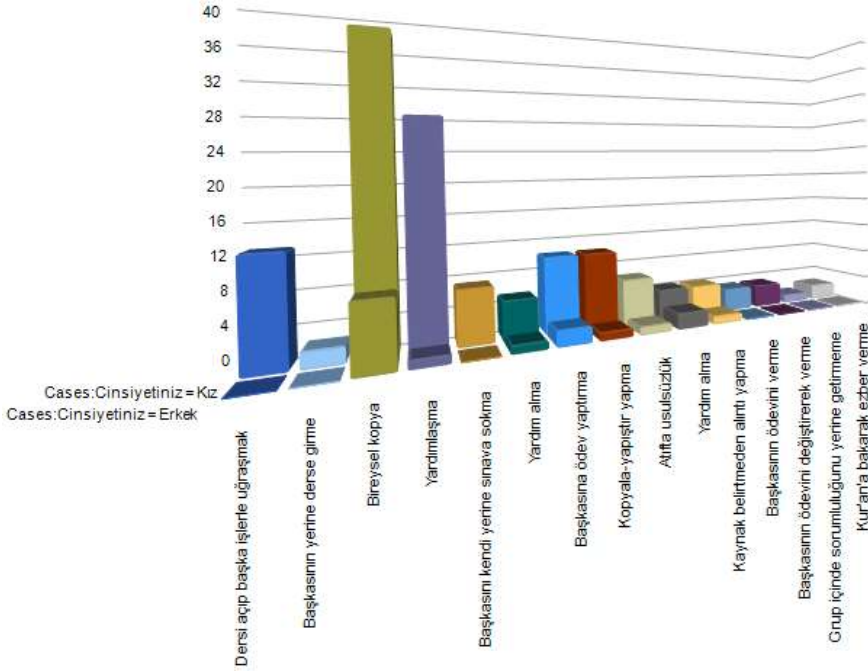
“grup içinde yapılan ödevlerde sorumluluğunu yerine getirmemesi” (K25)

Son olarak ortaya çıkan tema ise **Kur'an** ezberinin yüzüne bakılarak verilmesi şeklindedir. İki katılımcının dile getirdiği bu konudaki ifadeler şu şekildedir:

“Özellikle Kuran derslerinde kamera açmadan ezber vermek. Genelde kameraları bozuk oluyor. Kamera açanda ya kendisini çekmiyor ya da karanlık ortamda ezber veriyor.” (K23)

“ezber veren bazı kişilerin Kur'an'a bakarak okuması” (K275)

Katılımcıların dile getirdikleri görüşlerin cinsiyete göre dağılımını ortaya koyan kodlama matrisinden üretilmiş grafiğe Şekil 1’de yer verilmiştir.



Şekil 1. Akademik dürüstlüğe aykırı eylemlere ilişkin kodlama matrisi grafiği

Şekil 1’e baktığımızda *dersi açıp başka işlerle ilgilenme* kategorisinde görüş bildirenlerin tamamının kız öğrenciler olduğu görülmektedir. Katılımcı ifadelerinden de anlaşılabacağı gibi bu durumun sebebi çoğunlukla kız öğrencilerin ev ortamında bir taraftan eğitim süreci devam ederken diğer taraftan da ev işlerine yardım etmesi şeklinde yorumlanabilir. Aynı

şekilde *başkasını kendi yerine sınava sokma* kategorisinde görüş bildirenlerin tamamının kız öğrenciler olduğu görülmektedir. Bu durumun sebebi ise genel olarak kız öğrencilerin bu konudaki rahatsızlıklarını dile getirerek gündeme getirmiş olmaları şeklinde yorumlanabilir. Görüş bildirenlerin tamamının kız öğrenciler olduğu diğer kategorilerde de benzer şekilde, bu davranışın yanlış olduğunu dile getirme ve kabullenmeyerek yakınma esnasında bu durumlara dikkat çekildiği görülmektedir.

5.2.2. Akademik Dürüstlüğe Aykırı Eylemlerin Nedenlerine İlişkin Bulgular

Katılımcıların, akademik dürüstlük ihlallerinin ortaya çıkma nedenlerine ilişkin olarak verdikleri cevapların analiz edilmesiyle ortaya çıkan tema ve kategoriler ile frekansları Tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5. Akademik dürüstlüğe aykırı eylemlerin ortaya çıkma nedenleri

Tema	Kategori	f
Genel eğitim anlayışından kaynaklı nedenler	Eğitimin öğrenme odaklı olmaması	4
	Ezberci eğitim anlayışı	3
	Kolay yoldan amaca ulaşma isteği	40
	Dersten kalma korkusu	25
	Yüksek not alma çabası	14
	Mantığa bürüme, vicdanı rahatlatma	13
	Teknik sorunlar ve altyapı yetersizliği	12
	Çalışmamak / çalışmamak	11
	Ahlaki zayıflık	10
	İsteksizlik ve tembellik	10
Öğrenciden kaynaklı nedenler	Karakter meselesi	8
	Kul hakkı konusundaki bilinçsizlik	8
	Akademik yazma konusunda yetersizlik	5
	Derse katılmamak / katılamamak	4
	Vicdanı elvermesi	4
	Sorumluluk bilincinin az olması	3
	Kopya çekenlerin teşviği	3
	Sınava çalışmayı son güne bırakma	2

Öğretim elemanından kaynaklı nedenler	Hocaların zorlayıcı olması	113
	Sınav süresinin çok az olması	37
	Öğrencilere çok fazla sorumluluk yüklenmesi	25
	Ciddiye alınmamak, değerli görülmemek, anlaşılmamak	14
	Değerlendirmenin sağlıklı olmaması	13
	Hocaların ödevleri okumaması	6
	Ödevlerin geç verilmesi, yeterince süre olmaması	6
	İşlenen ders ile sınav içeriğinin uyumlu olmaması	6
	Ödevlerin puana etkisinin düşük olması	5
	Hocanın kötü örnek olması	1
Pandemi süreci ve uzaktan eğitim koşullarından kaynaklı nedenler	Sınavın online olması ve yetersiz sınav güvenliği	35
	Verimli ders işlenememesi	27
	Zorlayıcı pandemi şartları	24
	Uzaktan eğitim ortamı	20
	Derslere odaklanamama ve motivasyon sorunu	8
	Sınav özellikleri	6
	Kaynaklara ulaşamama	3
Yönetimsel kararlardan kaynaklı nedenler	İş yükü fazlalığı (Sınav ve ödevin zorunlu olması)	27
	Derse devamın zorunlu olması	3
	Vize sınavlarının derslerle birlikte devam etmesi	1
Toplam frekans		551

Tablo 5 incelendiğinde, katılımcıların akademik dürüstlüğü aykırı eylemlerin ortaya çıkmasının nedeni olarak ortaya koyduğu görüşlerin beş temada toplandığı görülmektedir. Bunları *genel eğitim anlayışından kaynaklı nedenler, öğrenciden kaynaklı nedenler, öğretim elemanlarından kaynaklı*

nedenler, pandemi süreci ve uzaktan eğitim koşullarından kaynaklı nedenler ve yönetsel kararlardan kaynaklı nedenler olarak sıralamak mümkündür.

Akademik dürüstlük ihlallerini **genel eğitim anlayışı** ile ilişkilendiren katılımcılardan bir kısmı, öğrencilerin zihninde eğitimin öğrenme odaklı olmaması konusuna değinmektedir:

“öğrenme azmini unutma, geçme kaygısı ile yaşama” (K188)

“Bu şekilde sadece geçmeye odaklı ve öğrenmeye vakit bulamayan bir öğrenci topluluğu oluştu.” (K275)

Genel eğitim anlayışının ezberci olduğunu düşünen birkaç katılımcı, bu durumu akademik dürüstlüğe aykırı eylemlere neden olan bir unsur olarak dile getirmişlerdir:

“Öğrenciler sınav ve ezber odaklı çalışmaya mecbur edilmez ve yapılan ödev ve projelerin bir faydası olacağına inanırsa sorunun azalacağını düşünüyorum.” (K233)

Öğrenciden kaynaklı nedenler olarak ortaya çıkan tema içerisinde en yüksek frekansa sahip kategori kolay yoldan amaca ulaşmak isteme şeklinde ortaya çıkmıştır. Katılımcılar, ödevler ve sınav konusunda emek harcamadan yüksek not almak ya da dersi geçmek isteyenler olduğunu aşğıdaki ifadelerle dile getirmişlerdir:

“... ya da az emek harcayarak yüksek başarı elde etmek istiyor. Ama bilmedikleri bişey var emek olmadan yemek olmuyor. Her ne kadar yüksek puan alsalar da bu durumda ancak kendilerini kandırmış olurlar çünkü hak etmeyerek alıyorlar.” (K7)

“öğrenciler için de çalışmaktansa kopya çekmenin daha kolay gelmesi” (K9)

“Kolaya kaçarak bir an önce bitirme arzusu bence.” (K63)

“Fırsatçılık, hazırı konma, çaba sarf etmeden başarılı olmaya çalışmak hayatımızın her alanında bulunuyor yani yalnızca eğitim alanında değil her alanda kolay yoldan amaca ulaşma isteğı mevcut insanlarda bu sebepten bu pandemi dönemini fırsata çeviren kişi sayısı oldukça fazla.” (K65)

“.. Ayrıca ödevler de kendisi uğraşmak istememesi sebebiyle başkasına yaptırır ya da başka yerden bulur.” (K75)

“Tamamen işin kolayına kaçmak. Konuyu elbette biliyor çalışıyor, fakat sadece emin olmak ya da ezberlenecek bir seyse biliyorum ama ezberlemeden yazıvereğim diye düşünülmesi.” (K95)

“..., bazılarının özel sıkıntıları olması sebebiyle kolaya kaçması vb. sebeplerden olduğunu düşünüyorum.” (K100)

“bunun daha rahat yapılıyor olması ve hocaların verdiği aşırı yüklerden daha çabuk kurtulma isteği” (K275)

Öğrencilerin akademik usulsüzlüğe başvurmalarının bir diğer nedeni olarak, dersten kalma korkusu dile getirilmiştir. Bu duruma işaret eden ifadelerden bazıları şunlardır:

“Yetiştirememe korkusu dersten kalma korkusu” (K4)

“Dersten geçememe ihtimali” (K10)

“Başarısızlık korkusu” (K28)

“Kopyaya başvurmalarının sebebi dersten geçebilmek için seneyi uzatmamak için bursun kesilmemesi için gibi sebeplerdir muhtemelen.” (K65)

“Son sınıf dönem uzama kaygısı.” (K87)

“akademik öğreniminin uzaması endişesi, not kaygısından dolayı dersi öğrenmek için değil dersi geçebilmek için çaba sarf edilmesi” (K137)

“Akademik usulsüzlüğe soruların zor olması sebebiyle düşük alma endişesiyle başvurduklarını düşünüyorum.” (K231)

“öğrencinin yapamama ve dönem uzatma korkusu” (K281)

“Mesela şuan da hem sınav olup hem de ödev yapmamız isteniyor ve bu zorunlu. Öğrenciler de dersten geçmek istiyor tabii. Geçme korkusuyla - hiç etik olmamasına rağmen- kopya da çekilebiliyor.” (K284)

Bazı öğrencilerin ise yüksek not alma çabası nedeniyle akademik usulsüzlüklere başvurduğu dile getirilmiştir:

“daha yüksek not alma isteği (doyumsuzluk)” (K27)

“Kendi içlerindeki “Acaba daha yüksek not alabilir miyim?” sorusuna cevap aramak” (K44)

“Yüksek puan alma isteği” (K73)

“... Kitabı bir kere okuyan bir insan da geçme notunu kolaylıkla alabilir ayrıca kopyaya başvuranlar daha yüksek notlarla geçme kaygısıyla bunu yapmaktadır.” (K121)

“Öğrenciler sınavlarda yüksek başarı elde etmek ister. bundan sebep denetimin olmadığı her durumda öğrenci aykırı yollara girebilmektedir.” (K179)

Akademik usulsüzlüklerin bazılarının ise öğrencilerin yaptığını mantığa bürüyerek vicdanını rahatlatması nedeniyle ortaya çıktığı görülmektedir:

“..vicdanı rahatlatma mottosu ise herkes çekiyor biz niye çekmeyelim...” (K24)

“Şahsi olarak bu süreçte hak, hukuk ve vicdanım bağlamında dikkat etmeye çalıştım (elhamdülillah) ki bunlara dikkat eden arkadaşlarımın var olduğu inancındayım. Fakat bunun tam aksi olarak bilhassa online sınav sürecinde maddi çerçevede gözlemlenememeyi kendisine her türlü hakkı tanıdığı düşüncesi ile ihlal edildiğini de bilmek beni geleceğe dair kaygılandırıyor.” (K47)

“Her okulun ortak bir sınavı yok. Bu notlar akademik hayatta karşımıza çıkacak. A okulundaki sınavlar kolay oluyorken B okulunun sınavları hayli zor olabiliyor. Aynı şekilde A hocası çok kolay sorarken B hocası ölçme ve değerlendirme kurallarından son derece uzak(Saçma bir sınav) bir sınav hazırlıyor. Bu durum da öğrenciyi kopya çekmeye itiyor. Aynı şekilde bazı okullar ödev vermezken bazı okullar hem ödev hem de sınavla sorumlu tutuyor. Görüldüğü üzere ortada açık bir haksızlık söz konusu. Öğrenciler de doğal olarak -yaptıkları kesinlikle yanlış ve bunu tasvip etmesem de- ortadaki adaletsizliği kendilerince kaldırmaya çalışıyor.” (K69)

“Ne kadar çalışırsa çalışsın yine de sınavda başarısız olabileceğini düşünüp kopya çekenler oldu, mazeretleri ise hocanın çok zor sorması” (K101)

“... bunu derslerin çokluğu ve yoğunluğundan dem vurularak sanki haklı bir davranışmış gibi yapıyorlar fikrimce.” (K177)

“... akademik dürüstlüğe aykırı durumlara kalkışmada kimi öğrenciler zaten herkes yapıyor diyerek kendine bahane bulmuştur,” (K179)

“Beni şu an kimse görmüyor, herkes kopya çekiyor zaten ben çekmeden diğer kimselerden daha düşük puan alacağım...” (K190)

“Nasıl olsa herkes yapıyor ben neden düşük alayım diye düşünülerek bu fiiller yapılmış olabilir” (K193)

“Uzaktan eğitim sürecinde özellikle çok sıkışmışlık duygusundan kaynaklanabileceğini düşünüyorum. Yani biz bu kadar zorlanıyorsak kopyada hakkımız gibi düşünceler oluşabiliyor.” (K239)

Bütün öğrencilerin yeterli imkanlara sahip olmaması, bu nedenle bazı teknik sorunlar yaşaması ve altyapı yetersizliğinin akademik usulsüzlüklerin bir diğer nedeni olarak gören katılımcılar mevcuttur:

“...herkesin aynı imkanlara sahip olamaması..” (K220)

“Şahsen benim internetim sorunlu. Bulunduğum mahalle ile alakalı sanırım alt yapı sorunu var. Bu yüzden sınava geç giriyorum ve bağlantım sürekli gidiyor.” (K34)

“En büyük nedeni imkansızlık bence. Yeterli interneti olmayanlar yeterli kaynağı olmayanlar yeterli cihazı olmayanlar bu şekilde akademik usulsüzlüklere başvurdular.” (K277)

“Fırsat eşitsizliği kesinlikle” (K283)

Çalışmadıkları ya da çalışamadıkları için akademik usulsüzlüğe başvuran öğrencilerin bulunduğu ifade edilmiştir:

“Pandemi sürecinde evde çok sıkılma yaşandığı için ders çalışma isteği kalmıyor ve ders çalışılmıyor. ...” (K112)

“Sınavlara çalışmamak” (K123)

“Koronadan dolayı bıkmış insanların ders çalışma hevesleri kalmamış ve bu yüzden sistemin gereği olan sınavı en kısa ve kolay şekilde halletmenin yolunu kopya çekmekte bulmuştur.” (K205)

“Evde kız çocuğu olarak yurttaki gibi bir çalışma imkanı yok. ...” (K212)

“çalışamayanlar el mecbur yanlış yöntemlere başvuruyor.” (K281)

Akademik dürüstlüğü aykırı eylemlerin ortaya çıkmasının nedenlerinden birisini de ahlaki zayıflık olarak gören katılımcıların ifadeleri şunlardır:

“Ahlaki eksiklikler büyük bir neden çünkü kopya çekmemenin tek sebebi görevli bir kimsenin başımızda olması olmamalı.” (K1)

“İnsan nefis sahibidir ve nefis aldatıcıdır. Uzaktan eğitimde özellikle online sınavlarda insan nefsiyle baş başa kalıyor. Eğer iradesine sahip çıkamazsa nefesine yenilir. Ben kopya çekmeyi ahlak dışı buluyorum ve eleştiriyorum da ama ben bile az daha yapamadığım sorularda kitap açıp bakacak hale gelip sonra kendimi dizginledim.” (K13)

“Çeken kopyayı yine çeker. Keşke hepimizin ahlak düzeyi eşit olsaydı.” (K26)

“Kopya çeken yine bir şekilde yolunu bulur çeker. Ahlak ve vicdan meselesi.” (K62)

Araştırma yapmaya veya ders çalışmaya isteksiz olmak ve tembellik de akademik dürüstlük ihlaline yol açan bir özellik olarak dile getirilmiştir:

“Araştırma yapmaya istekli olmamak ve bu gibi görevlerin önemsiz olduğunu düşünmek bence en büyük nedenlerindendir.” (K155)

“öğrenme konusunda gösterilen tembellik” (K168)

Akademik dürüstlük eğiliminde belirleyici olan şeylerden birisinin karakter meselesi olduğunu dile getiren katılımcılar, bazı kişilerin kopya çekmeye eğilimli olduğu ve her durumda fırsat kollayacağını ifade etmişlerdir:

“Ne yapılırsa yapılsın ihlal edecek olan her türlü ihlal eder.” (K28)

“Kopya çekmeye meyilli kişiler her türlü bunu başarır. Alınan tedbir veya kararlar sadece öğrencileri yoruyor yıpratıyor.” (K43)

Bazı katılımcılar ise kul hakkı konusundaki bilinçsizliğin istenmeyen durumlara yol açtığına dikkat çekmişlerdir:

“Kul hakkından korkmamak birinci sebepken...” (K119)

“Kul hakkı nedir bilmemeleri. Kap giymeyi dindarlık sanıyoruz hocam hafızlık yapan nasıl olur kul hakkı yer ben buna inanamıyorum. Hadi desem derdi var. Çalışmadı oda yok.” (K267)

Akademik yazma konusundaki yetersizlik de bazı katılımcılar tarafından akademik dürüstlüğü aykırı durumların nedeni olarak gösterilmektedir:

“Akademik yazı yazmayı, araştırma yapmayı pek bilmemeleri.” (K58)

“Ödev hazırlarken de kendi cümleleri ile güzel bir paragraf oluşturamıyor, birkaç değişiklik yaparak başka yazılardan yardım alıyor.” (K284)

Derse katılmama veya katılamamaları nedeniyle bazı öğrencilerin gerekli bilgileri öğrenemediği, dolayısıyla bunun kopya çekme sevk ettiği ifade edilmektedir:

“Derslere katılmamak/katılamamak” (K101)

Akademik dürüstlüğü aykırı eylemlerin, kişi tarafından vicdanı elvermesi nedeniyle yapıldığı da bazı katılımcıların işaret ettiği hususlardandır:

“Şahsen dürüst olan bir kişi her yerde ve her zamanda dürüst olur ne kadar önlem alındı gibi görünse de insanlar yapmak istedikleri usulsüzlükler yine her şekilde yapabilirler. Bu vicdan meselesidir.” (K7)

Sınırlı sayıda katılımcı ise sorumluluk bilincinin az olmasına değinirken, bazıları da *“çalışan kişinin dersi geçemeyip çalışmayanın AA ile geçmesi” (K169), “Sosyal medyanın da bunda etkisi olduğunu düşünüyorum. İnsanlar kendi yaptıkları yanlış davranışları övünerek ya da alaya alarak paylaşıyor oldular.” (K228)* gibi ifadelerle kopya çekenlerin bir bakıma kopya çekmeyenleri de buna teşvik ettiğine işaret etmektedirler. Son olarak sınava çalışmayı son güne bırakmanın da kopya çekmeye neden olduğunu dile getirenler olmuştur.

Öğretim elemanlarından kaynaklı nedenler şeklindeki temada en dikkat çeken kategori hocaların zorlayıcı olması şeklinde ortaya çıkmıştır. Burada en fazla vurgu yapılan konunun, hocaların kopya çekmeyi engellemek amacıyla zor sorular hazırlaması ve ödevlerin uzun ve kapsamlı olmasının öğrencileri uygun olmayan davranışlara ittiği düşünülmektedir. Katılımcıların bu hususa değindikleri ifadelerinden bazıları şunlardır:

“... Ama bu arada kopya çekmeyenlere de yazık olduğunu düşünüyorum. Hocalar öğrenciler kopya çekmesin diye yüz yüze eğitimde olduğundan daha zor sınav soruları soruyor. çok daha fazla zorlanıyorum bu dönemde. kopya çekmemek için kendi nefesimizle baya savaşıyoruz hocam. genel not ortalamalarımına göre not ortalamam düştü.” (K9)

“Sınavların, yüz yüze yapılan sınavlardan daha zor hazırlanması.” (K12)

“Kopya çekmediği halde hocaların kopya çektiğini düşündüğü ve ona göre sınavları çok zorlandıkları için ...” (K22)

“Hocalarımızın yüz yüze eğitime göre çok daha zor sorular sormaları” (K27)

“Öğrenciye verilen aşırı yük. Her öğrenci dersi, sınıfı geçmek ister. Ancak hocalar bu konuda öğrenciyi ne kadar zorlarsa öğrenci de o kadar usulsüzlüğe başvurur. Bu böyledir. Kopya çekmeyen öğrenci bile sınava kadar derse çalışır, sadece geçmek için değil öğrenmek için de çalışır ve hatta o dersi iyi derece de öğrenir de ama sınavda yinede kalmamak için kopyaya başvurur.” (K33)

“Hocanın nasıl olsa kopya çekiyorlar diyerek zor soru sorması ve öğrencinin çalışsam da hoca zor diyerek kopyaya yeltenmesi” (K71)

“Öğrenci olduğundan çok zorlanınca olaylar öğrenci istencinin de dışına çıkabilmektedir.” (K72)

“Sebebi hocaların tutumları. Mesela; en fazla 3 kaynaktan sorumlu tutmaları gerekirken daha fazla kaynaktan sorumlu tutuyorlar. Ödevlerimizde alacağımız puana kıyasla daha çok fazla konudan sorumlu tutuluyoruz.” (K79)

“Bazı hocaların öğrencilere gereğinden fazla yüklenmesi. Ödevler, ezberler, notlar, ders tekrarları vs. hepsi öğrenci için stres sebebi. Sadece tek ders almadığımız için hepsinin üstesinden gelmek bizi çok yoruyor. Bu emeğin karşısında beklenen sonucun gelmemesi akademik usulsüzlüğü artırıyor.” (K93)

“Bu yıl ise öğrenciler fazla zorlanıyor. Tabi ki bu zorlanma sonucunda usulsüzlüğe yönelmek gerekmez. Ancak herkes aynı şekilde düşünmeyebilir. Sınavlara ek olarak verilen ödevlerin daha kolay, ders konularını takviye edecek şekilde olmalı, çok detaylı, zor ve uzun araştırmalardan oluşmaması gerekir.” (K107)

“Hocaların haddinden fazla zorlaması. Yani öğrenciler kopya çekiyor diye zorladıkça zorladılar. Ama olan hakkıyla sınıf geçmeye çalışan öğrenciye oluyor. Saatlerce ödev yapıp sınava çalıştığı halde düşük notlar alıyor çünkü sınavda kopya çekmemiştir ve ödevi başkasından almamıştır.” (K116)

“Her yerde olduğu gibi burada da dürüst olan veya olmayan insanlar mevcut . Ama ben dürüst öğrencilere haksızlık yapıldığına inanıyorum. Çünkü kopya çekmiyoruz fakat sorular o kadar zor sorulmuş ki bize göre çok zor ve bu da kopya çekmeye teşvik ediyor. Yine hakkı yenen dürüst öğrenci oluyor. Benim bu güz dönemim en düşük notumun olduğu dönem. Okulda sınavlara girdiğim dönemler notlarım çok daha yüksekti. Buradan da anlaşılıyor. Ama hocaların gözünde yine kopya çeken öğrenci oluyoruz. Bu çok adaletsiz.” (K142)

“Hocaların gereksiz zorlaması öğrencileri kopya çekmeye teşvik etmektedir.” (K174)

“Bazı hocalarımız evde eğitim gördüğümüz için çok rahat olduğumuzu düşünüp biraz fazla zorladıkları zaman ne yazık ki böyle usulsüzlüklere başvurulabiliyor.” (K203)

“Çok zor ödevler olduğunda grup ödevi olmamasına rağmen arkadaşlarla cümleleri vs değiştirerek birlikte yaptığımız 3 ödev oldu uzaktan eğitim döneminde normalde olsa asla yapmazdık ama uzaktan eğitim derslerine katılmak ve dersi anlamak daha zor olduğu için beraber yardımlaştık.” (K277)

Katılımcılar soruların yüz yüze eğitimdeki sınav sorularına göre daha zor olmasının yanı sıra sınav sürelerinin çok az olmasının akademik usulsüzlüklere başvurulmasına neden olduğu görüşündedirler. Bu duruma dikkat çeken katılımcı ifadelerinden bazıları aşağıda verilmiştir:

“...Yahutta soru sayısına göre yeterli süre vermemiştir. Yetiştiremeyen öğrenci bu akademik usulsüzlüğü yapmış olabilir.” (K75)

“Aşırı ödev verilmesi ve sınavlarda sürenin az tutulup zor sorular sorulması öğrencide paniğe ve çıkmaza sebep olmuş bu da usulsüzlüğe neden olmuştur.” (K124)

“Hocaların normal sınav süresini azaltıcı şekilde değiştirmesi, öğrencilerin sınavları yakın arkadaşları ile beraber çözmesini haklı hale getiriyor ki bu durumda bile öğrenciler sınav sorularının hepsini yetiştiremeyebiliyor.” (K141)

“Bu zamana kadar hiç kopya çekmemiş biri olarak özellikle geçen dönem kopya çekmemeniz için gereksiz şekilde sınavlara az süre tanıma olması gerekenden çok çok daha zor hazırlanması vb. halinde hayatımda ilk defa acaba kopya çeksem mi düşüncesi oluştu maalesef. Yine de bu konuda dürüst davrandım her ne kadar da zorlansam da kopya çekmedim ama bu konuda bu kadar hassas olmama rağmen bu şartlardan dolayı bunu düşünmem bile çok üzücü.” (K160)

“kimileri de yapmak zorunda kalmıştır. neden yapmak zorunda kalmıştır dedik bunu beyan edelim, öğreticiler kendilerine göre önlem almak istemiş kimileri bunu zamanı kısararak, kimileri de derste az değindiği veya hiç işlemediği yerlerden zor sorular sormakla çözüm aramıştır. suüstimale açık bir sistemde zor durumda kalan öğrenci kendine en kolay gelen yolu seçecektir.” (K179)

“Kopya çekilmemesi için sınav süresinin az verilmesi, ...” (K216)

“Süre az verildiği ve öğrenciye düşünme fırsatı bile verilmediği için.” (K221)

“Onlarca ders, artı bir o kadar ödev. Her hocanın sadece kendi dersi varmış gibi yığınla müfredatı, herkes kopya çekiyormuş gibi örneğin 30 dakikaya 55 soru sorulması ve zor sorulması.” (K271)

“Bildiğim soruları bile yapamaz hale geldim. 20 soru 25 dkda çözülmez. Bu durumda kopya çekenleri gerçekten suçlayamam.” (K269)

“Bazı hocalar sınav süresini çok az veriyor kopyaya engel olsun diye ama bunu yapınca da kopya çekmeyenlerin süresi yetmiyor biraz haksızlık oluyor.” (K278)

Bazı katılımcılar ise hocalar tarafından ciddiye alınmamak, değer verilmemek ve anlaşılmamak nedeniyle akademik dürüstlüğün ihlal edildiğini dile getirmişlerdir:

“Ciddiye alınmamak, bireysel olarak değerli görülmemek, öğrencinin sınırlı imkanlarının varlığını göz ardı etmek.” (K24)

“Zaten zor olduğu düşünülen derslerden hocaların daha da zorlaması. Çoğu hocamızın hayatımızı sadece kendi dersinden ibaret sayarak öğrencilerini anlamaması.” (K47)

“Bize değer verilmediğini gördüğümüzde bizde yanlış yollara başvurduk.” (K119)

“öğretim elemanlarının öğrencinin endişe ve imkanlarını göz ardı ettiğinden öğrencilerde oluşan antipatik düşünceler ve her yolun mübah kabul edilmesi yönündeki inatlaşma.” (K137)

“Hocaların anlayışsızlıkları” (K145)

Bazı katılımcılar ise, değerlendirmenin sağlıklı olmaması nedeniyle hak ettikleri puanı alamadıklarını dile getirmekte ve bunun akademik dürüstlük ihlallerinin nedenleri arasında saymaktadırlar:

“... Ya da ödevlerin adil puanlanacağına inansak özensiz davranmayız. Buna karşın biz ne kadar özenerek hazırlasak da başkasının çalakalem ödevi ile aynı puanı alabiliyoruz. Ya da hak ettiğimizin altında puanlar alıyoruz.

Bunları da tarafsız denetleyen birileri yokken tek çözüm kamera açma gibi düşünülüyor.” (K62)

“Ödevlerde ise bazı hocaların titiz davranması, bazı hocaların ise hiç umursamaması biz öğrencileri de ne yapmamız, nasıl davranmamız gerektiği hususunda çelişkiye düşürmektedir. Bizde hocalara göre bazı ödevleri titizlikle, bazı ödevleri ise üstünkörü yapmaktayız.” (K100)

“..., hak ettiğini alamama, ..” (K122)

“Hocaların ödevlerde gereksiz zorlaması ve ödev kontrolünü gerektiği gibi yapmaması” (K127)

“Başlıca neden öğrencilerin klasik sınavlarda hak ettiğinin altında puan alması, not kırma olayının haddinden fazla yaşanması, öğrenciler arasında adaletsizliğe yol açıldığı düşüncesi” (K137)

“nasıl olsa yaklaşık olarak herkese aynı puanlar veriliyor diye ödevlere gösterilen ilgi ve özende azalma oldu ve bence bu haklılık payı olan bir davranış çünkü karşılığını alamadığın sürece vaktini ve enerjini neden boşa harcayasın ki.” (K232)

Akademik dürüstlük ihlallerinin nedenleri arasında, işlenen ders ile sınav içeriğinin uyumlu olmamasını dile getiren sınırlı sayıda katılımcı bulunmaktadır:

“... derste sundukları ile beklentilerinin uymuyor olması..” (K19)

“.. asla işlemediğimiz, görmediğimiz konulardan sorması ...” (K40)

“Hocaların kopya vb. yollarla sınavlar geçilmesin diye derste anlatılan dışında, derste anlatılanların ve ders kaynaklarının üstünde ağır soru sormaları sebebi ile aslında daha çok kopyaya zemin hazırlaması.” (K195)

“Derste anlatılan veya sorumlu olduğumuz yerlerin dışında soru sormaları” (K248)

Bazı katılımcılar tarafından hocaların ödevleri okumadığı iddia edilmekte ve bunun akademik sahtekârlığa yol açtığı dile getirilmektedir:

“Akademisyenlerimizin ödevlerimizi okumadan değerlendirmesi. Nitekim geçen dönem aynı ödevleri yükleyen, kopyala yapıştır ödev yapan arkadaşlarımız hakkımızla yapmış olduğumuz ödevlerden daha yüksek notlar aldılar. Hocalarımızın bu davranışı bizi de farklı yollar denemeye sevk etti.” (K119)

“ödevler konusunda bazı hocalarımızın içeriğe önem vermeyip sayfa sayısına göre not vermesi öğrencileri araştırmaya sevk etmemekle beraber aksine kopyala-yapıştır usulüne teşvik etmektedir.” (K265)

Ödevlerin geç verilmesi nedeniyle yeterince süre olmamasının ödevleri hazırlarken kaynak vermeye dikkat etmemeye neden olduğu belirtilmektedir:

“Ödevler için yeterli zaman verilmedi. Bundan dolayı öğrenciler çeşitli internet sitelerinden aldıkları bilgileri kaynak göstermeye dikkat etmeksizin ve bilgilerin doğruluğunu araştırmaksızın ödevlerini hazırladılar.” (K36)

“Kısıtlı ödev süreleri” (K88)

“İlk pandemi zamanında sınav yerine geçecek ödev konularını hocaların geç vermesi. Yani mesela o yılki mayıs ayı 15'inde ödev yükleme süresi bitecekse bu sürenin bitimine yakın ve kaynak bulup taraması da zor olan konu vermesi.” (K253)

Öğrenci elde edeceği puana göre ödevin kapsamlı olmasına bağlı olarak daha az emek vererek ödevi tamamlamanın yollarını aradığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda ödevlerin puana etkisinin düşük olması da akademik usulsüzlüğe neden olarak görülmektedir:

“Yazıktır , günahdır ... ödevin %'si ... 5 puan için saatlerimi harcayamam kusura bakmayın.” (K36)

“ödev notunun yüzdesinin düşük tutulması” (K152)

“bunun yanında ödevlerin çokluğundan ve puan olarak az etkilemesinden akademik usulsüzlüklerin arttığını düşünüyorum.” (K210)

Bir tane katılımcı ise hocanın kendisinin kopya çektiğini anlatmasının kötü örnek oluşturarak öğrencilerin kopya çekmesine neden olabileceğini dile getirmiştir:

“Evet, akademik dürüstlük kesinlikle azalmıştır. Üniversitedeki hocalar bile açıktan okudukları üniversitenin online sınavında nasıl kopya çektiklerini anlatırken onun öğrencilerinin onun dersinde kopya çekmek istemesi sizce de normal değil mi, bunu kendi öğrencilerine yasaklaması ne kadar dürüstce ve mantıklı?” (K152)

Pandemi süreci ve uzaktan eğitim koşullarından kaynaklı nedenler şeklinde ortaya çıkan temada öğrencilerin pandemi koşullarının olumsuz etkileri ile birlikte uzaktan eğitime bağlı sınırlılıkların akademik usulsüzlüklere yol açtığı şeklindeki görüşleri bir araya getirilmiştir. Uzaktan eğitim koşulları içerisinde ihlallerin en önemli sebebi olarak sınavların online olmasıyla birlikte yetersiz sınav güvenliği görülmektedir. Bu durumu akademik dürüstlük ihlallerinin nedenlerinden biri olarak gören katılımcılar aşağıdaki ifadelerle bu durumu dile getirmişlerdir:

“Sınavların online olması öğrencinin denetimden uzak bir şekilde sınav sürecine katılımı demektir bu ise söz konusu her türlü ihlali barındırabilir.” (K21)

“Yüz yüze sınavlardaki gibi somut bir otorite olmaması da usulsüzlüğü kolaylaştırıyor.” (K98)

“Önlemlerin yeterli düzeyde alınmayışı” (K162)

Hocalarımızın müdahil olma ihtimali düşük olmasından dolayı kopya olayı gerçekleşebiliyor.” (K172)

“öğrenciler gözetmen kontrolünde girdiği sınavda dahi boş bir anı kollarken, denetimsiz bir ortamda akademik dürüstlük ihlali önlemekten bahsetmek biraz zor.” (K179)

“Yüz yüze yapılan sınavlarda rezil olma, açığa çıkma gibi kaygılarla kopya vb. hususlardan itinayla kalan insanlar bu süreçte kopya daha kolaylarına geldiği için buna yöneldi.” (K234)

“Ayrıca gözlem olmaması sebebiyle daha rahat bir şekilde kopya çekmek çekici geliyor olabilir.” (K280)

Bu temada en yüksek frekansa sahip ikinci kategori verimli ders işlenememesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır:

“Hocaların konuları hızlı işlemesi” (K49)

“Bence eğitimi uzaktan verimli bir şekilde alamamak insanları başka yollara sevkettiriyor.” (K128)

“Çünkü öğrenciler derste asla dersi anlamıyor. 40 dakikalık derse koca bir müfredat sığdırılmaya çalışılıyor ancak mümkün olmuyor, bunun sonucunda öğretmenler sadece önemli yerleri söylüyor. Derslerine önem veren bir öğrenci dahi kalan bu kadar fazla boşluğu dolduramıyor. Bu yüzden usulsüzlüğe başvuruyor. Bunlardan bağımsız olarak her ne olursa olsun bu yola başvuracak dikkatsiz öğrenciler de mevcut tabi ki.” (K213)

Akademik dürüstlük ihlallerine yol açan şeylerden birisi de zorlayıcı pandemi şartları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kategoride kendisi Covid-19’a yakalanan ya da bir yakınını kaybedenlerin yaşadığı acıların yanı sıra salgının çeşitli psiko-sosyal etkilerinin öğrencileri yanlış davranışlara sevk edebildiği dile getirilmektedir:

“Öğrencinin üzerine bu kadar gidilmemesi taraftarıyım. Örneğin şu an ben korana geçiriyorum. Çok kötüyüm ayağa kalkacak halim yok. Ama sabah 9 da staj dersine girdim o dersten sonra vatandaşlık videosu dinledim. 11 40 da osmanlıca staj dersine girdim. 1de ki dersi hoca sen anlatacaksın dedi. Hiç halim olmadığı halde katıldım el mecbur. O da kötü geçti zaten. Şimdi bugün

kpss konularımın yetişmesi için 8 video ders dinlemem lazım. Pazartesiye kadar da insan süresini ezberlemem gerekiyor. Yarın da sunum yapacağım. Annem kalp hastası bir de korana olunca o daha kötü. Yemeği sen yap bugün diyor. Siz söyleyin ben şimdi ne yapayım. Yardımcı bulursam ben de yardım alırım net söylüyorum” (K5)

“Pandemi döneminde insanların irade ve tahammül seviyelerinin daha da azaldığını düşünüyorum. Sürekli kapalı ortamda ve sosyal ilişkilerden uzak kalınıyor. Dışarda olduğumuz zamanlarda diğer insanlara ya da kendimizle ilgili durumlara tahammül etmek zorunda kalıyorduk ve bu bence iradeyi güçlendiriyordu. Kendimden örnek verecek olursam acıktığımda dersin bitmesini beklemek zorundaydım ya da çok yorulmuşsam eve gelip dinlenebilmek için dersin bitmesini ders bitince de otobüsün gelmesini beklemek zorundaydım. Ama şuan böyle zorunluluklarım olmadığı için yorulduğumda hemen dinlenmeye geçiyorum, acıktığımda hemen yemek yiyorum. Bir şeylere sabretmek tahammül etmek zorunda kalmıyorum. Bu durum da iradeyi zayıflatıyor ve insan her şeyi daha kolay elde etmek istiyor. Ders çalışmadan yüksek alabileyim ya da çalıştığımдан daha iyisini alayım gibi.” (K13)

“Öncelikle içinde bulunduğumuz durum. Pandemi süreci herkesi psikolojik ve ruhsal yönden oldukça derinden sarstı. Milletçe normal olduğumuzu düşünmüyorum. Daha sonra biz Türk halkının geleneksel ev hâline bu online eğitim durumu biraz eğreti kaçtı gibi. Ailelerin online eğitime gerekli özen ve saygıyı göstermediklerini düşünüyorum.” (K55)

“Öncelikle pandeminin hepimizin üzerinde bıraktığı olumsuz psikoloji ve yaşanan kişisel durumlar unutulmamalıdır. Akademik dürüstlüğü son derece Yüksek olan bir öğrenci bile olumsuz şartlar altında maalesef farklı yöntemlere yöneltebilmektedir.” (K144)

“burada ben hiçbir arkadaşımın bile isteye kopya çektiğini düşünmüyorum pandemi sürecinde kimimiz hasta olduk kimimiz çok değişik sorunlar yaşadık bundan dolayı da çok sevdiğimiz derslerimizi ikinci plana atmak durumunda kaldık evde düzgün ortamı bulabilmiş olsaydık ben hiçbir ilahiyat öğrencisinin akademik çalışmasını illegal yollara bırakacağını düşünmezdim.” (K218)

Uzaktan eğitim ortamı bağlamında, ailelerinin yanında uygun çalışma koşullarının oluşmaması ve ailelerinin çeşitli konularda kendilerinden yardım beklemesi nedeniyle sınavlara hazırlanmakta ve ödevleri yapmakta zorlandıklarını ifade eden öğrenciler, bu durumun akademik usulsüzlüğe yol açan etkenlerden biri olduğuna işaret etmişlerdir:

“Şahsen okul hayatımda derste hiç uyumamıştım, dinlemesem bile dinler gibi yapardım, ancak uzaktan eğitimde artık dersi açık dinlemiyorum, bunun sebebi ise derste zaten not tutmayı yetiştiremem, sonradan tekrar dinlememin zaten gerekiyor olması (pause yapa yapa) ve ders kitabını tümünden kendim okumam gerekmesi. Yani açıkçası, ben uzaktan eğitimden asla memnun değilim, kesinlikle çok fazla eksiklerle mezun olacağım için üzülüyorum, bu eksikliği doldurmak için okul dışı faaliyetlere başvuruyorum. Üzücü olan 5 yılımızı verdiğimiz bir eğitimin 1,5 yılını uzaktan yapıyor olmamız, ve gerçekten lisans bitirdiğimizi (uzaktan diye değil tamamen derslerin işleyişi, müfredatı, sınavların test olması) hissedemiyor olmamız. Velhasıl akademik dürüstlikle az da olsa alakalı olduğunu düşünüyorum. :/” (K19)

“ev ortamında ders işlenmesinin oldukça fazla olan eksileri bunların arasında.” (K97)

“Derslerin yeteri miktarda öğrenciyi tatmin etmemesi ve online olması ve ev ortamında olması sebebiyle ilginin hemen azaldığını göz önünde bulundurursak takip edilmeyen ve sonra yığılan dersler akademik dürüstlükten ayrılmaya itebilmektedir” (K115)

“Yani ortada bir etik dışı davranış var bunu kabul ediyorum lakin uzaktan eğitim olması hasebiyle insanlar bir şeylerle iştigal olmaktadırlar kimisi babasının yanında çalışıyor kimisi farklı insanların yanında çalışıyor kimisi de ağır işlerde çalışıyor ve bunun sonucu akşam eve geldiğinde dersleri tekrarlamak harbi zor olduğundan dolayı ister istemez bu etik dışı davranışa yani kopya çekme teşebbüsüne insanlar başvurmak zorunda kalıyor...” (K181)

“Hiçbir şeye yetişemiyoruz işe veya okula gitmediğimiz için ailemiz bizi boş sanıyor dolayısıyla her türlü ev işini tarla işini özellikle de kızlar olarak biz yapmak zorunda kalıyoruz bazılarımızın ailesi öğrenciliği bilmediği için halimizden anlamıyor. Aynı zamanda kpss veya hafızlık gibi başka sorumluluklarımız da oluyor biz de zamandan kazanmak için her şeyi yapabilecek duruma geliyoruz.” (K218)

“Bu süre içerisinde aile baskısı üzerimizde var. Anne-babalarımız zaten evde okul okuyorsun diyerek özellikle mezuniyete hazırlanan benimki birçok öğrenciye ev işleri olsun harici işler olsun sürekli kendileriyle alâkalı şeyler istiyorlar. Sınavım var şuan dense bile “Beni alakadar etmez. Sınava kadar biter zaten işimiz” diyorlar.” (K253)

Pandemi sürecinin psiko-sosyal çeşitli olumsuz etkileri ile birlikte uzaktan eğitimin sosyalleşememe gibi sınırlılıkları bir araya geldiği için ev ortamında ilgileri dağılan öğrencilerin derslere odaklanamama ve motivasyon sorunu yaşadıkları görülmektedir. Katılımcıların bir kısmı bu

durumu, akademik dürüstlük ihlallerinin sebepleri arasında dile getirmişlerdir:

“Pandemi sürecinde evde çok sıkılma yaşandığı için ders çalışma isteği kalmıyor ve ders çalışılmıyor. ...” (K112)

“Online eğitim ile yüz yüze eğitim arasında başarı, odaklanma ve daha pek çok konuda da büyük farklar vardır. Bu da öğrencinin gerekli yeterliliğe ulaşamamasına sebep olmaktadır. ...” (K144)

“Sınavların zorluğu bir de sanırım sınav moduna evde giremiyor olmak.” (K215)

“belki evde olduğumuzdan ötürü rehavet çökmüştür.” (K228)

Online sınavda, sınav güvenliğini tesis etmek üzere geçilen soruya geri dönülememesi gibi sınav özelliklerinin istenmeyen davranışlara ittiği dile getirilmiştir:

“Ayrıca online sınavların yazılı olarak yapılmasının akademik dürüstlüğü etkilediğini düşünüyorum. Çünkü hem soru sayısı az hem de sorulara geri dönme hakkı yok. Bu nedenle çıkan sorunun hatırlanmaması durumunda kitap açan arkadaşlarım olduğundan haberdarım.” (K85)

“Üstelik bir önceki soruya dönememe öğrencileri buna itmiştir.” (K235)

“Öğretim görevlilerinin sınavları daha zor hale getirmeleri, sorulara geri dönüşün olmaması gibi sebeplerden dolayı öğrenciler sınavlarda etiğe aykırı davrandıklarını gözledim.” (K271)

Bazı katılımcılar ise ödevleri hazırlamak üzere kaynaklara ulaşamamanın, akademik usulsüzlüğe yol açabildiğini dile getirmişlerdir.

Öğrenci ifadelerinin içerik analizine tabi tutulduktan sonra ortaya çıkan bir diğer tema ise **yönetimsel kararlardan kaynaklı nedenler** şeklindedir. Bu tema içerisinde en yüksek frekansa sahip kategori iş yükü fazlalığı yani genel sınavda sınav ve ödevin zorunlu olması şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu kategoride dile getirilen husus, üniversite senatosunca alınan karara bağlı olarak uygulamaya konulan çoklu değerlendirme yaklaşımının neticesinde ortaya çıkan bir durum olup, öğrenciler sorumluluklarının arttığını ve üstesinden gelmekte zorlandıklarını dile getirmektedirler. Bu duruma işaret eden ifadeler şu şekildedir:

“Özellikle bu dönem hem sınav hem ödev derken zorlanıyoruz ve emek emek yaptığımız ödev puanımıza az etki ediyor. Sadece ödev yaparken bu kadar boş vermişlik yoktu ödevler için çaba vardı ama şimdi finaller de geldi sınava çalışacağız haydi ödev de bitsin ortadan kalsın gözü ile bakılıyor.” (K23)

“Vizelerle beraber ödevlerin başlaması ve hemen ardından finallerin gelmesi” (K34)

“Ayrıca vizeden sonra finale az bir hafta kalıyor o sürede ödevleri yapmamız ve hocalarımızın istediği ek kitapları okumamız için yeterli süre olmuyor. Bu sebeple kolaylığa kaçanlar olabilir. Çünkü sistem ister istemez her bir şeyin yetişmesini engelliyor.” (K77)

“Hem sınav hem ödev olması fazla zaman aldığı içim öğrenci en azından birine zaman ayırıp diğerini usulsüzlükle yapabileceği düşüncesine kapılıyor.” (K98)

“öğrenciyi sebepsiz yere hem ödev hem ezber hem sınav konularının ağırlığı ve fazlalığıyla yormaları bu sonuçta da öğrencinin hiçbir şeye yetişemeyip bu yollara başvurmasıdır.” (K105)

“... bunları yapmak için de 2 3 hafta süre kalıyor ayrıca ödevler önceden veriliyor ancak vizeye çalışmaktan ödevlere de vakit kalmıyor hal böyle olunca da öğrenciler akademik usulsüzlüklere başvurabiliyor.” (K108)

“Fakültenin suçu ise öğrencilere çok fazla yüklenmesi. Hem ödev hem sınav yaparak öğrencileri kopyaya sürükledi... Sadece sınav ya da sadece ödev yapılırsa hem fakülte açısından kolay olurdu hem de öğrenci açısından daha verimli olurdu. Bu şekilde sadece geçmeye odaklı ve öğrenmeye vakit bulamayan bir öğrenci topluluğu oluştu.” (K158)

“Öğrenciler hem sınav hem de ödev yapmak mecburiyetinde oldukları için ikisini birlikte yapmakta zorlanıyorlar. Sınavlara ağırlık verildiği için ödevlerde hemen olsun bitsin diye düşündüklerinden dolayı bazen ödevlerde aykırı durumlar olabiliyor.” (K173)

Bazı öğrenciler ise derse devamın zorunlu tutulması nedeniyle sırf yok yazılmamak adına dersi açık bırakıp dersi dinlemediklerini dile getirmişlerdir. Dersi o esnada canlı olarak dinlemeyen öğrencilerin genel olarak daha sonra kayıttan dinledikleri anlaşılmaktadır:

“Devamsızlığın zorunlu tutulması! Zaten sınavlar için mecburen kayıtlardan dinleyeceğimiz dersleri devamsızlık için sabah açık bırakıp sonrasında tekrar kayıt dinlemek” (K149)

Vize sınavlarının derslerle birlikte devam etmesinin akademik usulsüzlüğe yol açabildiğini dile getiren bir katılımcı bu durumu şu sözlerle anlatmaya çalışmıştır:

“Üniversitemizin vize sınavlarını derslerle eş zamanlı olarak 1 aya yayması ve öğrencilerin sınav stresinin etkisiyle kolaya başvurması.” (K153)

Katılımcıların akademik usulsüzlüğün nedenleri ile ilgili olarak dile getirdikleri görüşlerin cinsiyete göre dağılımını ortaya koyan kodlama matrisinden üretilmiş grafiğe Şekli 2’de yer verilmiştir.

Şekil 2. Akademik dürüstlüğü aykırı eylemlerin nedenlerine ilişkin kodlama matrisi grafiği

6. Tartışma ve Sonuç

uzaktan eğitimle birlikte ilahiyat öğrencilerinde akademik dürüstlüğün azaldığını düşünmektedir. Akademik dürüstlükte azalma olduğu düşünülmeyle birlikte, zorlu pandemi koşullarına ve uzaktan eğitimin sınırlılıklarına rağmen İlahiyat öğrencilerinin akademik dürüstlük eğilimlerinin halen yüksek olması oldukça önemlidir.

Yüz yüze eğitim koşullarına göre daha fazla sınırlılığın söz konusu olduğu uzaktan eğitimin yanı sıra, sosyal ve psikolojik etkileriyle birlikte Covid-19 pandemisinin öğrencilerin akademik dürüstlük ihlali anlamına gelecek bazı davranışları sergilemelerine etki ettiği görülmüştür.

Çeşitli çalışmalarda akademik usulsüzlük nedenlerinin araştırıldığı görülmektedir. Odabaşı ve arkadaşları (2007) öğrencileri akademik dürüstlükten uzaklaştırıp akademik usulsüzlüğe iten etmenleri dört başlıkta ele almaktadırlar. Bunlar, bireysel özellikler, akran grubu etkileri, yöntem ve eğitmen etkileri ile kurumsal politikalar olarak sıralanmaktadır. İçerik analizi yapılan çalışmamızda benzer temalara ulaşılmıştır.

Nitel bulgular içerisinde en dikkat çeken husus, hocaların zorlayıcı olmasının akademik usulsüzlüğe yol açtığı şeklindeki öğrenci görüşleridir. Akademik dürüstlük ihlallerinin çeşitli nedenleri dile getirilmekle birlikte neredeyse her iki öğrenciden biri hocaların zorlayıcı olmasını akademik usulsüzlüğe yol açtığını dile getirmiştir. Hoca tarafından zor sorular sorulup sınav süresinin kısa tutulmasının, öğrencileri kopya çekmeye ittiğini düşünen katılımcılardan bir kısmı, bu durumun doğal bir sonuç olduğunu ve kopya çekenlerin haklı olduğunu dile getirirken, bir kısım katılımcılar ise her halükarda kopya çekmenin kabul edilemez olduğuna vurgu yapmışlardır. Sonuç olarak kopya çekmenin engellenmesi amacıyla, sınav güvenliğini artırmak üzere yapılan bir uygulamanın, beklenenin aksine olumsuz sonuç doğurduğu söylenebilir. Bunun yerine cevabı doğrudan kitapta yer almayan ve yorum gerektiren sorular sormak gibi tedbirlere müracaat etmek daha yerinde görünmektedir. Aksi halde kopya çekme eğiliminde olanlara yönelik olarak düşünülen tedbirlerden en az etkilenenler yine kopya çekme eğiliminde olanlar iken, en fazla etkilenenlerin ise akademik dürüstlükten taviz vermeyen öğrenciler olduğu anlaşılmaktadır. Benzer durumun ödevler için de geçerli olduğu görülmektedir.

7. KAYNAKÇA

Barutçu Yıldırım, Funda - Eret Orhan, Esra. "Yükseköğretimde Akademik Dürüstlüğe İlişkin Öğrenci Görüşleri, Deneyimleri ve Önerileri: Bir Olgu Bilim Araştırması". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 8/1 (2018), 202-210.

Bostan, Sedat vd. "The Effect of COVID-19 Pandemic on the Turkish Society". *Electronic Journal of General Medicine* 17/6 (13 Nisan 2020), 1-8. <https://doi.org/10.29333/ejgm/7944>

Creswell, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. Ankara: Eğiten Kitap, 2016.

Creswell, John W. *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research*. Boston: Pearson, 4th ed., 2012.

Odabaşı, H. Ferhan vd. "Bilgi İletişim Teknolojileri ve İnternet'le Kolaylaşan Akademik Usulsüzlük". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2007), 503-518.

Orta Doğu Teknik Üniversitesi. *Orta Doğu Teknik Üniversitesi Öğrenciler İçin Akademik Dürüstlük Kılavuzu*. Erişim 05 Temmuz 2021. [https://oidb.metu.edu.tr/sites/oidb.metu.edu.tr/files/ODTUAkademikDuru](https://oidb.metu.edu.tr/sites/oidb.metu.edu.tr/files/ODTUAkademikDuru%20stluk-Kilavuzu-7.3.2016.son_.pdf) stluk-Kilavuzu-7.3.2016.son_.pdf

TED Üniversitesi. *TED Üniversitesi Akademik Dürüstlük Belgesi*. Erişim 05 Temmuz 2021. [https://student.tedu.edu.tr/sites/default/files/content_files/docs/Yonergel](https://student.tedu.edu.tr/sites/default/files/content_files/docs/Yonergeler/ogrenciler_icin_akademik_durustluk_belgesi.pdf) er/ogrenciler_icin_akademik_durustluk_belgesi.pdf

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım., 2016.

**ENDÜLÜS “RECONQUISTA” HAREKETLERİ KARŞISINDA
ŞAİRLERİN TUTUMU: İSTİĞÂSE ŞİİRLERİ**

Arş. Gör. Dr. Mahmut ÜSTÜN
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
mhmtstn@hotmail.com

**THE ATTITUDE OF THE POETS AGAINST ANDULUSIAN
“RECONQUISTA” MOVEMENT: POEMS OF ISTHGHÂSAH**

ABSTRACT

Muslims completing the conquest of North Africa in 710, headed to the Iberian peninsula upon its location, natural beauties and many different riches, as well as cries for help from the peninsula, in addition to the duty of guidance and preaching. As a result of the conquest activities that started in 711 and lasted for three years, the rest of the Iberian peninsula, excluding only the northern line, fell under the rule of Muslims. The name of the Iberian peninsula, which was previously known with different names, was changed to el-Endelus during the Governors Period, which started after the Conquest and continued until 756. Christians staying in the north during this period laid the foundations of the "reconquista" (taking Andalusia back from the Muslims) movement.

The Umayyad dynasty, who escaped from the Abbasid revolution in the East, came to Andalusia and laid the foundations of a new state here. This period, which is called the Andalusian Umayyads Emirate period, was ended with III. Abdurrahman's declaration of in 929. When the Andalusian Umayyad state collapsed, Mulûku't-Tawâif (1031-1090) period began, in which each city declared itself a state. In this period, the struggle for superiority among Muslims and the wars they fought caused the weakening of the Muslims and the strengthening of the Christians and an opportunity arose for the reconquista movement. In 1057-1062 and 1085, important cities such as Batalyevs Tuleytula, Isbîliye and Cordoba were occupied, extorted and captured by Christians. Andalusian Muslims, desperates in the face of this situation, has requested from other Islamic states. These requests for help were answered and in Andalusia (1090-1147), established in Maghrib, started. Almoravids, who achieved brilliant victories against Christians in the early periods, were defeated as a result of the developments in Maghrib and Andalusia and many Andalusian cities were lost. Almohads, also a North African state,

responded to the cries of the Andalusians for help in this period and ruled in Andalusia between 1147-1229. Even though Almoravids had success against Christians in the early periods like Almohads, they could not recover after the defeat of Iqab (1212). As a result of this situation, the reconquista movement gained momentum and in 1230 the kingdoms of Castile, Leon and Aragon united and captured all the rest except the southern coast of Andalusia. Although the Bani al-Ahmer state, which was established in 1238, could not ensure the survival of the Muslims in the peninsula, it enabled them to stay there until 1492.

The reconquista movement, the foundations of which were laid during the Governors Period, the first of which was realized in the period of Mulûku't-Tawâif, that gained momentum during the period of Almohads and which was not interrupted during the Bani al-Ahmer period, ended with the separation of the Muslims from the Iberian peninsula. Poets did not remain indifferent to this movement, and invented a new type of poetry, which means "asking for / asking for help or support", which is discussed under the heading of Isthighâsah, istincâd, istisrâh or istinfâr in different sources. In such poems, the persecution of Christians against Muslims and their sacred values in Andalusia is discussed. Therefore, such poems are official documents in terms of Andalusian history. Such poems, which were inspired by neighboring states to ask for help in the early periods and were mostly dominated by patronizing feelings, in the later periods, in addition to the feeling of loneliness or despair, were more of a style of submission and they were sent down to ask help from, holy men, Prophet and Allah. However, such poems did not go beyond their purpose regardless of who they were written. As a result of these poems, some states helped Andalusia, some were delayed in terms of aid, and some were indifferent to this situation.

Keywords: Andalusia, Reconquista, Poem, Isthighâsah

Giriş

711 yılında başlayan İber yarımadası fetih faaliyetleri, üç yıl devam etmiş ve yarımada'nın neredeyse tamamı Müslümanların eline geçmiştir. Bölgede fetihle birlikte en geniş sınırlarına ulaşan Müslümanlar, sonraki dönemlerde yavaş yavaş toprak kaybetmiş ve 1492 yılında son merkez Gırnâta'yı da Hristiyanlara teslim ederek yarımada'dan ayrılmışlardır. Fetihden yıkılışa kadar geçen sürede Endülü's'te Araplar başta olmak üzere Berberîler ve Müvelledun'dan olan farklı etnik unsurlar söz sahibi olmuşlardır. Aynı dine mensup olsalar da Müslümanların kendi aralarında meydana gelen üstünlük mücadelesi ve yönetimde söz sahibi olma istekleri, Hristiyanların güçlenmesine ve reconquista hareketlerini gerçekleştirmesine olanak sağlamıştır. Ham maddesini daha çok içerisinde bulunduğu toplumdan alan

şairler de Hristiyanların yarımada yapmış oldukları baskıyı ve oradaki Müslümanların halini diğer İslâm devletlerine bildirmek için şiir nazmetmişlerdir. Böylece Endülüs Arap edebiyatında yeni bir tür doğmuştur. Yardım istemek veya cihada teşvik etmek için nazmedilen bu şiirler istiğâse, istincâd, istisrâh veya istinfâr gibi farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Bu tür şiirlerin içeriğini ise Endülüs halkına yapılanlar, İslâm dinin kutsallarına yapılan saldırılar, yardım istenilen kişiye övgü ve yardım isteme gibi konular oluşturmuştur.

İstiğâse Şiirleri Gölgesinde Fetih'ten Yıkılış'a Endülüs Tarihine Genel Bir Bakış

Bugünkü İspanya ve Portekiz devletlerin yer aldığı İber yarımadası önceki dönemlerde birçok farklı millete ve dine ev sahipliği yapmıştır. Emevîler döneminde 710 yılında Kuzey Afrika'nın fethi tamamlayan Müslümanlar, sahip olduğu stratejik konum, yer altı kaynakları, iklim faktörü, iç karışıklıklar, Kral Witiza'nın oğullarından gelen davet mektuplarına ek olarak irşad ve tebliğ faaliyetleri gibi çeşitli nedenlerden dolayı 711 yılında İber yarımadasına yönelmişlerdir. Emevi halifesi el-Velîd b. 'Abdilmelik döneminde, Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr'ın (ö. 98/717) emriyle Târik b. Ziyâd (ö. 102/720) komutasında, çoğunluğu Berberîler'den oluşan yedi bin kişilik orduya daha sonra beş bin kişilik bir ordunun eklenmesiyle birlikte 714 yılında İber yarımadasının fethi gerçekleştirilmiş ve böylece İber yarımadasında Valiler Dönemi başlamıştır.¹

Fetih faaliyetlerinden sonra Musa b. Nusayr'ın oğlu Abdulaziz ile başlayan Valiler Dönemi 756 yılına kadar devam etmiştir. Kırk yılı aşkın bir süreyi kaplayan bu dönemde, bazıları Dimaşk'ta Emevi halifesi tarafından atanan bazıları ise Endülüs'lü askerler tarafından seçilen yirminin üzerinde vali görev yapmıştır.² Bu dönemin en önemli faaliyetlerinden birisi İslâmî fetihden önce, İber yarımadası için kullanılan İspanya kelimesinin de menşei olan "Hispania" veya "Spania" kelimesi, Müslümanlar tarafından "el-Endelüs" (Endülüs) şeklinde değiştirilmiş olmasıdır. Bu değişim, 98/716 yılında basıldığı bilinen bir dinarın bir yüzünde Latince "Hispania'da basıldı", diğer yüzünde ise "el-Endelüs'te basıldı" ibaresiyle ilk kez resmi olarak kayıtlara geçmiştir.³

Kökene tam olarak tespit edilememiş olan *Endülüs* kelimesi hakkında çeşitli rivayetler mevcuttur. Bu rivayetler, daha önce İber yarımadasında yaşayan farklı milletlere ve bu milletlerin İber yarımadasını tanımlarken kullanmış oldukları kelimelere nispetle, "Vandalucia veya Vandalus, Atlantis, Landahlouts, Endeliş ve Endelus b. Tûbâl (Tûfân) b. Yâfes b. Nuh'dan dolayı

¹ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 50-53.

² el-Makkarî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Fâsî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratib, thk. İhsân 'Abbâs, (Beyrût: Dâru Sâdir, 1968), 1/298-299.*

³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 63.

Endelus" şeklindedir.⁴ Mevcut rivayetlere bakıldığında herhangi birisinin kesin olarak doğru olduğunu ifade etmek doğru olmayacaktır. Hepsinin ortak noktası, Endülüs kelimesinin orada yaşayan milletler veya komşu milletler tarafından orada yaşayanlara nispetle farklı dillerde birbirini çağrıştıran kelimelerle ifade edilmiş olmasıdır. Fakat bu gün "Endülüs nedir?" veya "Endülüs neyi ifade eder?" şeklindeki bir soruya verilecek en güzel cevap, "Müslümanların İspanyası" veya İber yarımadasında Müslümanların sahip olduğu toprak bütünlüğüdür. Bu bilgilerden hareketle Endülüs kelimesinin Müslümanların İber yarımadasındaki hâkimiyeti ile doğru orantılı bir şekilde zamanla genişleyip daraldığı söylenebilir.

İspanyolca'ya "Andalucia" şeklinde geçen "Endülüs" kelimesi, bugün geçerliliğini korumakta Almeria (Almería), Gırnata (Grenada), Malaka (Málaga), Ceyyân (Jaén), Kurtuba (Córdoba), İşbiliyye (Sevilla), Kadis (Cádiz), Evnebe (Evneba), Mürsiye (Murcie), Tuleytula (Toledo) ve Elvira (İlbîre) gibi şehirlerin bulunduğu bölge için kullanılmaktadır.⁵

Valiler döneminin ilk yarısında fetih faaliyetleri ön plana çıkarken ikinci yarısında ya da başka bir ifade ile 732 yılında Abdurrahman el-Gâfikî kumatasındaki İslam ordusuyla Şarl Martel (Charles Martel) emrindeki Frank kuvvetleri arasında Fransa'da Poitiers (Puvatya) yakınlarında meydana gelen, Müslümanların yenilgisi ile sonuçlanan ve içerisinde tâbî'inden de olmak üzere birçok şehidin verildiği Puvatya savaşından⁶ sonra kabilecilik duygusu gölgesinde Müslümanlar kendi aralarında çekişmeye başlamışlardır.⁷ Bu durumu fırsat bilen Hristiyanlar ise daha sonraları Endülüs'te Müslüman hâkimiyetine son verecek olan "Reconquista"⁸ hareketinin ilkinin gerçekleştirmişlerdir.⁹

Endülüs'te iç ve dış problemler baş gösterirken doğuda Emevî yönetimine karşı bir ihtilâl başlatılmış, bunun sonucunda Emevîler doğuda hâkimiyetini kaybetmiş ve sahne Abbâsîlere kalmıştır.¹⁰ Yönetimi ele geçiren Abbâsiler, Emevî hânedanlığına mensup olan kişileri sıkı bir takibe alıp öldürmeye başlamışlardır. Bu takipten kaçmayı başaranlardan birisi de hanedan üyelerinden bir grupla birlikte Filistin ve Mısır üzerinden Kuzey Afrika'ya geçen fakat orada yönetimin kendi aleyhlerine olduğunu farkedip

⁴ Ahmed Heykel, *el-Edebu'l-Endelusî mine'l-Fethi ilâ Sukûti'l-Hilâfe (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1985), 13-14.*

⁵ Heykel, *el-Edebu'l-Endelusî mine'l-Fethi ilâ Sukûti'l-Hilâfe, 14-15.*

⁶ Geniş bilgi için bkz. İsmail Ceran, "Puvatya Savaşı", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 /8 (2016), 17-47.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Mu'nis, *Mevsû'atü Târîhi'l-Endelus Târih, Fikr, Hadâre, Turâs (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1996), 2/195-205; Özdemir, Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih, 75-80.*

⁸ *İspanyolca da -yeniden fetih- anlamına gelmektedir. Hristiyanlar tarafından İber yarımadasında (Endülüs) bulunan Müslümanların bölgeden çıkarılmasına yönelik yapılan saldırı ve savaşlar için kullanılır. İslam kaynaklarında Hurûbu'l-İstirdâd (حروب الاسترداد) şeklinde geçmektedir.*

⁹ W. Montgomery Watt-Pierrâ Cachia, *Endülüs Tarihi, Çev. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel-Qiyas Şükürova (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 27-28.*

¹⁰ Abbâsî ihtilali hakkında geniş bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).*

İber'deki Yemenlilerin desteğini alarak Münekkeb üzerinden Endülüs'e geçen I. Abdurrahman ed-Dâhil'dir.¹¹ Sonrasında Kurtuba'ya geçen I. Abdurrahman 756 yılında irâd ettiği Cuma hutbesinden sonra biatleri kabul etmiş ve böylece 1031 yılına kadar İber yarımadasına hükmedecek olan Endülüs Emevîleri Devletin'in Emirlik Dönemi başlamıştır.¹²

Emirlik döneminin en önemli simalarından birisi ise II. Abdurrahman el-Evsat'tır. II. Abdurrahman dönemi, otuz yıllık siyasî istikrar devri diye kayıtlara geçen, "Eyyâmu'l-'Arûs" diye anılan ve Endülüs'ün sosyal, kültürel ve iktisadî yönden temellerinin atıldığı bir dönemdir.¹³ II. Abdurrahman'dan sonra başlayan altmış yıllık bir süreyi kapsayan "el-Fitnetu'l-Kübra" dönemi¹⁴ III. Abdurrahman en-Nâsır'ın "tek ümmet" projesiyle 929 yılında *Nasır lidinillah* ünvanını alarak kendisini halife ilan etmesine kadar sürmüştür.¹⁵ III. Abdurrahman devrinden sonra artan başlayan kabile çekişmeleri, Hristiyan baskı ve saldırıları ve Endülüs'te bulunan bazı ailelerin yönetimdeki ağırlıkları gibi etkenler Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasına sebep olmuştur.¹⁶

Endülüs Emevî Devleti yıkıldıktan sonra bu devletin küllerinden sayıları kesin olmamakla beraber yirmiye yakın irili ufaklı birçok devlet doğmuştur. Yaklaşık altmış yıl süren bu dönem Endülüs tarihinde Mülûku't-Tavâif veya Düvelu't-Tavâif diye adlandırılmıştır. Bu süre zarfında Endülüs'te kurulan devletlerden önemli olanlarının bazıları; Arap asıllı hanedanlar tarafından İşbiliye'de kurulan Abbâdîler (1023-1091) ve Lârida'da kurulan Hûdîler (1040-1142), doğulu Mevâlîler tarafından Kurtuba ve Ceyyân'da kurulan Cehverîler (1031-1069), Berberîler tarafından Tuleytula'da kurulan Zünnûnîler (1016-1085), Batalyevs'te kurulan Eftasîler (1022-1094) ve Gırnâta'da kurulan Zîrîler' (1010-1090) dir.¹⁷

Mülûku't-Tavâif döneminde şehir devletlerin kendi aralarında başlatmış oldukları savaş ve mücadele, Müslümanların zayıflamasına ve Hristiyanların güçlenmesine sebep olmuştur. Bu dönemde İslâm devletlerinden bazıları kendilerini Hristiyan krallıklarına emanet ederken bazıları haraca bağlanmıştır.¹⁸ İçerisinde bulunulan bu durumu en iyi özetleyen şairlerden

¹¹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn 'İzârî el-Merrâkuşî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri Mulûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. G.S. Colan, (Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1980), 2/ 40-41; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 87.

¹² Râğib es-Sercânî, *Kıssatu'l-Endelus mine'l-Feth ila's-Sukût*, (Kâhire: Müessesetu İkra', 2011), 1/150-164.

¹³ el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, 1/347; es-Sercânî, *Kıssatu'l-Endelus mine'l-Feth ila's-Sukût*, 1/173-182.

¹⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 102-116.

¹⁵ Hüseyin Mu'nis, *Me'âlimu Târihi el-Mağrib ve'l-Endelus* (Kâhire: Dâru'r-Reşâd, 1997), 353-379.

¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Mu'nis, *Me'âlimu Târihi el-Mağrib ve'l-Endelus*, 399-415; es-Sercânî, *Kıssatu'l-Endelus mine'l-Feth ila's-Sukût*, 1/290-303; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 150-162.

¹⁷ el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, 1/438-442; Muhammed el-Menûnî vd, *et-Târihu'l-Endelusi min Hilâli'n-Nusûs*, (Beyrût: Dâru'r-Reşâd, 1991), 94-96; Şakir Mustafa, *el-Endelus fî't-Târihi*, (Dimaşk: Suriye Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 75-77.

¹⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 170.

birisi daha çok siyasî şiirleriyle öne çıkan es-Sümeysir'dir (ö. 480/1087). es-Sümeysir'in hiciv niteliğinde olan şiiri şöyledir:¹⁹ (Kâmil)

- 1- نَادِ الْمُلُوكَ وَقُلْ لَهُمْ مَاذَا الَّذِي أَحَدْتُمْ
2- أَسَلَمْتُمْ الْإِسْلَامَ فِي أَيْدِي الْعِدَا وَقَعَدْتُمْ
3- وَجَبَ الْقِيَامُ عَلَيْكُمْ إِذْ بِالنَّصَارَى قُمْتُمْ
4- لَا تُنْكِرُوا شَقَّ الْعَصَا فَعَصَا النَّبِيِّ شَقَّ قُمْتُمْ

- 1- Seslen krallara ve onlara deki: Yaptığınız şey nedir?
2- İslâm'ı düşmanın eline teslim ettiniz ve oturdunuz.
3- Hristiyanlarla yola koyuldunuz, kıyam size farz olmuştur.
4- Asanın (denizi) bölmesini inkâr etmeyiniz yoksa Nebî'nin asası sizi böler.

İçerisinde bulunulan bu durum, Hristiyanların ikinci reconquista hareketini gerçekleştirmelerine ve Endülüs'ün en önemli merkezlerinden biri olan ve kaybedildiğinde Müslümanlara adadan ayrılma vaktinin geldiği duygusunu hissettiren Tuleytula'yı (Toledo) ele geçirmelerine sebep olmuştur. Fakat bu esnada bütün dönemlerde Arap kültüründe önemli bir yere sahip olan şairler devreye girmiş ve sultanların mensur ifadelerini veya toplumda yaşananları secili ve manzum bir hale getirerek istiğâse veya istincâd isminde yeni bir şiir türü icâd etmişlerdir. Bu tür şiirler ile komşu İslâm devletlerinden yardım istenmiştir. İlki Murâbitlar'a gönderilen bu şiir türü sayesinde Murâbitlar Endülüs'e gelmiş ve Müslümanların İber yarımadasından ayrılma düşüncesine bir süreliğine son vermiştir.²⁰

Berberîler tarafından 1056 yılında Kuzey Afrika'da kurulan Murâbitlar devleti, yardım çığlıklarına cevap vermiş, Endülüs'e gelmiş ve 1086 yılında Zellâka savaşında Hristiyanları ağır bir yenilgiye uğratmıştır. Fakat bu savaştan sonra ne Hristiyanlar saldırılarına ne de Müslümanlar kendi aralarındaki mücadeleye son vermiştir. Bunun üzerine Yusuf b. Tâşfîn (ö. 500/1106) 1090 yılında Tavâif dönemine son vermiş ve Murâbitlar, 1147 yılına kadar Endülüs'te hüküm sürmüştür.²¹ Murâbitlar dönemi boyunca bir eyalet mahiyetinde olan Endülüs'te 1110-1120 yılları arasında Hristiyan baskılarının artması, Endülüs'ün sınır şehri olan Sarakusta'nın

¹⁹ Nâfi' Abdullah, *el-Hicâ' fî 'ş-Şi'ri'l-'Arabî el-Endelusî*, (Birzeyt: Külliyyetu'l-Âdâb Câmî'atu Birzeyt, 1984), 72-73.

²⁰ Muhammed el-'Arûsî el-Matvî, *el-Hurûbu's-Salîbiyye fî'l-Meşrik ve'l-Mağrib* (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982), 211; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 178-181.

²¹ Muhammed Abdullah 'Înân, *Devletu'l-İslâm fî'l-Endelus Duvelu't-Tavâif munzu Kıyâmiyhâ hattâ Fethi'l-Murâbitîn*, (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997), 2/320-325.

Hristiyanların eline geçmesi ve Endülüs'te yaşanan dâhili problemler gibi etkenler, Endülüs'ün yeni bir kurtarıcının beklenmesine sebebiyet vermiştir.²² Bu durum karşısında Kuzey Afrika'da güçlenen Muvahhidler devleti Endülüs'e yardım eli uzatmış ve Endülüs'te ikinci bir eyalet dönemi başlamıştır.

Muvahhidler'in Endülüs'teki hâkimiyeti, 1147-1238 yılları arasında kapsamaktadır. Bu dönemde Hristiyanlara karşı 1195 yılında Ereğ zaferi ile kaybedilen prestij geri kazanılmış olsa da 1212 yılında Müslümanların ağır bir yenilgi aldığı İkbâ savaşı sonrasında Muvahhidlerin çöküşü hızlanmıştır.²³ 1220'li yıllara gelindiğinde Muvahhidlerin Endülüs'ü savunma hususiyetindeki acizyetleri artmış ve Hristiyanlar (Aragon Krallığı, Kastilya Krallığı ve Portekiz Krallığı) birleşip şövalyelerin de desteğini alınca, Müslümanların elinde bulunan şehirleri birer birer istila etmişler ve beş yüz yıl önce kaybettikleri Endülüs'ü neredeyse tamamen ele geçirmişler ve İslâm'ın izlerini silmeye başlamıştır. Bu dönem reconquista hareketinin en güçlü hamlesinin yaşandığı dönem olmuş ve bu süreçten sonra Endülüs'ten Tunus'a ve Endülüs'te Müslümanların elinde kalan güney sahil şeridinde ciddi bir göç yaşanmıştır.²⁴ Endülüs'ün fetihten sonra en büyük yaraları aldığı bu dönemde birçok istigâse şiiiri nazmedilmiştir.

Endülüs'te Müslümanlar aleyhine yaşanan bu olayların gölgesinde mahallî idarelerden olan İbnü'l-Ahmer, ön plana çıkmış ve çeyrek asrı aşkın bir süre ayakta kalacak olan Nasrîler devletinin temellerini atmıştır. 1238 yılından 1492 yılına kadar Endülüs'ün sadece güney sahil şeridinde varlıklarını devam ettiren Nasrîler/Benî Ahmer devleti döneminde tarihe yön verecek savaşlar yaşanmamış olsa da Müslümanlar ardı arkası kesilmeyen saldırılara maruz kalmıştır. İber yarımadasındaki yalnızlık hissini derinden yaşayan Benî Ahmer dönemi şairleri, yıkılışa kadar istigâse şiirleri ile İslâm devletlerinden yardım istemiştir.

Bu dönemin Müslümanlar için en vahim olan olayı ise Kastilya kraliçesi İzabella ve Aragon kralı Ferdinand'ın tahta geçmeleri ile Birleşik Kastilya-Aragon krallığının oluşturmuş ve Müslümanların Endülüs'teki varlıklarını sona erdirecek olan son reconquista dalgasını başlatmış olmalarıdır.²⁵ 1489 yılında Malaga'nın düşmesi, Endülüs Müslümanlarını derinden etkilemiş ve 1490 yılına gelindiğinde ise Hristiyanlar Gırnâta'nın teslim edilmesini istemiştir. 1491 yılındaki Gırnâta kuşatmasından sonra şehrin Hristiyanlara

²² Geniş bilgi için bkz. es-Sercânî, *Kıssatu'l-Endelus mine'l-Feth ila's-Sukût*, 2/479-480; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 198-199. 'Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbî, *el-Cevheru's-Semîn bi Ma'rifeti Devleti'l-Murâbitîn*, (Kâhire: Dâru't-Tevzî' ve'n-Neşri'l-İslâmiyye, 2003), 226-229.

²³ Geniş bilgi için bkz., Ebû'l-Hasen Alî b. Abdillâh (Muhammed) b. Ahmed b. Ömer b. Ebî Zer'el-Fâsî, *Enîsu'l-Mutrib bi Ravzi'l-Kirtâs fî Ahbâri Mülûki'l-Mağrib ve Târihi Medîneti Fâs* (Ribât: Dâru'l-Mansûr, 1972), 234; es-Sercânî, *Kıssatu'l-Endelus mine'l-Feth ila's-Sukût*, 2/606-607.

²⁴ İbn Ebî Zer', *Enîsu'l-Mutrib bi Ravzi'l-Kirtâs fî Ahbâri Mülûki'l-Mağrib ve Târihi Medîneti Fâs*, 236; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 231-232.

²⁵ Ferid el-Bustânî, *Nübzetu'l-'Asr fî Ahbâri Mülûki Benî Nasr* (Bursa 'id: Mektebetu's-Sekâfe ed-Diniyye, 2002), 35-37.

teslim edilmesi hususunda Aralık ayında Santa Fe'de bir antlaşma imzalanmıştır. 1492 yılında ise antlaşma resmiyet kazanmış Gırnâta teslim edilmiştir.²⁶ Böylece 711 yılında Târik b. Ziyâd ile başlayan yaklaşık sekiz yüz yıllık İslâm hâkimiyeti, Endülüs'te son bulmuştur.

Endülüslü Müslümanların önde gelenleri Mağrib'e göçmüş fakat geride birçok Müslüman kalmıştır. Gırnâta teslim edilince Santa Fe'de yapılan antlaşmaya göre Endülüs'te kalan ve kayıtlara Müdeccenler/Moriskolar diye geçen Müslüman halka bazı hakların tanınacağı ifade edilmiş olsa da farklı bölgelerde yaşayan Moriskoların birbiriyle olan irtibatı kesilmiş, İslâmî kaideleri yaşamamaları hususunda baskı yapılmış ve zorla Hristiyanlığı seçmeleri istenmiştir. Sonraki süreçte ise Engizisyon mahkemelerinde yargılanan Moriskolar, başkaldırmış olsalar da başarılı olamamışlar Mağrib'e ve Fransa'ya göç etmek zorunda kalmışlardır.²⁷ Endülüs'te önceki dönemlerde kaleme alınan istiğâse şiirleri, Gırnâta teslim edildikten sonra orada kalan Müslümanların yaşadıklarını anlatmak ve Osmanlı Devletinden yardım istemek için nazmedilen anonim bir istiğâse şiiri ile meşhur olmuştur.

İstincâd/İstiğâse Şiirleri

Çalışmanın önceki bölümlerinde zikredildiği üzere Endülüs Emevîleri yıkılınca küllerinden irili ufaklı birçok devlet doğmuştur. Araplar, Berberîler ve Müvelledler tarafından kurulan bu şehir devletler, kendi aralarında üstünlük mücadelesine girişmiş ve kendi propagandalarını yaptırmak için şairlere bolca ihsanda bulunarak yanlarına çekmiştir. Câhiliye döneminden beri süre gelen şaire verilen önem bu dönemde de kendisini göstermiştir. Şairin dönemin reklam yüzü veya basın-yayın organı olma vazifesini yürüttüğü düşünülürse bu durumun pekte şaşılacak bir şey olmadığı anlaşılabacaktır.

Edebî faaliyetlerin içerisinde bulunan toplumun değerlerini yansıttığı veya toplumun değerlerine göre şekillendiği hususunda şüphe yoktur. Bu durumun en güzel örneğini Endülüs şiirinde görmek mümkündür. Arapların fetih faaliyetleri için Endülüs'e gittikleri dönemlerde nazmetmiş oldukları ilk şiirlerin anavatana Doğu'ya özlem temalı olduğu görülür. Fakat Endülüs yurt edinilince ana hatlarıyla şiirinde çehresi değişmiş ve bu dönemde artık şiirde Endülüs'ün sahip olduğu güzellikler ve Endülüs'te olmanın verdiği huzur gibi konular ele alınmıştır. Endülüslüler, İber yarımadasından ayrılma vakti geldiğini hissettiklerinde veya yaşam alanları daralmaya başlayınca ise hemen hemen bütün şiir türlerinde bir hüznün veya sükûnetin hâkim olduğu görülür.

²⁶ Butrus el-Bustânî, *Me'âriku'l-'Arab fî'l-Endelus (Kâhire: Müessesetu Hindâvî, 2012), 73-86; William H. Prescott, The History of the Reign of Ferdinand and Isabella The Catholic, (Philadelphia: J. B. Lippincott Press, 1872), 2/90-98.*

²⁷ Ali Huseyn eş-Şatşât, *Nihâyetü'l-Vucûdi'l-'Arabî fî'l-Endelus (Kâhire: Dâru Kuba', 2001), 67-68; Mehmet Özdemir, "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 36 (1997)233-254.*

Dönemin şartları ve şiir veya edebiyat toplumun aynasıdır gerçeğinden yola çıkarak, Endülüslü şairlerin Endülüs'te reconquista hareketlerine karşı takındıkları tavrın incelenmeye değer olduğu söylenebilir. Çünkü şairler, birçok farklı temalarda şiir nazmetmiş olsalar da Endülüs'te yapılan zulme kayıtsız kalmamışlar ve basın-yayın organı olma vazifesini bu kez de Endülüslülerin içerisinde bulundukları durumu âleme duyurmak için harekete geçmişlerdir.

Endülüs'te şehir devletlerin kendi aralarında başlatmış oldukları üstünlük mücadelesi, savaşlar ve bazılarının Hristiyan devletlerle yapmış oldukları anlaşmalar, Müslümanların yavaş yavaş zayıflamasına ve Hristiyanların ise İber yarımadasında güçlenmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla Valiler döneminde temelleri atılan reconquista hareketi hız kazanmış ve İslâm beldelerine karşı yapılan saldırılar hız kazanmıştır. Müslüman devletler ise zaten kendi aralarında anlaşamadıkları için dışardan kurtarıcı bir güç beklemiş ve ilk olarak Kuzey Afrika'da kurulmuş olan Murâbitlar devletinden daha çok şiir içerikli bir mektupla yardım istemişlerdir. Böylece yeni bir şiir türü ortaya çıkmıştır.

Bu amaçla nazmedilen şiirler kaynaklarda genelde yardım dileme, yardım isteme veya yardıma çağırma gibi anlamlara gelen istiğâse veya istincâd,²⁸ bazı kaynaklarda ise yardım için çığlık atmak, feryat ederek yardım istemek veya topyekün savaşa davet etmek gibi anlamlara gelen istisrâh veya istinfâr başlığı altında ele alınmıştır.²⁹

Endülüslüler ve İber yarımadasında antlaşma karşılığında kalan Moriskolar, istiğâse veya istincâd temalı şiirleriyle, Mağrib'te Murâbitlar, Muvahhidler, Hafşîler, Vattâsîler ve Merînîler'den Doğu'da ise Mısır, Şam, Hicâz ve Osmalılar'dan yardım istemişlerdir. Bu tür şiirler neticesinde bazı devletler Endülüslülere ve Moriskolara yardıma gelmiş, bazıları yardım hususunda gecikmiş, bazıları ise bu duruma kayıtsız kalmıştır.³⁰

Mülûküt-Tavâif döneminde başlayıp Muvahhidler ve Nasrîler döneminde birçok kez kaleme alınan fakat Moriskolar döneminde nazmedilmiş olan anonim bir örneği ile meşhur olan istiğâse veya istincâd şiirleri, ilk olarak komşu İslâm devletlerinin sultanları için nazmedilmiştir. Fakat sonraki dönemlerde bu tür şiirlerin dünya üzerindeki Müslümanların Endülüs'te olanlara dikkatini çekmek için Müslümanlara nazmedildiği söylenebilir. Benî Ahmer döneminde ise sultanlar ve Müslümanlara ek olarak salihîn,

²⁸ 'Abdulazîz 'Atîk, *el-Edebu'l-'Arabî fî'l-Endelus* (Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabîyye, 1976), 413; et-Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsât Endulusiyye fî'l-Edeb ve't-Târih ve'l-Felsefe* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1987), 265-270; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *Fî'l-Edebi'l-Endelusî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2000), 160; 'Abdulaziz Muhammed 'Îsâ, *el-Edebu'l-'Arabî fî'l-Endelus* (Kâhire: Matba'atu'l-İstikâme, 1936), 151.

²⁹ Şevkî Dayf, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî* (8) 'Asru'd-Düvel ve'l-İmârâti'l-Endelus (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1989), 378.

³⁰ Endülüs'ün yardım çığlıklarına ve bu çığlıklara karşı verilen cevaplar hususunda geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Hasen b. 'Akil Mûsâ, *İsticâbât İslâmiyye li Sarhât Endulusiyye* (Cidde: Dâru'l-Endelusî'l-Hadrâ', 1994), 64-101.

evliyalar, Hz. Peygamber ve Allah'tan da yardım istemek adına birçok istiğâse şiirinin kaleme alındığı malumdur. Bu grupta ele alınan istiğâse veya istincâd şiirlerinde ise daha çok çaresizlik dile getirilmiş ve dualarla düşmanın yurttan çıkartılması istenmiştir.³¹

Endülüslü şairler, istiğâse veya istincâd temalı şiirlerinde hamâsi duygulara oldukça fazla yer vermiş, ümit ve korku arasında gidip gelmiş ve toplumu cesaretlendirmeyi kendilerine şiar edinmişlerdir. Bazen hikmetli cümlelere yönelen şairler çaresizlik karşısında ise çoğu zaman her şeyin Allah'tan geldiğini dile getirerek insanları Allah'a karşı teskin, tevekkül ve duaya yönlendirmişlerdir.³²

Kaynaklarda bu tür şiirlerin ilk örneklerinin İbnü'l 'Assâl diye maruf olan Abdullah b. Ferec el-Yahsubî (ö. 487/1094) ve el-Ahdeb diye maruf olan Ebû'l-Kâsım b. el-Cedd (ö. 515/1121)'e ait olduğu rivayet edilmiştir. Bu türde örnek veren diğer meşhur iki şair ise Ebû Ca'fer el-Vakkaşî (ö. 574/1178) ve İbnü'l-Ebbâr'dır.³³ Endülüs'te hüküm süren son İslâm hanedanı Benî Ahmer/Nasrîler döneminde ise özellikle Ebû'l-Bekâ' er-Rundî (ö. 684/1285), İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374-75) ve Şerîf el-'Ukaylî (ö. ?) gibi şairlerin istincâd ve istiğâse temalı veya içerisinde Endülüs'ün bulunduğu durumu konu edinen birçok şiir nazmettikleri görülür.

Endülüslü şairleri, istiğâse veya istincâd temalı şiirler nazmetmeye sevk eden sebepleri; Endülüs'teki İslâm devletlerinin kendi aralarında başlatmış oldukları mücadele ve savaşlar, bazı İslâm devletlerinin diğer İslâm devletlerine karşı Hristiyan devletlerle yapmış oldukları iş birlikleri, Endülüslülerin Hristiyanlarla yapmış oldukları savaşlar, daha önce Müslümanların ellerinden bulunan birçok köy, kasaba, kale veya şehrin haçlıların eline geçmesi, ele geçirilen şehirlerde özellikle Müslüman kadın ve çocuklara yapılanlar ve İslâm dininin kutsallarına karşı yapılan saldırılar şeklinde sıralamak mümkündür.

Bu şiir türünün ortaya çıkması hususunda yukarıda zikredilen sebepler, farklı şiir temalarında da ele alınmıştır. Bunun en bariz örneği şehir mersiyelerinde görülür. İçerik veya ele alınan konu itibarıyla benzerlik gösteren bu şiirler bazı kaynaklarda istiğâse veya istincâd başlığı altında ele alınmışlardır. Fakat iki tür arasında ciddi bir amaç farklılığı bulunmaktadır. Çünkü mersiye şiirleri ölünün arkasında nazmedilen şiirlerdir. Endülüs'te nazmedilen şehir mersiyelerinde şehirler, mersiye şiirlerinde olduğu gibi insan olarak ele alınmış ve ona ağlanmıştır. Bu tür şiirlerde artık o yıkılan veya harabeye dönen şehrin ölen bir insan gibi artık geri gelmeyeceği bilinmektedir. Yani şehir mersiyelerinin nazmedilmesindeki amaç muhataplardan yardım istemek değildir. Ancak Ebû'l-Bekâ' er-Rundî'nin

³¹ 'Abdulaziz Muhammed 'Îsâ, *el-Edebu'l-'Arabî fî'l-Endelus*, 153-154.

³² *ed-Dâye, Fî'l-Edebi'l-Endelusî*, 170-175.

³³ 'Atîk, *el-Edebu'l-'Arabî fî'l-Endelus*, 414-418; Dayf, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî* (8) 'Asru'd-Düvel ve'l-İmârâti'l-Endelus, 378-385; *ed-Dâye, Fî'l-Edebi'l-Endelusî*, 162-167; 'Abdulaziz Muhammed 'Îsâ, *el-Edebu'l-'Arabî fî'l-Endelus*, 152-153.

meşhur *Endülüs Mersiyesi* bu türler arasında istisna sayılabilir. Çünkü er-Rundî'nin Endülüs'ün içerisinde bulunduğu durumun bilinip oraya yardım edilmesini istediği için bu şiiri nazmettiği herkesçe malumdur.³⁴

İstiğâse veya istincâd şiirlerinin nazmedilmesindeki asıl amaç ise daha önce de belirtildiği gibi muhataptan yardım istemektir. Bu tür şiirler içerik bakımından medih, hâl-i beyan ve yardım talebi olmak üzere üç ana başlık altında ele alınabilir.

İstiğâse/İstincâd Şiirlerinin Bölümleri

1. Hâl-i Beyân Bölümü

İstiğâse şiirlerinin nazmedilme sebeplerinin zikredildiği bu bölüm, bütün istiğâse şiirlerinin ana omurgasını oluşturmuştur. Bu bölümde genellikle kadınlara ve çocuklara yapılan zulüm ve İslâm dinin kutsallarına yapılan saldırılar veya tahribatlar ele alınmıştır. Bu gibi hallerin zikredilmesindeki sebep ise Endülüs'te nelerin yaşandığını dile getirip aynı dine mensup olan kişilerin yüreğine dokunarak dikkatlerini celb etmek olabilir. Örneğin Ebü'l-Bekâ' er-Rundî, meşhur mersiyesinin bir bölümünde Endülüs'teki ahvalı şöyle diyerek gözler önüne sermiştir: (Basît)³⁵

- 1- مَاذَا التَّقَاطُعُ فِي الْإِسْلَامِ بَيْنَكُمْ وَأَنْتُمْ يَا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانُ
- 2- وَلَوْ رَأَيْتُ بُكَاهُمْ عِنْدَ بَيْعِهِمْ لَهَالِكِ الْأُمُرُ وَاسْتَهْوَتْكَ أَحْزَانُ
- 3- يَا رَبِّ أُمِّ وَطْفَلٍ حَيْلَ بَيْنَهُمَا كَمَا نُفَرِّقُ أَرْوَاحَ وَأَبْدَانُ
- 4- وَطِفْلَةٍ مِثْلَ حُسْنِ الشَّمْسِ إِذْ طَلَعَتْ كَأَنَّمَا هِيَ يَأْفُوتُ وَمَرْجَانُ
- 5- يَقُودُهَا الْعِلْجُ لِلْمَكْرُوهِ مَكْرَهَةً وَالْعَيْنُ بَالِكِيَّةَ وَالْقَلْبُ حَيْرَانُ
- 6- لِمِثْلِ هَذَا يَذُوبُ الْقَلْبُ مِنْ كَمَدٍ إِنْ كَانَ فِي الْقَلْبِ إِسْلَامٌ وَإِيمَانُ

- 1- Ey Allah'ın kulları sizler kardeş olduğunuz halde İslâm hususunda aranızdaki bu ayrılık nedir?
- 2- Eğer satıldıkları zamandaki ağlayışlarını görseydin, bu durum seni harap eder, üzüntüler, kederler ise senin aklını başından alırdı.
- 3- Nice anneler ve çocuklar var araları, ruhlar ve bedenlerin ayrıldığı gibi açılmış.
- 4- Güneşin doğduğu zamanki güzelliği gibi nice kız çocukları var, yakut ve mercan gibidirler.

³⁴ M. Faruk Toprak, "Endülüs Şiirinde İstiğâse", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, (1995), 197-206.

³⁵ el-Emir Şekîb Arslân, *el-Hulelu's-Sundusiyye fî'l-Ahbâri ve'l-Âsâri'l-Endelusiyye* (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, h. 1355), 3/546-548; el-Makkarî, *Nefhu't-Tib min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratib*, 4/487-488.

- 5- İnançsızlar onları nefretle kötülöklere süröklüyorlar, göz ağlıyor kalp ise mütereddit.
- 6- Eğer kalpte iman ve İslâm varsa kalp, bu durum gibi (bir durum) için gamdan erir.

Benî Ahmer sultanlarından Muhammed el-Fakîh'in mensur halde söylediği, kâtib Ebû Ömer b. el-Murâbıt tarafından manzum hale getirilen bir istiğâse şiirinde ise içerisinde bulunulan durum anlatılırken dînî değerler ve benzetmeler oldukça fazla kullanılmıştır. Toplumun halini en iyi anlatan şiirlerden biri olan bu istiğâse şiirinin bazı bölümleri şöyledir: (Kâmil)³⁶

- 1- كَمْ جَامِعٍ فِيهَا أَعِيدَ كَنِيْسَةً فَاهْلِكَ عَلَيْهِ أَسَى فَلَا تَتَجَلَدُ
- 2- أَلْقِسْ أَلْقِسْ وَالتَّافُوسُ فَوْقَ مَنَارَةٍ وَالْخَمْرُ وَالْخَنْزِيرُ وَسَطُ الْمَسْجِدِ
- 3- هَلْ مِنْ وَلِيٍّ نَاصِرٍ دِينَ الْهُدَى أَوْ ذِي حِمَى يَحْمِي خَنِيْفَةَ أَحْمَدَ

- 1- Oradaki nice camiler kiliseye çevrildi, onun üzerine sıkıntı gönder ve bunda da sakın sabır gösterme.
- 2- Papaz ve haç minarenin üstündedir, şarap ve hınzır ise mescidin ortasında.
- 3- Herhagi bir koruyucu, yarımçı var mı hidayet dini için ya da Ahmed (s.a.v)'in ümmetini koruyacak olan sığınak sahibi?

Benî Ahmer dönemin önemli simalarından biri olan vezir ve şair İbnü'l-Hatîb bir şiirinde Mağrib'ten yardım istemiş ve kısmen içerisinde bulundukları durumu anlatarak serzenişte bulunmuştur. Şiirinde dînî değerlere yer veren İbnü'l-Hatîb, sizin gibi kardeşlerimiz varken bize dokunamazlar diyerek Mağriblileri cihada teşvik etmiştir. İbnü'l-Hatîb'in bu istincâd şiirinin bazı bölümleri şöyledir: (Tavîl)³⁷

- 1- أَبِخْوَانِنَا لَا تَنْسُوا الْفَضْلَ وَالْعَطْفَا دَ نُورُ اللَّهِ بِالْكَفْرِ أَنْ يُطْفَا
- 2- وَإِذْ بَلَغَ الْمَاءُ الرَّبَى فَتَدَارَكُوا نَسَطَ الدِّينُ الْخَنِيْفَ لَكُمْ كَفَا

³⁶ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, Târîhu İbn Haldûn, thk. 'Âdil b. Sa'd (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, 1971), 7/207-208.

³⁷ İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh zü'l-Vizâreteyn Lisânuddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî, Dîvânu İbni'l-Hatîb es-Selmânî, thk. Muhammed Miftâh, ('Ammân: Dâru's-Sekâfe, 1989) 2/677-679.

- 3- تَحَكَّمَ فِي سُكَّانِ أُنْدَلُسِ الْعَدُوِّ فَلَهَفَا عَلَى الْإِسْلَامِ مَا بَيْنَهُمْ لَهَا
 4- وَقَدْ مُزَجَّتْ أُمُوهَا بِدِمَائِهِ فَإِنْ ظَمِئَتْ لَا رِيَّ إِلَّا الرَّدَى صِرْفَا
 5- وَجَاسَتْ جُيُوشُ الْكُفْرِ بَيْنَ جِلَالِ فَلَا حَافِرَا أَتَيْتُ عَلَيْهَا وَلَا ظَلْفَا
 6- أَنْوَمَا وَإِغْفَاءَ عَلَى سِنَّةِ الْكَرِّ وَمَا نَامَ طَرْفٌ فِي جَمَاهَا وَلَا أَغْفَى
 7- أَحَاطَ بِنَا الْأَعْدَاءُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ فَلَا وَزَرَ عَنْهُمْ وَجَدْنَا وَلَا كَهْفَا
 8- وَهَلْ بَانِعٌ فِينَا مِنَ اللَّهِ نَفْثٌ فَلَا مُشْتَرٍ أَوْلَى مِنَ اللَّهِ أَوْ أَوْفَى
 9- وَكَيْفَ يَعْیِثُ الْكُفْرُ فِينَا وَدُوْدٌ قَبَائِلُ مِنْكُمْ تُعْجِزُ الْحَصْرَ وَالْوَصْفَا

- 1- Ey kardeşlerimiz! (Bizim için) iyiliği ve sempatiyi unutmayınız, çünkü Allah'ın nuru küfürle söndürülmek üzere.
- 2- Çünkü su, tümseklere ulaştı, çare bulun, hak din size avuçlarını açıyor.
- 3- Düşman, Endülüs halkına hükmetti, yazık onların arasındaki İslâm'a yazık.
- 4- Orasının suları onların kanlarıyla karıştırıldı, susuz kalsa temizlik yönünden ölümden başka su yok.
- 5- Küfür orduları bütün toprakları (her yeri) gözetliyor, bir delik ve bir hayvan bile bırakmadan.
- 6- Oranın korunması hususunda bakışların, gözlerin uyumayıp ve şekerlemesi olmadığı halde yoksa bir uyku bir şekerleme uykusu mu var (sizde)?
- 7- Düşmanlar bizi her taraftan kuşattı, onlara karşı ne bir sığınak ne de bir omuz bulduk.
- 8- Bizim için kendisini Allah'a satacak kimse var mı çünkü Allah'tan daha evla satın alan ve sözünde duran yoktur.
- 9- Nasıl olur da küfür (ehli) bizi (topraklarımızı) harap eder arkamızda sizden olan sayı(ları) ve sıfat(ları) aciz bırakan kabileler varken.

2. Medih Bölümü

Arap şiirinin en eski temalarından biri olan ve hemen hemen bütün şiir türlerinde kendisini hissettiren medih olgusu, istiğâse veya istincâd şiirlerinde de kendisine geniş bir yer bulmuştur. Bazen abartıya kaçacak derecede uzun tutulan bazen de şiirin özgünlüğü bozmayacak derecede olan medih bölümündeki ifadeler, muhataba göre şekillenmiştir. Örneğin sultanlara gönderilen istiğâse şiirlerinde sultanlar eşsiz vasıflara

büründürülürken, evliya, Hz. Peygamber veya Allah'a sunulmak üzere nazmedilen şiirlerde tasliye, hamdele veya salvele içerikli cümleler daha çok öne çıkmıştır.

İstiğâse şiir türünde öne çıkan İbnü'l-Ebbâr, Hafsîler Devleti yöneticisi Ebû Zekeriyâ b. Ebî Hafs'ın huzurunda inşad ettiği yardım içerikli şiirinde onu üstün vasıflarla övmüştür. Bu övgülerin bazıları şöyledir:³⁸ (Basît)

- 1- تَوَّمُ بِحَيِّ بْنِ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ أَبِي حَفْصٍ مُقْبِلَةً مِنْ ثَرِيهِ الْقُدْسَا
- 2- مَلَأَ تَقَلَّدَتِ الْأَمْلَاكُ طَاعَتَهُ دِينًا وَدُنْيَا فَعَشَّاهَا الرِّضَى لَيْسَا
- 3- مَاضِي الْعَزِيمَةِ وَالْأَيَّامِ قَدْ نَكَلْتُ طَلُقَ الْمُحَيَّا وَوَجْهُ الدَّهْرِ قَدْ عَبَسَا
- 4- كَانَتْهُ الْبَذْرُ وَالْعَلْيَاءُ هَالَتْهُ تَحْفٌ مِنْ حَوْلِهِ شُهْبُ الْقَنَا حَرَسَا
- 5- قَامَتْ عَلَى الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ دَعْوَتُهُ وَأَنْشَرَتْ مِنْ وُجُودِ الْجُودِ مَا رُمِسَا

- 1- Bunlar (mektuplar), mukaddes toprağından öperek Yahya b. Abdulvahid b. Ebî Hafs'a yöneliyorlar.
- 2- Din ve dünya işlerinde kralların onun itaatine girdiğı bir kraldır, o da onlara elbise olarak rızayı giydirmiştir.
- 3- Günler korkup geri çekilirken onun azmettiğı şey yerine gelir, zamanın yüzü asikken onun yüzü parlaktır.
- 4- O âdete dolunaydır. Yücelik de onun ışıık halkasıdır, çevresinde onu koruyan parlak mızrak başlığı gibidir.
- 5- Onun çağrısı ile adalet ve ihsan ayağı kalktı ve toprağı gömülen cömertlik yeniden dirildi.³⁹

Ebû Zekeriyâ b. Ebî Hafs, anonim bir istiğâse şiirinde ise şöyle övülmüştür:⁴⁰ (Kâmil)

- 1- أَبْقَى أَبُو حَفْصٍ إِمَارَتَهُ لَهُ قَسَمًا إِلَيْهَا حَامِلًا أَعْبَاءَهَا
- 2- فَعَزَا عِدَاهَا وَاسْتَرْقَى رِقَابَهَا وَحَمَى جَمَاهَا وَاسْتَرَدَّ بَهَاءَهَا

³⁸ el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, 4/457.

³⁹ Toprak, "Endülüs Şiirinde İstiğâse", 197-206; Ramazan Meşe, "Endülüs Müslümanlarının II. Bayezid'e Yazdığı İstiğâse (Feryadname) Kasidesi", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 14 (2020), 51-79.

⁴⁰ Toprak, "Endülüs Şiirinde İstiğâse", 197-206.

3- دَانَتْ لَهُ الدُّنْيَا وَشُمُّ مُلُوكِهَا فَاحْتُلَّ مِنْ رُتْبِ الْعُلَى شَمَاءُهَا

- 1- Ebû Hafs, emirliğini kendisi için elinde tuttu ve ağırlığını yüklenerek ona yükseldi.
- 2- Emirliğin düşmanlarıyla savaştı, karşı gelenleri köle kıldı, onu hakkınca korudu ve ona değerini iade etti.
- 3- Dünya ona boyun eğmiş, dünyadaki krallara üstün gelmiş, yücelik mertebelerinden de en yükseğine oturmuştur.

3. Yardım Talebi Bölümü

İstiğâse şiirlerinde övgü bölümünden sonra gelen ve yardımın talep edildiği bölümdür. Şairler bu bölümde bazen medih yoluyla bazen cihada teşvik ederek yardım talebinde bulunmuşlardır. Örneğin İbnü'l-Ebbâr'ın meşhur istiğâse şiirinin yardım isteme bölümü şöyledir:⁴¹ (Basît)

- 1- يَا أَيُّهَا الْمَلِكُ الْمُتَّصِلُ أَنْتَ لَهَا عَلِيَاءُ تُوسِعُ أَغْدَاءَ الْهُدَى تَعْسَا
- 2- وَقَدْ تَوَاتَرَتِ الْأَنْبَاءُ أَنَّكَ مِنْ يُحْيِي بِقَتْلِ مُلُوكِ الصُّفْرِ أَنْدَلَسَا
- 3- طَهَّرَ بِلَادَكَ مِنْهُمْ إِنَّهُمْ نَجَسٌ وَلَا طَهَارَةَ مَا لَمْ تَغْسِلِ النَّجَسَا
- 4- وَأَوْطَى الْقَيْلَقَ الْجَرَارَ أَرْضَهُمْ حَتَّى يُطَاطَى رَأْسًا كُلُّ مَنْ رَأَسَا
- 5- وَاضْرِبْ لَهَا مَوْعِدًا بِالْفَتْحِ تَرْفُئُهُ لَعَلَّ يَوْمَ الْأَعَادِي قَدْ أَتَى وَعَسَى

- 1- Ey İslam düşmanlarının yüceliği ile karamsarlığa düştüğü muzaffer kral!
- 2- Senin Endülüs'ü Rum krallarını öldürerek tekrardan canlandıracağın haberi peş peşe geldi.
- 3- Ülkeni (yani Endülüs'ü) onlardan temizle. Zira onlar pistirler. Pisliği temizlemeyenin temizliği olmaz.
- 4- Büyük orduyla onların topraklarını çiğne ki orada baş olanları başını eğsinler.
- 5- Oranın (Endülüs) fethini gözettiğin bir gün belirle. Ola ki düşman bir an önce çıkıp gelir.⁴²

Benî Ahmerlilerin yardım çılgınlıklarına muhatap olan diğer bir devlet ise Vattâsîler devletidir. Son sultan Ebû Abdullah'ın isteği üzerine Vattâsî sultanına bir istincâd şiiri nazmedilmiştir. Şerîf el-'Ukaylî'nin nazmetmiş olduğu şiirin bir bölümünde Vattâsî sultanı methedilmiş sonrasında ise

⁴¹ el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, 4/458.

⁴² Meşe, "Endülüs Müslümanlarının II. Bayezid'e Yazdığı İstiğâse (Feryadname) Kasidesi", 51-79.

komşuluk hakkı üzerinden yardım istenmiştir. Bu uzun şiirin giriş kısmı şöyledir: (Basît)⁴³

- 1- مَوْلَى الْمُلُوكِ مُلُوكِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ رَعِيًّا لِمَا مِثْلُهُ يُرْعَى مِنَ الذِّمِّ
2- بِكَ اسْتَجَرْنَا وَأَنْتَ نِعَمَ الْجَارِ لِمَنْ جَارَ الزَّمَانُ عَلَيْهِ جَوْرٌ مُنْتَقِمٌ

- 1- Kralların Acem ve Arap krallarının bir koruyucu olarak efendisi çünkü onun gibiler himayeyi, korumayı gözetir.
2- Sana komşu olduk ve sen intikam alan kişinin zulmü gibi zamanın zulmettiği kişi için ne güzel bir komşusun.

İbnü'l-Hatîb, başka bir şiirinde ise I. Yusuf'un duygularını manzum hale getirmiş ve Peygamber Efendimize bir mektup yazarak yardım istemiştir. İbnü'l-Hatîb, bu şiirinde Peygamber efendimizin her yönüyle bir rahmet olduğunu ve yaşadıklarını durumları bildiğini dile getirerek çaresizliklerini ifade ederek O'nsuz bir hiç olduklarını şöyle dile getirmiştir: (Tavîl)⁴⁴

- 1- أَلَا يَا رَسُولَ اللَّهِ نَادَاكَ ضَارِعٌ عَلَى الْبُعْدِ مَحْفُوظُ الْوَدَادِ سَلِيمٌ
2- أَيْجْهَرُ بِالشَّكْوَى وَأَنْتَ سَمِيعٌ أَيْغْلُنُ بِالنَّجْوَى وَأَنْتَ عَلِيمٌ
3- وَقَدْ بَثَّ مِنْكَ اللَّهُ فِي الْخَلْقِ رَحْمَةً فَأَلْقِدْ عَانِيَهُ وَأَثَرِي عَدِيمٌ
4- فَلَوْلَا اعْتِنَاءُ مِنْكَ يَا مَلَجَأَ الْوَرَى لَرِيعَ جَمَاهُ وَاسْتِثْبِيحَ حَرِيمُهُ
5- فَلَا تَقْطَعِ الْخَبْلَ الَّذِي قَدْ وَصَلْتَهُ فَمَجْذُكْ مُؤَفَّرُ النَّوَالِ عِمِيمُهُ
6- وَأَنْتَ لَنَا الْغَيْثُ الَّذِي نَسْتَدْرُهُ وَأَنْتَ لَنَا الظِّلُّ الَّذِي نَسْتَدْبِيهِ
7- فَلَا تَنْسِنِي يَا خَيْرَ مَنْ وَطِئَ النَّزَى فَمِثْلَكَ لَا يَنْسَى لَدَيْهِ خَدِيمُهُ

- 1- Ya Resûlallah! Bilesin ki uzaktan yalvaran sana sesleniyor, sevginin, samimiyetin muhafazası onun sağlamlığıdır.
2- Sen duyanı olduğun halde şikâyet açıkça söylenir mi, sen bileni olduğun halde sırlar ayan edilir mi?

⁴³ el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratib*, 4/529.

⁴⁴ İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü İbnî'l-Hatîb es-Selmânî*. 2/549-550; el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratib*, 6/354-356.

- 3- Allah (c.c.) seninle insanlara rahmet yaydı, böylece sıkıntı çeken kurtarıldı, yoksul olan zenginleşti.
- 4- Ey mahlukâtın sığınağı! Senin ilgin, ihtimamın olmasaydı, onun korunması sıkıntıya düşer, haremi mübah görülürdü.
- 5- Tuttuğun ipi (sakın) kesme, çünkü senin şanın, bağışların bereketli bolluğudur.
- 6- Sen bizim elde etmeye çalıştığımız rahmet yağmurusun, sen bizim devam etmesini istediğimiz gölgesin.
- 7- Ey toprağa ayak basanların en hayırlısı! Ne olur beni unutma, gerçi senin gibiler yanındaki hizmetçilerini unutmaz ya.

Bazı kaynaklarda anonim diye sunulan bazı kaynaklarda ise Ebû Ca'fer b. Hâtime'ye nispet edilen şiirde ise çaresizliğin son noktası dile getirilmiş ve Allah'tan yardım istenmiştir. Bu şiirin bazı bölümleri şöyledir: (Tavîl)⁴⁵

- 1- إِلَهَ الْوَرَى نَدْعُوكَ يَا خَيْرَ مُرْتَجَى لِكَالِحَةٍ هَزَّ الصَّيْبَ سُرُورَهَا
- 2- دَعَوْنَاكَ أَمَلْنَاكَ جُنَّاكَ خَشَعَا بِأَنْفُسِ اسْتَوَلَى عَلَيْهَا فَصُورَهَا
- 3- وَأَرْسِلْ عَلَى هَذَا الْعَدُوِّ رَزِيَّةً يَرْوَحُ وَيَعْبُو بِالْبَوَارِ مُبِيرَهَا

- 1- Ey mahlûkatın İlahı! Sana yalvarıyoruz, Ey sevinci haçlılara dans ettiren vahamete karşı kendisinden bir şeyler umulanların en hayırlısı!
- 2- Sana yalvardık, senden ümitlendik, hatalarına yenik nefislerle boynu bükük bir şekilde sana geldik
- 3- Bu düşmanın üzerine sabah akşam ortalığı yok edecek bir musibet, afet gönder.

Sonuç

Fetih'ten önce içerisinde birçok farklı din ve millete mensup insanları barındıran İber yarımadası, Müslüman Arap ve Berberîlerin de yarımadaaya gelmeleri ile birlikte tam bir mozaik halini almıştır. Doğû Emevîleri döneminde fethedilen İber yarımadasının ismi Müslümanlar tarafından Endelüs olarak değiştirilmiştir. İber yarımadasında 711-1492 yılına kadar hüküm süren Müslümanlar, reconquista hareketleri neticesinde Endülüs'ten ayrılmak zorunda kalmışlardır.

Özellikle Mülûkü't-Tavâif döneminde İslâm devletlerinin birbirleri arasında başlatmış oldukları üstünlük mücadelesi ve savaşlar, Hristiyanların güçlenmesine sebep olmuş ve dönemin devletleri komşu İslâm

⁴⁵ Şiirin tamamı için bkz. Şekîb Arslân, *el-Hulelu's-Sundusiyye fi'l-Ahbâri ve'l-Âsâri'l-Endelusiyye*, 3/ 548-549.

devletlerinden yardım istemişlerdir. Bu yardım isteme durumunda dönemin basın-yayın organı veya propaganda aracı olan şiir kullanılmıştır.

Bu amaçla yazılan şiirler, yardım istemek veya top yekûn savaşa davet etmek gibi anlamlara gelen istiğâse, istincâd, istisrâh veya istinfâr gibi başlıklar altında ele alınmışlardır. Bu tür şiirlerde işlenen konular sırasıyla içerisinde bulunulan durumu anlatma, yardım istenilen kişi için yapılan övgü ve yardım talebi olmak üzere üç ana başlık altında ele alınabilir. Bazı istiğâse şiirlerinde ise yardım talebine cevap vermeyen sultanların veya devletlerin kınandığı görülmüştür. Sultanlar, Müslümanlar, evliya, Hz. Peygamber ve Allah'tan yardım istemek için nazmedilen bu şiirlerin Endülüs edebiyatındaki yeri azımsanmayacak derecede büyüktür. Yardım amacıyla nazmedilen bu tür şiirlere bazı devletlerin cevap verdiği, bazılarının umursamadığı ve bazı devletlerin ise yardım hususunda geç kaldığı söylenebilir. Ayrıca bu tür şiirler her ne kadar İber yarımadasında Müslümanların ikametini uzatsa da kalıcı olmalarını sağlayamamıştır.

Bazıları sultanların mensur sözlerinin manzum hale getirilmesi ile bazıları ise direkt şairlerin duygularının manzum hale dökülmesiyle ortaya çıkan istiğâse şiirlerinin amacından sapmadığı söylenebilir. Endülüs'te Müslümanların yaşadığı içler acısı durumu dile getiren bu tür şiirler, Endülüs'te yaşanan trajedinin, çekilen zorluk ve çilelerin resmi vesikaları, Endülüs'te yapılan zulüm veya baskının bugüne taşınmasını sağlayan önemli birer araç ve o dönemde Müslümanların uyanmasını sağlayan bir hareket niteliğindedirler. Güçlü dînî duygularla dolu olan bu şiirler, dil ve üslup bakımından ise genel Endülüs şiirinin özelliklerini taşımıştır. Yani bu şiirlerde bedî' güzelliklerden oldukça fazla istifade edilmiş, îcaza sıkça başvurulmuş ve tekellüften kaçınılmıştır.

KAYNAKÇA

'Atîk, 'Abdulazîz. *el-Edebu'l-'Arabî fî'l-Endelus*. Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1976.

Abdullah, Nâfi'. *el-Hicâ' fî's-Şi'ri'l-'Arabî el-Endelusî*. Bîrzeyt: Külliyyetu'l-Âdâb Câmi'atu Bîrzeyt, 1. Basım, 1984.

Arslân, el-Emîr Şekîb. *el-Hulelu's-Sundusiyye fî'l-Ahbâri ve'l-Âsâri'l-Endulusiyye*. 3 Cilt, Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, h. 1355.

Bozkurt, Nahide. *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilâli*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

el-Bustânî, Butrus. *Me'âriku'l-'Arab fî'l-Endelus*. Kâhire: Müessesetu Hindâvî, 2012.

el-Bustânî, Ferîd. *Nübzetu'l-'Asr fî Ahbâri Mulûki Benî Nasr*. Bursa'îd: Mektebetu's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1. Basım, 2002.

Ceran, İsmail. "Puvatya Savaşı". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2016), 17-47.

ed-Dâye, Muhammed Rıdvân. *Fî'l-Edebi'l-Endelusî*. Dımaşk Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 2000.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (8) 'Asru'd-Düvel ve'l-İmârâtî'l-Endelus*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1989.

Heykel, Ahmed. *el-Edebu'l-Endelusî mine'l-Fethi ilâ Sukûti'l-Hilâfe*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1985.

İbn 'İzârî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Merrâkuşî. *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri Mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. G.S. Colan, 4 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 2. Basım, 1980.

İbn Ebî Zer', Ebû'l-Hasen Alî b. Abdillâh (Muhammed) b. Ahmed b. Ömer el-Fâsî. *Enîsu'l-Mutrib bi Ravzi'l-Kırtâs fî Ahbâri Mülûki'l-Mağrib ve Târîhi Medîneti Fâs*. Ribât: Dâru'l-Mansûr, 1972.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Târîhu İbn Haldûn*. thk. 'Âdil b. Sa'd, 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh zü'l-Vizâreteyn Lisânuddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *Dîvânu İbni'l-Hatîb es-Selmânî*. thk. Muhammed Miftâh, 2 Cilt. 'Ammân: Dâru's-Sekâfe, 1. Basım, 1989.

'Înân, Muhammed Abdullah. *Devletu'l-İslâm fî'l-Endelus Duvelu't-Tavâif munzu Kıyâmihâ hattâ Fethi'l-Murâbitîn*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 4. Basım, 1997.

Îsâ, 'Abdulaziz Muhammed. *el-Edebu'l-Arabî fî'l-Endelus*. Kâhire: Matba'atu'l-İstikâme, 1936.

Makkarî el-, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Fâsî. *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*. thk. İhsân 'Abbâs, 7 Cilt., Beyrût: Dâru Sâdir, 1968.

el-Matvî, Muhammed el-'Arûsî. *el-Hurûbu's-Salîbiyye fî'l-Meşrik ve'l-Mağrib*. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982.

Mekkî, et-Tâhir Ahmed. *Dirâsât Endelusiyye fî'l-Edeb ve't-Târîh ve'l-Felsefe*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, 1987.

el-Menûnî, Muhammed vd. *et-Târîhu'l-Endelusî min Hilâli'n-Nusûs*. Beyrût: Dâru'r-Reşâd, 1. Basım, 1991.

Meşe, Ramazan. "Endülüs Müslümanlarının II. Bayezid'e Yazdığı İstiğâse (Feryadname) Kasidesi". *Amasya İlahiyat Dergisi*, 14 (2020), 51-79.

Mu'nis, Hüseyin. *Me'âlimu Târîh el-Mağrib ve'l-Endelus*. Kâhire: Dâru'r-Reşâd, 1. Basım, 1997.

Mu'nis, Hüseyin. *Mevsû'atu Târîhi'l-Endelus Târîh, Fikr, Hadâre, Turâs*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 1996.

Mûsâ, Muhammed b. Hasen b. 'Akîl. *İsticâbât İslâmiyye li Sarhât Endelusiyye*, Cidde: Dâru'l-Endelusi'l-Hadrâ', 1. Basım, 1994.

Mustafa, Şakir. *el-Endelus fî't-Târîh*. Dımaşk: Suriye Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Özdemir Mehmet. "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (1997), 233-254.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.

Prescott, William H. *The History of the Reign of Ferdinand and Isabella The Catholic*. 3 Cilt, Philadelphia: J. B. Lippincott Press, 1872.

es-Sallâbî, 'Ali Muhammed Muhammed. *el-Cevheru's-Semîn bi Ma'rifeti Devleti'l-Murâbitîn*. Kâhire: Dâru't-Tevzî' ve'n-Neşri'l-İslâmiyye, 2003.

es-Sercânî, Râğîb. *Kıssatu'l-Endelus mine'l-Feth ila's-Sukût*. 2 Cilt, Kâhire: Müessesetu İkra', 2011.

eş-Şatşât, Ali Huseyn. *Nihâyetu'l-Vucûdi'l-'Arabî fî'l-Endelus*. Kâhire: Dâru Kuba', 2001.

Toprak, M. Faruk. "Endülüs Şiirinde İstiğâse". *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, (1995), 197-206.

Watt- Cachia, W. Montgomery-Pierra. *Endülüs Tarihi*, çev. Cumhur Ersin Adıgüzel-Qiyas Şükürov, İstanbul: Küre Yayınları, 4. Basım, 2015.

**HZ. ÖMER'İN HARAÇ KONUSUNDAKİ İÇTİHADI
BAĞLAMINDA EKONOMİ AHLAK İLİŞKİSİ**

Arş. Gör. Dr. Öznur ÖZDEMİR
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
oznurozdemir@sakarya.edu.tr

**THE RELATIONSHIP BETWEEN ECONOMICS AND MORALITY IN THE
CONTEXT OF CALIPH UMAR'S JURISPRUDENCE ON KHARĀJ**

ABSTRACT

The first Islamic conquests by the Muslims led by Caliphs Abū Bakr and then Umar had maintained many years to capture the Sawād region (lower Iraq today) and finally, the conquest of the region was completed with the Battle of Nihāwand in 21 (642). Caliph Umar's decision on these lands and the people of the region had importance as well as the value of lands conquered by Islamic army. The decision of not dividing the lands as booty among Muslims but leaving them in the hands of the local people and thus supporting the non-Muslim people under the protection of the Islamic state by not enslaving them and taking tribute from their lands is a significant turning point. This decision should be seen as an essential example of Muslims' pursuit of the better, considering the main objectives of religion, although they have rights on these lands. With such a decision highlighting the value given by Islam to the human, Muslim conquerors were asked to sacrifice the booty for the sake of those living in all regions of the Islamic State and their descendants. On the other hand, it was aimed to include the defeated peoples to the Islamic society by demanding tax from them considering their economic situation. This moral attitude sought to place the human-centered understanding with a system that would last for centuries in Islamic society. This new system after the first Islamic conquests has been associated with the concept of maqāsid al-sharīah, which is supposed to form the basis of the Islamic economy. This understanding, which was defined as the protection of the soul, generation, mind, property, and religion, is supposed to be the primary purpose of religion. Thus, it is necessary to act according to this view in all decisions made by Muslims and in all social and economic structures established. In this direction, the first period of Islamic history, by observing the provisions of the names that have adopted the fundamental spirit of Islam as the close friends of the Prophet, will enable us to look at many debates in the modern period from a different

perspective. On the other hand, considering the overarching definition of morality as "protecting the rights of others in their attitudes and behaviors", it will gain high importance for the first Muslims to sacrifice their rights for the benefit of others. Caliph Umar expressed his wish to systematize the land tax of the Islamic society. This structure enables the Sawād conquerors to share their rights with others, and they accepted this offer. This is a moral issue and should have a place to discuss in Islamic moral economy. However, the system that institutionalizes the tax has not been examined in this way until now, since the economy-morality relationship is mostly evaluated through the market economy. Yet, with his book in the second century of Islam, Abū Yusuf drew attention to Umar's jurisprudence. He presented his work Kitāb al-Kharāj to his Abbāsīd Caliph Hārūn al-Rāshīd, saying, "Surely, Allah has bestowed success Umar in this decision" in the related chapter and pointed the importance of justice and morality in the fiscal system to be established and also advised this to the caliph. As a matter of fact, after Caliph Umar's period, disruption and unfair practices in the tax system caused discontent, chaos, and rebellion in the society. In this study, Caliph Umar's jurisprudence on the systematization of the tribute will be examined in the context of the economy-morality relationship. The importance of this relationship will be highlighted with this jurisprudence in Islamic history in the light of the information and comments on this new system revealed by Caliph Umar after the conquest of the Sawād region. The subject will be discussed in the context of the theories of moral economy in the modern period. It will also be associated with the interpretations made on the Islamic moral economy. And finally, the objectives, which are expected to form the basis of Islam and were understood and applied by the first Muslims, will be discussed through the relationship between morals and economics.

Keywords: Caliph Umar, Kharāj, Islamic Moral Economy, Maqāsīd al-Sharīah

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanlar yeni bir sürece girmiş ve onun en yakınında bulunan sahabenin öncülük ettiği İslam toplumu, İslamiyet'le öğrendiklerini her alanda uygulamaya gayret göstermişlerdir. Bu alanlardan biri de iktisadi hayattır. İslam toplumu yeni bölgeler fethetmeye başladığında, ekonominin temel dinamikleri çok hızlı şekilde değişmeye başlamış, buna bağlı olarak da Müslümanlar iktisadi yaşamı düzenleme zorunluluğu duymuşlardır. Bu düzenleme hızlıca fethedilen bölgelerin İslam topraklarına girişi ile eş zamanlı karar alma zorunluluğunu doğurmuştur. Başka bir ifade ile, henüz fethedilen bölgelerin ganimetleri

bile paylaşılmadan durumun enine boyuna düşünülmesi ve hem tüm Müslümanların yararına olan hem de bölgede yaşayan ve henüz Müslüman olmamış halkın rahatını temin edecek hızlı kararlar verilmesi gerekmektedir. Böyle bir karar mekanizmasının baş aktörü, Hz. Ebûbekir'in iki yıllık nispeten kısa hilafetinin ardından halife olan ve dokuz yıl boyunca bu görevi sürdüren Hz. Ömer'dir. Hz. Ömer döneminde alınan kararlar, içtihatlar ve yeni düzenlemeler uzun yıllar takip edilmiş, yüzyıllar sonra ortaya çıkan birçok meselenin çözümünde bile önce Hz. Peygamber dönemine, ardından da Hz. Ömer'in halifelik yıllarına müracaat edilmiştir. Bunun başlıca sebebi, Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber dönemini çok yakından müşahade etmekle birlikte döneminde ortaya çıkan meselelere farklı sayılabilecek ama maslahata uygun çözümler sunmasıdır. Daha açık bir anlatım ile Hz. Ömer, İslamiyet'in sunduğu çerçeveyi iyi kavramış, bu bakış açısı ile inşa edilen ve uzun yıllar sürecek uygulamalara öncülük etmiştir. Onun sunduğu çözüm önerileri dinin asıl amacını iyi anlamış bir zihinden çıkan kararlı adımlar ve sağlam bir irade olarak anlaşılmalıdır. Bu çalışma, Sevâd bölgesinin fethinden sonra Hz. Ömer'in haraç konusundaki içtihadı bağlamında ekonomi-ahlak ilişkisini tartışmak üzere kaleme alınmıştır. Bu doğrultuda öncelikle İslam tarihi kaynaklarındaki bazı rivayetlere yer verilecek ve meselenin konu ile ilgili yönleri öne çıkarılacaktır. Daha sonra güncel literatürde İslam Ahlak Ekonomisi (*Islamic Moral Economy*) olarak yer bulan tartışmalar ışığında ekonomi-ahlak ilişkisi ele alınacaktır ve konu makâsıdü's-şerîa anlayışına bağlanacaktır.

1-) İslam'da Vergi ve Haraç Konusundaki Rivayetler

İslam toplumunda ayetle emredilmiş veya Hz. Peygamber dönemi uygulamaları esas alınarak zaman içinde yerleşmiş olan vergi türleri genel olarak dört çeşittir. Bunlar; Kur'an'da belirtilen sınıflara sarf edilmek üzere zengin sayılan Müslümanların malından alınan zekat, onun bir alt kolu olarak sayılabilecek ve toprak ürünlerinden alınan zekat olarak tanımlanan öşür, İslam devletinin hakimiyeti altında bulunan gayr-i Müslimlerden alınan cizye ile onun toprağa bağlı türü sayılabilecek haraçtır. Cizye, 9 (630) yılında nazil olan *"Ehl-i kitaptan Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın."* mealindeki Tevbe Sûresinin 29. ayetiyle hükme bağlanmıştır ve bu tarihten sonra İslam'ın ulaştığı toprakların halklarından cizye vergisi alınmaya başlanmıştır. Cizye toprağa bağlı olmayan bir vergi türüdür ve bu sebeple baş vergisi olarak da adlandırılmaktadır. Haraç ise Hz. Peygamber döneminde Hayber ve Vadi'l-Kura gibi birkaç örneği olmakla birlikte, daha

çok Hz. Ömer döneminde Sevâd bölgesinin fetihlerinden sonra sistemleştirilen bir vergi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Ömer, savaşla ele geçirildiği halde Sevâd arazilerini savaşanlar arasında ganimet olarak dağıtmamış, işlemeleri üzere sahiplerinin elinde bırakmış bunun karşılığında da onlardan haraç vergisi talep etmiştir. Bu uygulama önceki örneklerden farklı yönler taşıdığı için içtihad olarak nitelendirilmiştir.

Ebû Yûsuf *Kitabü'l-Haraç'ta* "Fey ve Haraç Hakkında" başlıklı bölümde Hz. Ömer'in meşhur içtihadına yer vermiş ve bu uygulamayı birçok açıdan yorumlamıştır. Ebû Yusuf'un bu içtihada özel bir önem verdiği görülmektedir. Kitabının bu isimle anılmasında da Haraç uygulamasına atfedilen önem etkili olmuş olabilir. Çünkü kitap birçok malî hükmü açıklamasına rağmen bunlardan sadece biri olan Haraç ismiyle anılmıştır. Haraç hakkında kitapta zikredilen, Hz. Ömer'in kararındaki arka planı da sunan en kapsamlı rivayetlerden biri şöyledir:

Muhammed b. İshak, Zührî'den rivayetle bana dedi ki: Hz. Ömer, fethedilen Irak arazisi hakkında halkla istişarede bulundu. Ekseriyeti taksim edilmesi görüşünü savundu. Bu hususta en fazla ileri giden Bilâl b. Rebâh idi. Hz. Ömer'in görüşü ise, araziye olduğu gibi bırakmak, taksim etmemek idi. Bunun üzerine, "Ey Allah'ım! Bilâl ve arkadaşlarına karşı seni kefil ediyorum." dedi. Bu münakaşalar üç gün kadar devam etti. Sonra Hz. Ömer, "Ben bir hüccet buldum." dedi ve şu ayeti okudu:

*'Onların mallarından Allah'ın resulüne verdiği feye gelince, siz o hususta deveye binip bir gayret sarf etmediniz. Lakin Allah, peygamberlerini dilediği kimselere musallat eder. Allah her şeye kadirdir.'*¹

Ebû Yûsuf, bu ayette bahsedilen Nadiroğulları'nın durumuyla ilgili hususları izah ettiğini ve bu hükmün umumi olup bütün beldelere şamil olduğunu da eklemiştir. Bunun ardından Hz. Ömer'in sözlerini şu şekilde tamamlayarak araziler hakkındaki görüşünü ifade ettiği rivayet edilmiştir:

Hz. Ömer sonra şu ayeti okudu: *'Allah'ın, (fethedilen diğer) memleketler ahâlisinden alıp peygamberine verdiği feyi, Allah'a, peygamberine, hısımlarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalanlara aittir. Ta ki bu mallar içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın. Peygamber size ne veriyse onu alın. Ne yasak ettiyse ondan sakının. Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın azabı şiddetlidir.'*

¹ Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-Haraç*, çev. Ali Özek (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 51; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Muhammed Abdülhafîz el-Menâsir (Amman: Dârü Küñzü'l- Ma'rîfeti'l-İlmîyye, 2009), 149-151.

Sonra şu ayeti okudu: *‘O feyler, bilhassa, Allah’ın rızasını gözetip ihsanını uman, Allah’a ve resulüne canlarıyla, mallarıyla yardım ederlerken yurtlarından çıkarılıp, mallarından mahrum edilen fakir Muhacirlere aittir. Zira onlar siddıkların ta kendileridirler.’* Hz. Ömer, “Allah buna da razı olmadı, onlara başkalarını da kattı.” diyerek şu ayeti de okudu:

‘Onlardan evvel Medine’yi yurt ve iman evi edinmiş olan kimseler, kendi yanlarına hicret edenleri severler. Onlara verilen şeylerden dolayı kalblerinde bir ihtiyaç hissi bulmazlar. Kendilerinde bir ihtiyaç olsa bile, önce onlara verilmesini tercih ederler. Nefsin mala karşı olan hırsından ve cimriliğinden korunanlar şüphesiz kurtuluşa eren kimselerdir.’

“Bu fey, okuduğum ayetlerde geçenlerin hepsi için umumi ve müşterek bir haktır. Hâl böyle olunca nasıl olur da taksim ederiz ve onlardan sonra gelecek kimseleri nasipsiz bırakırız.” Bu konuşmadan sonra Hz. Ömer araziye olduğu gibi bıraktı ve haracını topladı.²

Hz. Ömer’in savaşıla fethedilen toprakları savaşan Müslümanlar arasında ganimet olarak taksim etmeyip, yerli halkın elinde bırakması hususunu pek çok açıdan değerlendirmemize imkân verecek rivayetler bulunmaktadır. Örneğin, Ebû Yûsuf’un Hz. Ömer’in ashâbı ile olan istişarelerini yansıtan rivayetlerine karşın Taberî anlatımında Sevâd halkının durumunu ve Hz. Ömer’in kararında referans aldığı değerleri içeren rivayetler sunmuştur:

Raviler dedi: Enes b. el-Huleys ile Ömer’e bir mektup gönderdiler. Mektupta şunlar yazılıydı: Sevâd ehlinden bazı gruplar Müslümanlarla ahitleri olduğunu iddia ettiler. Ancak, önemli gazalara ve savaşlara katılan Ehlüleyyâmın ahitlerine Bânikyâ, Besme ve Ülleys el-Âhire ahalisi dışında uyan kimse bilmiyoruz. Sevâd ehli Farısların kendilerine zor kullandıklarını ve onları sürdüklerini iddia etmişlerdir. Bu sebeple de bize muhalefet etmemişler ve göç etmemişlerdir. Ömer, Enes b. el-Huleys’in mektubunun cevabını yazdı. Mektup Şöyledir: Allah bazı hâllerde her şeyde bir ruhsat vermiştir: İki şey hariç. Bunlar sirette adalet ve zikirdir. Zikir, hiçbir hususta ruhsat konusu değildir. Allah’ın rızası bunun çok yapılmasındadır. Adalet gelince bunda da hiçbir hâlde ruhsat yoktur. Yakın olsun uzak olsun, sıkıntı olsun bolluk olsun adalet ruhsatla alakalı değildir. Adalet -yumuşak bir davranış görülse de- zulmü önlemekte, haksızlığı söndürmekte ve bâtılın kökünü kazımakta zulümden daha güçlüdür. Adalette kasvet hissedilse dahi o küfre karşı daha sonuç alıcıdır. Sevâd ehlinden kim ahdine bağlı kalmış ve size karşı düşmanlarınıza yardımcı olmadıysa onun zimmeti vardır. Kim de baskıya maruz kaldığını iddia ederse ancak onlara muhalefet etmemiş veya

² Ebû Yûsuf, *Kitabü’l Haraç*, çev. Ali Özek (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 51.

başka yere gitmediyse onların iddiasını kabul etmeyebilirsiniz. Onların iddiasını kabul etmezseniz onların ahdini reddedin ve onları güven içinde bulunacakları bir yere ulaştırın.³

Hz. Ömer'in yeni uygulaması oldukça önemli bir dönüm noktası sayılmaktaydı. Çünkü fethedilen bölgelerde Müslüman olan ve olmayan halkın yanında bir de savaşla ele geçirilen ve savaşmadan ele geçirilen toprak ayrımı karşılarında çıkıyordu. Bu durumda henüz Müslüman olmayan halk için adaletli bir uygulamanın aynı zamanda İslam devletindeki tüm Müslümanların menfaatine olması gerekiyordu. Zaten Müslüman olanlara diğer Müslümanlar gibi muamele yapılıyor ve cizye vergisi kaldırılıyordu. Belâzürî, fetihlerden sonra bazı dihanların da Müslüman olduğunu, Ömer b. el-Hattab'ın onlara dokunmadığını; topraklarını ellerinden almadığını ve onların cizye vergisini kaldırdığını rivayet etmiştir.⁴ Buna karşın bir adam, Halife'ye gelerek "Ben Müslüman oldum; toprağımdan haraç vergisini kaldır!" demiş, Hz. Ömer ise "Senin toprağın savaş yoluyla alınmıştır" cevabını vermiştir.⁵ Yine Belâzürî tarafından nakledilen başka rivayetler şöyledir:

Ömer b. el-Hattab, es-Sevâd'ı fethettiğinde Sa'd b. Ebî Vakkas'a şu mektubu yazdı:

"Mektubun bana ulaştı; halkın Allah'ın kendilerine fey olarak ihsan ettiği şeyleri taksim etmeni senden istediklerini zikrediyorsun. Bu mektubum sana gelince, askerlerin at ve deve koşturup savaşmak suretiyle ele geçirdikleri şeyleri, beşte birini ayırdıktan sonra taksim et; toprakları ve ırmakları bunları işleyenlere bırak: böylece bunların gelirleri, Müslümanların atıyyeleri olsun. Eğer sen bu toprakları, savaşa katılanlara taksim edersen, onların dışındakilere bir şey kalmaz."⁶

Ben, es-Sevâd toprağının durumunu Mücâhid'e sordum. O şu cevabı verdi: "Bu topraklar satılmaz ve satın alınmaz. Çünkü biz, bu topraklar savaş yoluyla fethedilmiş ve (buna rağmen) savaşa katılanlar arasında taksim edilmemiştir, bunlar bütün Müslümanlarındır, deriz."⁷

Ömer b. el-Hattab, es-Sevâd topraklarını, erkeklerin sulbünde kadınların rahminde olanlar, yani gelecek nesiller için bıraktı; buranın halkını da zimmî yaptı; onlardan cizye, topraklarından da haraç alındı. Onlar zimmî olup köle değildirler. Süleyman şunları söyledi: el-Velîd b. Abdilmelik, es-Sevâd

³ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 3/604-605.

⁴ Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 302.

⁵ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 305-306.

⁶ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 302.

⁷ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 302-303.

halkını ganimet gibi kabul etmek istedi; bunun üzerine ben, Ömer'in onlar hakkındaki kararını ona hatırlattım. Allah onlara dokunmaktan el-Velîd i alıkoydu.⁸

Ömer b. el-Hattab, es-Sevâd halkını Müslümanlar arasında taksim etmek istedi; onların sayılmasını emretti. Her şahsa üç çiftçi isabet edeceği görüldü. Bunun üzerine Ömer, Resûlullah'ın (s.a.v) ashabıyla bu konuyu istişare etti. Ali şunları söyledi: "Onları serbest bırak ki Müslümanlar için faydalı olsunlar." Ömer ise, Osman b. Huneyf el-Ensarî'yi oraya gönderdi; o, maddi durumlarına göre kırk sekiz, yirmi dört ve on ikişer dirhem cizye miktarı tayin etti.⁹

Sonuç olarak, Ebû Yûsuf, Taberî, Belâzürî gibi isimlerin naklettikleri rivayetlerden genel anlamda anlaşılması gereken Hz. Ömer'in Sevâd topraklarının fethi ile başlayan yayılmayı en iyi şekilde yönetmek üzere, fetihle ele geçirilen toprakların taksiminde yeni bir uygulamaya gittiği ve bu uygulamayı İslam'ın ruhuna uygun şekilde belirli değerleri referans alarak yaptığıdır. Modern dönemde İslam'ın ekonomik görüşü veya doğrudan İslam ekonomisi/İslam ahlak ekonomisi gibi başlıklarla sunulan prensiplerden konumuzla ilgili olanları ele alarak bu doğrultuda genel bir çerçeve çizmek anlamlı olacaktır.

2-) İslam Ekonomisi ve İslam Ahlak Ekonomisi

İslam ekonomisinin mevcut sistemlerin yol açtığı adaletsizliği düzeltmede alternatif bir yol olarak görülmesi bu konuya ilgiyi artırmış ve bu alanda yapılan çalışmaları fazlalaştırmıştır. Asutay, İslam ekonomisi alanında yapılan çalışmalara İslam ahlak ekonomisi altında bir açılım getirerek Chapra, Hallaq gibi isimlerin ortaya koyduğu ortaya koyduğu temel çalışmaları daha ileri bir düzeye taşımıştır.¹⁰ İslam'ın dışındaki sistemleri kapsayan ve "Ahlak Ekonomisi" başlıklı çalışmalarla öne çıkan etik yön ise zaten 1900lü yıllardan beri vurgulanmaktadır.¹¹

⁸ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 303.

⁹ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 303.

¹⁰ Mehmet Asutay, "Islamic Moral Economy as the Foundation of Islamic Finance", *Islamic Finance in Europe: Towards a Plural Financial System* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, 2013), 17.

¹¹ Bkz. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, (1905); E.P. Thompson, "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century", *Past and Present* 50/1 (1971), 76-136; J.C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (Yale University Press: New Haven, 1976); S.N.H. Naqvi, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* (The Islamic Foundation: Leicester, 1981); S. Amartya, *On Ethics and Economics*, (Basil Blackwell: New Delhi, 1987); A. Etzioni, *The Moral Dimension: Toward a New Economics* (Collier Macmillan: London, 1988); T.C. Arnold, "Rethinking Moral Economy", *American Political Science Review*, 95/1 (2001), 85-95; A. Sayer, "Moral economy as critique", *New Political Economy*, 12/2 (2007), 261-270.

İslam ahlak ekonomisi konusundaki görüşlere geçmeden önce ahlak kelimesinin kökeni ve kullanımına değinmek gereklidir. Kur'an-ı Kerim'de ahlak kelimesi yer almamaktadır ancak huluk kelimesi "Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsın" mealinde عَظِيمُ خُلُقٍ لَّعَلَى وَإِنَّكَ şeklinde Hz. Peygamber'e hitaben yer almaktadır. Yine başka bir ayette الْأَوَّلِينَ خُلُقٌ إِلَّا هَذَا إِنَّ şeklinde karşımıza çıksa da bu ayetin meali Kalem suresinden biraz farklı şekilde irtibatlandırılarak çoğunlukla "Bu, öncekilerin tuttuğu yoldan başkası değildir." şeklinde tercüme edilmiş ve huluk kelimesi daha yalın bir anlamda izlenilen yol, yöntem olarak kabul edilmiştir. Daha geniş anlamları içeren ve genellikle iyi/kötü sıfatları ile nitelenmeye ihtiyaç duyan ahlak kelimesi "insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya konan iradeli davranışlar bütünü"¹² olarak tanımlanmıştır. İslam ahlakı ise kaynağını Kur'an ve sünnetten alan, yüce yaratıcının bütün yaratıklarına karşı merhameti, beşerî ilişkilerde dürüstlük ve güvenilirliği, karşılıksız sevgi ve fedakârlığı, samimiyet ve iyi niyeti, kötü eğilimlerin bastırılmasını ve daha birçok faziletleri öğütleyen, bir beşerin ulaşabileceği en iyi konum olarak anlaşılmalıdır.¹³

İslam ahlakının beşerî hayatı düzenleyen yönü, sosyal ilişkilerden sonra en belirgin anlamda insanların mala dayalı ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır. Ekonomi ve ahlakın etkileşimi hususunda Chapra, ahlak biliminin tatmin edilmesi gerçek refahın sağlanmasında zorunlu olan manevi ihtiyaçlarla beraber, hedefler ve değerler üzerine yoğunlaştığını, iktisatın ise bu hedeflerin ortak değerler ve mevcut kaynaklar çerçevesinde gerçekleştirilme yöntemlerini analiz etmeye yardımcı olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Buna göre, ideal olan sistemde ekonomi ve ahlak bir arada var olmalı ve insan için refah sağlama gayesi ile ortaklaşa hareket etmelidir.

Başka bir düşünür Tag El-Din, ahlak politikasını belirli bir zamandaki bir yürütme gücü tarafından alınan ihtiyari veya tesadüfi karardan ziyade devletin sürdürülebilir sosyoekonomik hedeflere ulaşmaya yönelik sürdürülebilir sistemik bir özelliği olarak tanımlamıştır. Bu tanıma göre ahlak politikası, faiz yasağından sosyal yardımseverliğe kadar zorunlu veya zorunlu olmayan birçok değeri bünyesinde barındıran bir yaklaşımdır. Bu doğrultuda, İslam medeniyetinin parlak çağlarındaki zorunlu ve gönüllü değerler ile sosyal kurumları, İslam iktisat metoduyla ilgili davranışsal

¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Çağrı, "Ahlâk", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 1.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Çağrı, "Ahlâk", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 1-9.

¹⁴ Muhammad Umer Chapra, "Ahlak ve İktisat: İslami Zorunluluk", çev. Hasan Vergil, İslam İktisadında Ahlak ve Adalet (İstanbul: İSIFAM, 2018), 63.

değerlerin somutlamış örnekleri olarak görmüştür. Böylece İslam iktisadının “Kur’an’a, Hz. Peygamber’in sünnetine ve makâsîd fihhına tabi, adil sosyoekonomik refah anlayışında insan kaynaklarını harekete geçirmeyi amaçlayan eşsiz bir ahlakî politika sistemi” şeklindeki tanımına özellikle dikkat çekmiştir.¹⁵

Ahlakın İslam ekonomisinde bir filtre mekanizması olması gerektiği hususunda Chapra kayda değer bir yorumda bulunur. Ona göre kıt kaynaklara ilişkin tüm farklı taleplerin belirli bir filtreden geçirilmesi gerekmektedir. Çok farklı filtre mekanizmaları olmakla birlikte, kitabında bunlardan üçüne değinir. Bunlar, merkezi planlama, piyasa mekanizması ve ahlakî değerlerdir.¹⁶ Bunlardan ilk ikisinden birinin komünizm ekonomisini diğerinin ise kapitalist ekonomiyi temsil ettiği anlaşılmaktadır. Üçüncü olan ahlakî değerler ise günümüzde İslam ekonomisini temsil etmelidir. İslam ekonomisin bu temsiline karşın, modern dönemde etkin olan neo-klasik ekonomi modellerinde ahlak üzerine gönüllü birtakım girişimlerden öte genel bir ahlak mefhumu olmadığı belirtilmiştir.¹⁷ Kur’an ve sünnete dayanan İslam ekonomisi anlayışında ise rekabet yerine iş birliği teşvik edilmektedir. Böylece ekonominin farklı kümelerinin doğası gereği bencil olduğu, ancak dinin onu yumuşattığı, katılım ve iş birliği yoluyla sosyal ve ekonomik faydalara yönelik tutumu değiştirdiği varsayılmaktadır.¹⁸

Elbette bu karşılaştırmalar modern dönemde hâkim olan piyasa ekonomisinin bileşenleri üzerinden yapılmaktadır. Böylece kapitalizme karşı olarak konumlandırılmaktadır. Fakat orta çağda ortaya çıkmış ve son din olan İslamiyet, feodalizme karşı da insanın haklarını korumaya yönelik oldukça önemli prensipler sunmuştur. Başka bir ifade ile İslam’ın iktisadi alanda ortaya koyduğu önemli yapı taşları modern dönemin hâkim sistemleri ile karşılaştırılıyor ve İslam’ın ahlakî yönü vurgulanıyorsa, tarihte hâkim olmuş sistemlere karşı olan ahlakî yönü de vurgulanmalı değil midir? Aslında İslam ekonomisinin savunduğu değerlere bakıldığında ilk Müslümanların yönelimlerinde pek çok izdüşüme rastlandığı rahatlıkla söylenebilir. Hz. Ömer’in haraç konusundaki çabası ve savaşa katılmış Müslümanların da bu çabaya gösterdiği müspet tutum, öncelikle adil

¹⁵ Seif I. Tag El-Din, *Ekonominin Temelleri Ahlaki Bir Yaklaşım*, çev. Oğuz Karasu (İstanbul: İktisat Yayınları, 2020), 6.

¹⁶ Muhammad Umer Chapra, *İktisadın Geleceği İslamî Bir Bakış*, çev. Melih Turan (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019), 9-10.

¹⁷ Mehmet Asutay - Isa Yilmaz, “Constituting an Islamic Social Welfare Function: An Exploration through Islamic Moral Economy”, *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, (2021).

¹⁸ Toseef Azid-Mehmet Asutay, “Does ethico-moral coalition complement to economic coalition? A response in the periphery of Islamic economics”, *Humanomics*, 23/3 (2007), 153-173.

dağılım, daha sonra ise fedakârlık ve diğerkâmlık konusunda önemli bir örnektir. Ayrıca bu çabanın arkasında yatan makâsîd anlayışı da İslam ekonomisinin savunduğu temel nokta ile birebir örtüşmektedir.

Adil dağılım konusunda Chapra'nın konuya bakışını ve bu doğrultuda verdiği bir tanımı hatırlamak gerekir. Ona göre hangi çalışma alanı olursa olsun, sorulacak ilk soru, kaynakların bölüşümünün ve dağılımının arkasındaki amaca yönelik olacaktır. Eğer kaynaklar sınırsız olsaydı, böyle bir çalışmaya da gerek kalmayacaktı. Bu sebeple ihtiyacın ne olduğu, talepleri kimin belirleyeceği ve tercihlerin nasıl yapılacağı gibi sorularla karşılaşılacaktır.¹⁹ Chapra'nın İslam ekonomisine dair yaptığı kapsamlı tanım, ele alınan meseleleri birçok yönden kuşatır durumdadır. İslam ekonomisi, bireyin özgürlüğünü gereğinden fazla engellemeden, süregelen makroekonomik ve ekolojik dengesizlikler oluşturmadan, aileyi, toplumsal dayanışmayı ve toplumsal ahlakın dokusunu zayıflatmadan, makâsîda uygun bir biçimde kıt kaynakların bölüşümü ve dağılımı yoluyla insan refahını geliştirmeye yardımcı bilim dalıdır.²⁰ Yine Chapra, konvansiyonel iktisatta şahsi çıkara yapılan aşırı vurgunun, fedakârlık etme boyutunu görünmez kıldığı görüşündedir. Ayrıca fedakârlığın, iktisat ders kitaplarında çok az değinilen bir konu olduğunun altını çizmektedir. Böyle bir ihmalin insan tabiatının doğuştan gelen erdemiyile ve hemen hemen tüm toplumların genel olarak kabul edilen üstün değerleriyle uyum içinde olmadığını vurgulamıştır.²¹

Hiz. Ömer, "daha iyisi" arayışında önemli bir merhale olarak Sevâd fatihlerinden fedakârlık talep etmişti. Ayrıca, İslam ahlak ekonomisinde uhuvvet (solidarity) olarak açıklanan kardeşlik prensibi de savaşa katılmayanların da bu ganimetlerden yararlanmasına kapı açan bu uygulamada gözlemlenebilir. Sevâd bölgesini fethedenler Kur'an'ın belirttiği şekilde haklarını alabilirlerdi. Zira bu onlar için helal olan bir kazançtı. Ancak Hiz. Ömer onlardan fedakârlık ve diğerkâmlık yapmalarını istemişti. Böylece, ümmetin tamamı ve bölge halkı yararına haklarından vazgeçmelerini talep etmişti. Bu şekildeki dağılımın "adil" olacağını ve yöntemin "ahlakî" olacağını vurgulayarak kararı uygulamıştır. Bunu Asutay'ın İslam ahlak ekonomisinde ifade ettiği ihsan prensibi ile de açıklayabilmemiz mümkündür. O, fıkhi altyapıya ihsan prensibinin eklenmesi ile İslam ahlak ekonomisinin tamamlanacağını savunmaktadır.²²

¹⁹ Chapra, *İktisadın Geleceği İslami Bir Bakış*, 3.

²⁰ Chapra, *İktisadın Geleceği İslami Bir Bakış*, 126.

²¹ Chapra, "Ahlak ve İktisat: İslami Zorunluluk", 69.

²² Asutay, "Islamic Moral Economy as the Foundation of Islamic Finance", 58 vd.

Ahlâk literatüründe ihsanın genellikle, “iyiliklerde farz olan asgari ölçünün ötesine geçip isteyerek ve severek daha fazlasını yapmak” mânâsında kullanıldığı ifade edilmiştir.²³ Böylece gerek Halife’nin gerekse fetihlere iştirak etmiş Müslümanların, Sevâd topraklarının paylaşımı konusunda farz olan asgari ölçünün ötesine geçip isteyerek ve severek daha fazlasını yaptığını, böylece ihsanî bir tutum sergilediğini söylemek mümkündür. Onlar, bu toprakların dağılımından dolayı veya dolaysız etkilenecek tüm insanların faydasını ve menfaatini düşünerek haklarından vazgeçmişlerdir. Tam bu noktada konu maslahat ve makâsıd konusundaki tartışmalara bağlandığı için bu konu hakkında genel bir çerçeve çizmek gerekecektir.

3-) Makâsıd Anlayışı ve Hz. Ömer’in İctihadının Değerlendirilmesi

Hz. Ömer’in haraç konusundaki içtihadı daha sonraki yüzyıllarda özellikle fıkıh alimleri tarafından birçok açıdan incelenmiştir. Bu alanlardan en önemlisi de 2. Yüzyılda doğan ve yüzyıllar içinde farklı isim ve eserlerle giderek gelişen, makâsıd/makâsıdü’ş-şerîa veya maslahat anlayışı olarak bilinen alandır.

Maksat kelimesinin çoğulu olan makâsıd kelimesi genel anlamda “amaçlar” olarak anlaşılabilir. İnsanın yeryüzündeki ana gayesi olan dinin gayelerini yerine getirerek onun hükümlerine uygun yaşamak olduğu düşünüldüğünde ise, İslam dininin gayeleri anlamındaki makâsıdü’ş-şerîa, insanın gayeleri olarak anlaşılmalıdır. Çünkü dinin gayelerini yeryüzünde kıyamete kadar yerine getirecek insandır ve belki de bu özelliğinden dolayı insandan Kur’an’da birçok yerde “halife” olarak bahsedilmiştir.²⁴ Kavramın daha çok İslam hukukçularınca ele alınan bir tabir olması sebebiyle, zamanla “ictihad yoluyla ulaşılmış dinî-hukukî düzenlemelere hâkim olan amaç” anlamında kullanılır hale gelmiştir.²⁵ İlimde derinleşme ve uzmanlaşma dikkate alındığında fıkıh literatürüne hasredilmesi uygun görünen bu terim aslında İslam’a uygun yaşamak isteyen her Müslümanın gözetmesi gereken amaçları temsil etmelidir ve parçadan bütüne, bir Müslüman olarak atılan her adımda “amaç” göz önünde bulundurulmalıdır.

İnsanın üzerine düşen vazife olan “amacın” iyi anlaşılması ve bu doğrultuda meselenin basit ve anlaşılabilir hale getirilmesi asırlar boyu Müslümanların üzerinde düşündükleri konulardan olmuştur. Bu konudaki çalışmalar arttıkça, maslahat ve makâsıd kelimeleri birbiri ile bağlantılı şekilde İslam dininin temel amacına uygun şekilde en iyinin ve en güzelin,

²³ Mustafa Çağrı, “İhsan”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/544.

²⁴ Bakara Sûresi 30. ve Sad Sûresi 6. Ayetler gibi.

²⁵ Ertuğrul Boymukalın, “Makâsıdü’ş-şerîa”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/423.

insanlık için en uygun olanın araştırılması eylemini ifade eder olmuştur. Maslahatın, “bir şeyin maksada uygun özellikte olması, fesadın zıddı, iyi, uygun, elverişli, yararlı, iyi olana ulaştıran” anlamlarına geldiği önemle belirtilmiştir.²⁶

Makâsîd üzerine düşünmek veya en azından güncel sorulara yanıt verebilmek için ortaya çıkan ve 20. yüzyıla kadar uzanan literatür, 21. yüzyılda İslam ekonomisinin güncel tartışmalarıyla birlikte farklı bir seyir almıştır. Bu doğrultuda, modern dönemde ülkeler veya kurumlar makâsîdü’ş-şeriadan üretilen endekslerle sosyo-ekonomik ölçümler yapmaktadırlar.²⁷ Bu metotla yapılan birçok çalışma önemli olmakla birlikte çalışmamızın kapsamı dışındadır. Makâsîd anlayışının tarihi seyri sayılabilecek, İbn Aşûr’a kadar 12 asırdan fazla süren çalışmalar bu konunun önemini ortaya koymaktadır. 2./8. yüzyılda İmam Mâlik, 2-3./8-9. yüzyılda İmam Şâfiî, 4./10. yüzyılda El-Kaffal eş-Şâfiî, 4./10. yüzyılda Ebû Bekr el-Cessas, 5./11. yüzyılda Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, 5./11. yüzyılda el-Cüveynî, 5./11. yüzyılda el-Gazzâlî, 7./13. Yüzyılda İzzeddin b. Abdiselâm, 8./14. yüzyılda Necmeddin et-Tûfî, 8./14. yüzyılda İbn Kayyım el-Cevziyye, 8./14. yüzyılda Ebû İshak eş-Şâtıbî, 14./20. yüzyılda Muhammed Tâhir İbn Âşûr bu konuda öne çıkan isimlerdir.

Makâsîd konusundaki literatürde, Gazzâlî’nin, el-Müstaşfâ adlı eseri bir dönüm noktası sayılmıştır. Onun ortaya koyduğu temel düşünce özetlenecek olursa, İslam’ın amacı din, can, akıl, nesil ve mallarını koruma olmak üzere beş ana noktada toplanmaktadır. Bu beş temelin korunmasını içeren her şey de maslahattır. İbrahim Kâfi Dönmez’in *İslam Ansiklopedisi*’nde bulunan “Maslahat” maddesindeki ilgili kısma yer vermek, Gazzâlî’nin görüşlerini özetlemek açısından uygun olacaktır:

Gazzâlî’ye göre, hakkında muayyen bir nasta olumlu veya olumsuz değerlendirme bulunmadığı için mesâlih-i mürsele olarak anılan ve mutlak biçimde ele alınarak kabul veya reddi yönünde görüş belirtilen maslahatlar önce özel bir incelemeye tâbi tutulmalıdır. Eğer yukarıda belirtilen terim anlamına uygun ise, yani şer’ın amaçlarını korumaya yönelik bir maslahat ise bu zaten Kitap ve Sünnet’ten sayısız delille desteklenen bir hüccettir. Muayyen bir nassa dayalı olmadığı için kıyas denmeyip maslahat-ı mürsele diye anılması uyulmasını tartışmalı hale getirecek bir gerekçe olamaz, aksine bunun kesin bir hüccet olduğunu kabul etmek gerekir. Özet olarak

²⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/73.

²⁷ Salman Syed Ali (ed.), *Towards a Maqâsîd Al-Sharî’ah Index of Socio-Economic Development: Theory and Application* (Cham: Springer International Publishing, 2019).

ona göre, yeni bir dinî-hukukî mesele ya kitap, sünnet ve icmâ tarafından onaylandığı bilinen muayyen bir maslahata dayalı olarak ya da -yukarıda belirtilen çerçevede kalmak kaydıyla- çok sayıdaki nassın onayladığı ilke düzeyindeki maslahatlar esas alınarak çözüme kavuşturulabilir.

Demek ki hakkında kesin bir hüküm bulunmayan bir meselede İslam'ın temel amaçları gözetilerek en iyinin tatbik edilmesine yönelik bir karara ulaşmak gereklidir. Kur'an, sünnet, icmâ ile karara ulaşılamayan bir mesele yine İslamiyet'le sunulmuş bir amaca uygun şekilde akıl yürütme ile sonuç bakımından tüm insanların menfaatine olacak bir hükme varılması en doğru yol olarak görülmelidir. Bu husus konumuz bakımından düşünülecek olursa, Sevâd bölgesinde savaş sonrası toprakların taksiminin hem Kur'an'da hem de sünnette tatbik edilecek yönlendirmeler bulunmaktaydı. Bununla birlikte icmâdan da bir sonuca ulaşılamamıştı. Hz. Bilal gibi önde gelen sahabiler ganimetlerin taksimini istiyordu. Ne var ki Hz. Ömer ben bir hüccet buldum diyerek Haşr sûresini (6-10. ayetler) kendi kararına dayanak yapmış ve kararlılıkla seçimini tatbik etmiştir.

Hz. Ömer'in haraç konusundaki içtihadı gibi birçok farklı uygulamanın makâsıd/maslahat yönünden incelendiği görülmektedir. Bu doğrultuda alimlerin konuya bakış açıları zaman zaman farklılaşsa da temelde "dinin ana gayesi doğrultusunda uygulamada yapılan tercih" şeklinde anlaşılmıştır. Çalışmanın sınırları gereği makâsıd konusunda eser veren alimlerin kitaplarında Hz. Ömer'in bu uygulamasına yönelik değerlendirmelerine ayrı ayrı yer verilmeyecektir. Fakat Hz. Ömer'in uygulamasının bu eserlere mutlaka konu olduğunu belirtmek, makâsıd anlayışının çalışma açısından önemini göstermek bakımından yeterlidir. Ayrıca bu yazıda ele alınan tarihi örnek, Gazzâlî'nin, "din, can, akıl, nesil ve mallarını koruma" olarak beş ana noktada topladığı ve bir dönüm noktası sayılan formülüzasyona da birçok açıdan uyum göstermektedir. Hz. Ömer, yalnızca Müslümanların değil, bölgede yaşayan gayr-i Müslimlerin de haklarını koruma konusunda önemli bir adım atmıştır. Bu tarihten sonra bölgelere ve valilere bağlı olan bazı haksız uygulamalar sergilenmediği sürece sistem sorunsuz şekilde tatbik edilmiş, fethedilen bölgelerin halkları yerlerinden olmamış, bununla birlikte divan ile düzenlenen İslam devletinin hazinesi için ciddi bir gelir kalemi oluşmuştur. Ayrıca, Hz. Ömer'in bu kararı verirken "bir hüccet buldum" diye işaret ettiği ayetler üzerinde önemle düşünülmelidir.²⁸

Hz. Ömer'in bu kararında önceki uygulamalara bir zıtlık değil, bir tercihin öne çıktığını da belirtmek gerekir. Saffet Köse, birçok düşünürün bu

²⁸ Hüccet "işabetli yönelişi kanıtlayan delil" olarak tanımlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Hüccet", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul, 1998), 18/445.

uygulama hakkındaki yorumlarına yer vermiş ve özet bir değerlendirmede bulunmuştur. Bu düşünürlerden biri Fazlurrahman'dır. Fazlurrahman, Hz. Peygamber'in Arap yarımadasındaki uygulamasının tersine, Irak topraklarını ganimet olarak Müslüman askerler arasında paylaştırmayı reddettiğini; bunun yerine bütün bölgeyi İslam toplumu için, gelirleri üyeleri arasında paylaştırılan bir vakıf yaptığını ifade etmiştir. Fazlurrahman'ın bu yorumunun yanında M. Ma'ruf ed-Devalibi, Muhammed Yusuf Musa ve Abdülkadir Şener gibi isimlerin bu uygulamanın maslahat gereği yapıldığı konusundaki görüşlerine de yer vermiştir.²⁹ Köse değerlendirmesinde Hz. Ömer'e itiraz edenlerin onun Kur'an ve sünnete muhalif bir tutum içinde olduğu için karşı olmadığını, aksine kendisine ait olan takdir yetkisini ganimet hükümleri çerçevesinde kullanarak kendileri lehinde inisiyatif göstermesini istedikleri için itiraz ettikleri sonucuna ulaşmıştır. Cessas'ın (ö.370/980) gerçekten fethedilen topraklarla ilgili bu yetki devlet başkanına ait değil de savaşa katılanların mülkü olması noktasında kendileri için sabit bir hak olmuş olsaydı da savaşa katılan sahabenin isteklerinden vazgeçmeyecekleri ve Hz. Ömer'le tartışacakları konusundaki yorumunun altını çizmiştir. Bu noktada Cessas'ın yaklaşımını isabetli bulmuştur.³⁰

Sonuç olarak, güncel İslam ekonomisi tartışmaları ve yüzyıllara yayılan fıkhi tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda bu çalışmanın uzandığı, birbiri bağlantılı olan iki temel nokta vardır. Bunlardan biri ahlak ekonomisi diğeri ise makāsıdü's şeriadır. Bu iki husus, İslam ekonomisinin güncel literatüründe de sık sık karşımıza çıkmaktadır ancak tartışmaların odaklanacağı sayısız örnek ve bir o kadar da soru veya sorun bulunduğu için Hz. Ömer'in haraç uygulamasını bu hususlar ışığında değerlendiren bir çalışma ortaya konulmamıştır. Bu çalışma İslam tarihinden bir örnek üzerinden ekonomi-ahlak ilişkisi üzerine yapılacak ileri tartışmalara kapı aralamak üzere kaleme alınmıştır. Her ne kadar Wellhausen gibi ilk dönem İslam tarihi konusunda önemli eserler ortaya koymuş müsteşrikler Hz. Ömer'i yeni bir sistemin mimarı olarak görmese de kaynaklardaki rivayetler iyi değerlendirildiğinde Sevâd fethiyle birlikte İslam toplumunda ekonomik bir değişim olduğu aşıkardır. Wellhausen, Hz. Ömer'in bu içtihadına verilmesi gereken kıymetten uzak, Arap ganimet hukukunun bir kenara bırakılması³¹ (burada kasıt ganimet ayetlerinin de terki olmalıdır) şeklinde

²⁹ Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 37-38.

³⁰ Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", 42.

³¹ Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1963), 15.

bir nitelendirmede bulunsa da açıkça görülmektedir ki Hz. Ömer bizzat Kur'an ruhunu anlamış bir sahabe olarak meseleyi ahlakî bağlamda değerlendirmiş ve daha iyisi arayışında ashabı ikna ederek örnek tutum ortaya koymuştur. Nitekim toplumsal fayda gözetilerek, ahlakî değerler öne sürülmüş ve fatihlerden fedakârlık ve diğerkamlık talep edilmiştir. Onun bu kararı uygularken, adalet, ahlak gibi değerleri öne çıkardığı ve sermayenin tek elde toplanmasını önlemeye çalıştığı görülmektedir. Diğer taraftan, Arap toplumunu ziraata bağlamak yerine arazileri bu işten daha iyi anlayan yerli halkın elinde bırakmak, birçok açıdan isabetli bir karar sayılmaktadır. Hz. Ömer'in bu içtihadının farklı açılardan güncel literatür ışığında yeniden ele alınmasının İslam tarihi ve İslam İktisat tarihi alanlarındaki tartışmalara katkısı büyük olacaktır.

KAYNAKÇA

Ali, Salman Syed (ed.). *Towards a Maqāṣid Al-Sharī'ah Index of Socio-Economic Development: Theory and Application*. Cham: Springer International Publishing, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-12793-0>

Asutay, Mehmet. "Islamic Moral Economy as the Foundation of Islamic Finance". *Islamic Finance in Europe: Towards a Plural Financial System*. 17. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, 2013.

Asutay, Mehmet - Yilmaz, Isa. "Constituting an Islamic Social Welfare Function: An Exploration through Islamic Moral Economy". *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-03-2019-0130>

Azid, Toseef - Asutay, Mehmet. "Does ethico-moral coalition complement to economic coalition? A response in the periphery of Islamic economics", *Humanomics*, 23/3 (2007), 153-173.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-Büldân*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Boynukalın, Ertuğrul. "Makāsıdü's-şerîa". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Chapra, Muhammad Umer. "Ahlak ve İktisat: İslami Zorunluluk". çev. Hasan Vergil. *İslam İktisadında Ahlak ve Adalet*. İstanbul: İSİFAM, 2018.

Chapra, Muhammad Umer. *İktisadın Geleceği İslamî Bir Bakış*. çev. Melih Turan. İstanbul: İktisat Yayınları, 2019.

Çağrı, Mustafa. “Ahlâk”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Çağrı, Mustafa. “İhsan”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21/544-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Maslahat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003. /maslahat

Ebû Yûsuf. *Kitabü'l Haraç*. çev. Ali Özek. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.

Köse, Saffet. “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 13-50.

Taberî, İbn Cerîr. *Târihu't-Taberî*. çev. Cemalettin Saylık. 4 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Tag El-Din, Seif I. *Ekonominin Temelleri Ahlaki Bir Yaklaşım*. çev. Oğuz Karasu. İstanbul: İktisat Yayınları, 2020.

Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1963.

Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî, Ebû Yûsuf. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Muhammed Abdülhafîz el-Menâsîr. Amman: Dârü Küñûzi'l- Ma'rifeti'l-İlmiyye, 2009.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Hüccet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18/445-446. İstanbul, 1998.

**SOSYAL MEDYADA DİN OLGUSU: SUNUM VE İÇERİK
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

Arş. Gör. Esra ERMİŞ VURAL

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
esra.ermisvural@omu.edu.tr

**RELIGION IN SOCIAL MEDIA: AN EVALUATION OF PRESENTATION
AND CONTENT**

ABSTRACT

As a tool that facilitates the life of the individual and society, the media has the ability to reach large masses simultaneously. In this respect, it is much faster and more effective than traditional mass media. Media tools, which function as a window to the world, perform a vital function in terms of social life by instantly informing the public of all events taking place around the world. In studies on media tools, these tools; It is seen that it has functions that affect many areas of our lives such as informing, socializing and educating.

In the process of the COVID-19 Pandemic, which has had an impact all over the world, media tools seem to have taken on the function of shaping and directing almost every aspect of our daily life by going far beyond the function of reporting. In this context, it is very different from socialization to education, from acquiring knowledge to play. It is possible to see these effects in the media. Especially with the increase in the duration of working from home and staying at home, in parallel with individuals' search for information in a fast and easy way, information transfer by media tools. re-examination of its properties has become inevitable. Because the fact that individuals have almost no chance to control the information they have acquired brings about an information pollution in almost every subject. At this point, one of the problematic areas where information pollution is experienced is religion.

It is also important to understand how religion affects the society in different fields and situations, from the way it takes place in the media to its presentation, and what kind of traces it leaves on the religious feelings and lives of individuals. Because the right or wrong presentations about religion on social media platforms create positive or negative effects in terms of individuals' contact with religion.

In this paper, it is discussed how the media affects religious life based on its basic functions such as educating, transferring

information and directing. In this context, firstly, some of the basic functions of the media were mentioned, and then some positive and negative features of the media at the point of directing the religious life were revealed.

Keywords: Media, Religion, Education, Religious Education.

Giriş

Yirmi birinci yüzyılda gelişen yeni iletişim teknolojileri, insanlara ortaya koyabilecekleri pek çok fırsat sunmaktadır. Her geçen gün kapsamını arttıran medya, kullanıcıların ilgisini çekerek medyaya daha fazla zaman ayırmalarına neden olmaktadır. Hayatımızda büyük bir alana sahip olan medya, iyi ya da kötü amaç için evirilebilmekte ve tamamen kullanıcının amacına göre hizmet edebilmektedir.

Günümüz dünyasında geleneksel medya kanallarının yerini giderek yeni medya kanallarının aldığı görülmektedir. 1970'lerde oluşturulan elektronik posta ile medya yeni bir alan kazanmış ve 1980'de USUNET, 1991'de World Wide Web'in ortaya çıkmasıyla bu yenilik bir sonraki aşamaya geçmiştir. 2000'li yıllarda sosyal siteler hız kazanmaya başlamış ve bu devamlı gelişen teknolojilere olan ilgi her geçen gün artmaya devam etmiştir. Yapılan araştırmalar, yeni medya araçlarına olan ilgi ve kullanım oranlarının çok ciddi seviyelere geldiğini göstermektedir. Bu durum medyanın, biçimlendirme, yönlendirme ve bilgilendirme işlevleri için kullanıcıların bilinçlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Günümüzde pek çok husus gelişen medya araçları ile şekillenirken, bireyin dini inanç, kanaat ve dini yaşantı biçimlerinin şekillenmemesi mümkün görülmemektedir.

Olağanüstü durumlardan biri olan COVID-19 Pandemisi sürecinde ise, yaşanan durum ile ilgili gündemi takip etmek, yasaklar nedeniyle zamanın büyük bir çoğunluğunu evde geçirmek zorunda kalmak veya HES (Hayat Eve Sığar) uygulaması gibi nedenlerle bireylerin medya ve medya araçlarına ilgi ve talebi ciddi anlamda artış göstermiştir.

İşte bu tebliğde genelde medya özelde ise sosyal medyada din olgusu ele alınmaktadır. Bu kapsamda tebliğ üç bölümde ele alınmaktadır. Birinci bölümde genel olarak medyanın tanımı ve sınıflandırılması, ikinci başlık altında medyanın etkileri, üçüncü başlık altında dinin sunumu açısından sosyal medya kavramı ele alınmaktadır.

1. Medya

Medya, Latince de ortam, araç anlamına gelen medium kelimesinin çoğulundan gelmiştir. Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre medya; iletişim

ortamı, iletişim araçları anlamına gelmektedir¹. Yine Medya, görsel, işitsel ve hem görsel hem de işitsel olarak bireyleri ve toplumları bilgilendirme ve eğlendirme görevlerini üstlenen araçların tümüdür olarak tanımlanmaktadır.² Medya yansıttığı bilgilerle toplumun gelişmesine katkıda bulunduğu gibi medya etiği dışına çıkarak gündem koyma ve saptama modeli çerçevesinde değiştirme gücünü de kullanabilmektedir.³

Medyanın geleneksel ve yeni medya olarak ikiye ayrılması, iletişim teknolojisinin dijitalleşmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bilgisayar ve ağ teknolojilerinin medyada kullanılması, büyük bir değişimi beraberinde getirmiş, bu değişimin kitle iletişim araçlarına yansımaları bu ikili ayrımı doğurmaktadır. Yine benzer bir sınıflandırma 1986 yılındaki UNESCO toplantısında da dile getirilerek basın teknolojisine dayalı ürünler ile radyo ve televizyon geleneksel medya adı ile sınıflandırılmıştır.⁴ Yeni medya ise gelişen bilgisayar, internet ve mobil teknolojisi ile ortaya çıkan, kullanan kişilerin zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde interaktif olarak etkileşimde bulundukları sanal medya ortamıdır. Yani belli başlı yeni medya araçları için mobil iletişim, internet tabanlı medya ve sosyal medya denilebilir.

Yeni medya ile birlikte, hızı ve kapsama alanı geleneksel medyanın önüne geçen; düzeyi ve etkinliği, bilginin istenildiği anda seçilmesi, adreslenebilmesi, paylaşılabilmesi ve geri bildiriminin anında yapılabilmesi bakımından bir “sanal” etkileşim çerçevesi sunmaktadır. Bilginin kolayca depolanabildiği çok büyük miktarlarda bir belleğe sahip yeni bir iletişim biçimi ortaya çıkmaktadır. Yeni medya araçlarının geleneksel medyaya kıyasla etki alanları çok daha yüksek olduğu bilinmektedir.

Bilindiği üzere geleneksel medya ile yeni medya arasında birtakım temel farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkların; etkileşimlilik, zenginleştirilmiş içerik, kitlesizleştirme, eşzamansız olabilme, iletişim sürecinde farklılıklar, gerçek zaman, içeriğin güncellenmesi, işleyiş sistemi, yayın faaliyeti açısından, ücret politikası açısından, fiziksel özellikler açısından, somut veriler açısından, sosyalleşme açısından, doğrulanabilir enformasyon

¹ İsmihan Şimşek, *Popstar Vaizler*, (İstanbul: Motto Yayınları, 2020), 8.

² Yılmaz Ceylan, “Toplumsal Değerler ve Medya Etiği”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/7 (2012), 46.

³ Ceylan, “Toplumsal Değerler ve Medya Etiği”, 46.

⁴ Neslihan Kılıç, “Geleneksel Medya ile Yeni Medyanın Karşılaştırılması: Kuramsal Bir Analiz Çalışması”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 36 (2019), 230.

açısından, hukuki sorumluluk ve güven açısından son olarak kullanıcıya sunulan seçme özelliği açısından olduğunu söylemek mümkündür.⁵

Etkileşimlilik: Yeni medya karşılıklı etkileşime olanak sunan, alıcı ile verici arasındaki iletişim kanalında etkileşimi sağlayan bir özelliğe sahiptir. Geleneksel kitle iletişim araçlarında bu etkileşimi sağlamak için başka araçlara ihtiyaç duyulurken (telefon, mektup gibi) yeni medyada bu süreç aynı kanalda gerçekleşebilmektedir.

Zenginleştirilmiş İçerik: Geleneksel medya ağırlıklı olarak göze hitap eden bir içeriğe sahip olduğu bilinmektedir. Her ne kadar televizyon ve radyo gibi gözün dışına da hitap eden iletişim araçları elektronik dönemde etkin olmuş olsa da yeni medya bir bütün olarak göze ve kulağa hitap ettiği görülmektedir. Ses kayıtları, grafikler, tablolar, hareketli görüntüler, Youtube vb. araçlar yeni medyayı geleneksel medyaya göre içerik açısından daha zengin bir hale getirmektedir.

Kitlesizleştirme: Geleneksel medya ürettiği mesajı genel olarak belirli bir kitleye iletirken yeni medya kitlenin yanında ayrıca büyük bir kullanıcı grubu içerisinde, her bir grup üyesine bireysel olarak özel ileti aktarımı yapılabilmesine imkân tanıyan özelliğine sahiptir. Kitlesizleştirme özelliğiyle kitle iletişim sisteminin kontrolü mesaj yapıcından, iletişim aracı tüketicisine doğru kaymakta ve geleneksel medyadan farklı olarak, iletişim sürecinde denetimin bir bölümü kaynak yerine hedefe geçmektedir.

Eşzamansız Olabilme: Yeni medyada kullanıcılar iletişim sürecini istedikleri zaman başlatmakta, durdurmakta veya bitirebilmektedirler. Geleneksel medyada ise örneğin okuyucu gazeteyi günlük olarak takip edebilmekte veya televizyondaki bir filmi veya haber bültenini ancak yayın akışı içinde belirlenen gün ve saatlerde takip edebilmektedir.

İletişim Sürecinde Farklılıklar: Geleneksel medya birden birçoğa (one-to-many) modelindedir. Bu modelde iletişim aracının sahibi, gazete, matbaa, radyo veya televizyon altyapısı için yatırım yapmaktadır. Kuruluşun ürettiği enformasyon bir süzgeçten geçirilerek kitleye ulaştırılmaktadır. Burada üretilen enformasyona tepki, çoğunlukla alınmamakta veya gecikmeli olarak ve az sayıda alınmaktadır. Yeni medyada oluşan iletişim süreci ise birçok tan birçoğa (many-to-many) şeklinde işlemektedir. Burada iletişim aracının bir sahibi bulunmamaktadır. Üretilen enformasyon bir süzgeçten geçirilmeden doğrudan hedef kitleye ulaştırılmaktadır. Böylece iletişim sürecine, geleneksel medyadakinin aksine herkes aktif olarak katılabilmektedir.

⁵ Kılıç, “Geleneksel Medya ile Yeni Medyanın Karşılaştırılması: Kuramsal Bir Analiz Çalışması”, 233.

Gerçek Zaman: Geleneksel medyada içerik anlık olmayabilir. Her ne kadar basılı olmayan radyo ve televizyon gibi iletişim araçları “son dakika” haberleriyle olan biteni anında kitlelere ulaştırıyor olsa da bunların dışındaki iletişim araçlarında bu imkân bulunmamaktadır. Fakat yeni medya “anlık” olmanın yanı sıra okuyucunun aktif katılımını sağlayarak, çok geniş bir çevreden sıcak ve taze bilgi toplayabilmekte ve bunu yayınlatabilmektedir.

İçeriğin Güncellenmesi: Geleneksel medyanın temelini oluşturan basılı materyallerde yer alan bir içeriğin güncellenmesi zordur. Ancak yeni medyanın temelini oluşturan internette ise içeriğin güncellenmesi anlık olarak gerçekleştirilebilmektedir. Ayrıca geleneksel medyada içeriğin revize edilmesi zor ve zahmetli bir iş iken yeni medyada bu durum oldukça zahmetsizdir.

İşleyiş Sistemi: Geleneksel medya ile yeni medya arasındaki en temel farklılıklardan biri de sistemin işleyişinden kaynaklanmaktadır. Geleneksel medya araçları geniş bir altyapısı olan, yerel ya da ulusal çapta yayın yapan, bir ya da birkaç sahibi bulunan, sistemli bir denetimi olan ve çoğunlukla evrensel olmayan bir yapıdadır. Sistemin işleyişi belirli bir mekânla sınırlıdır. Ancak yeni medya, alt yapı itibarıyla geniş ve büyük bir donanım gerektirmeyen, belirli bir mekâna bağlı olmayan, çalışan sayısının oldukça sınırlı olduğu, sahiplik konusunda belirli bir şahsa özgü olmayan, neredeyse bütünüyle özgür, sansürsüz ve sistemli denetimi olmayan bir yapıdadır.

Yayın Faaliyeti Açısından: Geleneksel medyanın yayın faaliyeti belirli bir disiplin çerçevesindedir ve örgütlü bir görünüm arz etmektedir. Yeni medyada ise teknik olarak bir bilgisayara veya cep telefonuna sahip olan her hangi bir kişi yayın faaliyetinde bulunabilir ve bu yönüyle bireysel bir görünüm arz etmektedir.

Ücret Politikası Açısından: Geleneksel medyanın ana gelir kaynağı iki temel esasa dayanmaktadır. Birincisi kullanıcının, materyali belirli bir ücret karşılığında satın almasından kaynaklanan gelirdir. İkincisi ise, reklam vb. yayın faaliyetlerinden gelen gelirdir. Yeni medyada haber ve bilgiye ulaşmak büyük oranda ücretsizdir.

Fiziksel Özellikler Açısından: Geleneksel medya araçları fiziki özellikleriyle somuttur. Örneğin; gazete, okuyucuya kâğıdının rengini, dokusunu ve boyutlarını algılama, kupon kesme, bulmaca çözme gibi gerçeklik duygusunu hissettiren imkânlar tanımaktadır. Radyo veya televizyonda haber spikeri haberi okurken mimikleriyle, ses tonuyla kullanıcıya gerçeklik duygusunu yaşatmaktadır. Buna karşılık yeni medya,

kullanıcıya sanal bir duygu vermekte, bu yönüyle soyut bir görüntü arz etmektedir.

Somut Veriler Açısından: Geleneksel medya araçlarını kullananlar oldukça sınırlı açılardan takip edilebilir. Bu yönüyle geleneksel medya kullanıcıları oldukça dar bir çerçevede izlenebilmektedir. Ancak yeni medyada, kullanıcıların profilini belirlemek, hangi haberin daha çok okunduğunu (tıklandığını), hangi yazarın daha çok beğenildiğini veya hangi muhabirin haberlerinin daha çok takip edildiğini ölçmek geleneksel medyaya göre oldukça kolay ve somuttur. Bu çerçevede elde edilen bilgiler de geleneksel medyaya göre daha gerçekçidir.

Sosyalleşme Açısından: Geleneksel medyada kullanıcının muhatap olduğu nispeten sınırlı bir içerik bulunmaktadır. Örneğin 16 sayfalık bir gazete nihayetinde birkaç saat içinde tamamıyla okunmakta ve tükenmektedir. Ancak yeni medyanın sunmuş olduğu sınırsız içerik bireyi sosyal ortamdan izole ederek yalnızlaştırmaktadır.

Doğrulanabilir Enformasyon Açısından: Geleneksel medyada kullanıcı kendisine sunulan bilgiye bağlı kalır. Bilginin/haberin/içeriğin doğruluğunu ancak kendi özel çabaları sonucu araştırma yaparak kontrol edebilir. Yeni medyada ise, bilginin/haberin/içeriğin yanına, ilgili farklı sitelere ulaşmayı sağlayacak bağlantılar konulur. Böylece okurun arzu etmesi durumunda daha detaylı bilgiye ulaşması sağlanır.

Hukuki Sorumluluk ve Güven Açısından: Geleneksel medya tarihsel süreç itibarıyla daha uzun bir geçmişe sahip olduğundan hukuki anlamda oluşmuş ciddi bir mevzuata da sahiptir. Buna karşılık yeni medya, muhtemelen yeni olmasının da etkisiyle henüz yeterli hukuki alt yapı ve mevzuata sahip değildir. Özel hayatın gizliliği, kişilik haklarının ihlal edilmesi gibi hukuki sorumluluk gerektiren konular yeni medyada en sık karşılaşılan sorunlardandır. Geleneksel medyanın en önemli özelliklerinden biri, sorumlu yayıncılık anlayışının yeni medyaya göre daha oturmuş bir yapıda olmasıdır.

Kullanıcıya Sunulan Seçme Özgürlüğü Açısından: Geleneksel medyada okuyucu veya izleyici kendisine sunulanla yetinmek zorundadır. Okuyucunun veya izleyicinin alternatif bir içerik için yeni bir gazete almaktan, farklı bir kanala geçmekten veya istediği programın yayın saatini beklemekten başka yolu yoktur. Yeni medyada ise kullanıcı kendisine sunulanla yetinmek zorunda değildir. Kullanıcı, yeni medyanın hipermetinsellik özelliğiyle kendisine sunulan sınırsız seçim imkânlarından faydalanabilmektedir.

Yeni medyayı geleneksel medyadan ayıran bu farklılıklar, gençlerin büyük çoğunluğunu yeni medya kanallarını kullanmaya yönlendirdiği bir gerçektir. We Are Social'ın 2021 yılında yaptığı araştırmaya göre Türkiye'de 16-64 yaş aralığında sosyal medyada en çok tercih edilen ilk üç platform Youtube (% 94,5), Instagram (% 89,5), ve Whatsapp (% 87,5) şeklinde sıralanmaktadır. Aynı araştırmada 65,8 milyon kişinin internet, 60 milyon kişinin de sosyal medya kullanmaktadır. Ocak 2021 verilerine göre Türkiye'nin toplam nüfusunun 84,69 milyon olduğu düşünüldüğünde internet ve sosyal medya kullanımının hayli yüksek olduğu düşünülmektedir.⁶

Günümüzde yeni medya araçları içinde en çok kullanılanı ise sosyal medyadır. Sosyal medya, internet zemini üzerine inşa edilen ve kullanıcı tarafından içerik oluşturmaya ve değiştirmeye olanak sunan internet temelli uygulamalar grubu olarak tanımlanmaktadır.⁷ Post modern dünyada toplum yaşamının önemli bir parçası haline gelerek sanal ortamda bireyin sosyalleşmesini sağlayarak, küresel dünyada meydana gelen her şeyden onun haberdar olmasına olanak sağlayan sosyal medya, sadece iletişimle yetinmeyip insanların oyun, bilgi edinme gibi ihtiyaçlarını da karşılamaktadır. Üstelik bilgisayar kullanmayı bilmeyenlerin bile bu uygulamaları kullandıkları bilinmektedir.⁸

We Are Social 2021 Dünya genelini kapsayan araştırmanın internet kullanım oranlarına baktığımızda, dört milyarın üzerinde internet kullanıcısının olduğunu ve bu sayının toplam popülasyonun % 59,5'ini oluşturduğu belirtilmektedir. İnternete ayrılan zamanın günlük ortalama 7 saat olduğu da belirtilmektedir. Yine aynı araştırmanın internet, sosyal medya ve mobil kullanım istatistiklerine baktığımızda, dünya nüfusunun % 59'unu oluşturan 4.66 milyar kişinin internet kullanıcısı olduğunu, dünya nüfusunun % 53'ünü oluşturan 4.20 milyar kişinin sosyal medya kullanıcısı olduğunu ve dünya nüfusunun % 66'sını oluşturan 5.22 milyar insanın mobil kullanıcısı olduğunu görmekteyiz. Dünya genelinde internetin en çok hangi cihazlarla kullanıldığına baktığımızda, kullanıcıların % 55,7'si mobil telefonlar üzerinden internete erişim sağladığı görülmektedir.⁹

⁶ We Are Social "Dijital 2021 Turkey Report". Ayrıca bk. Shabnoor Siddiqui - Tajinder Singh, "Social Media its Impact with Positive and Negative Aspects", *International Journal of Computer Applications Technology and Research*, 5/2 (India 2016), 74.

⁷ Nihat Oyman, "Sosyal Medya Dindarlığı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2016), 129.

⁸ Oyman, "Sosyal Medya Dindarlığı", 126.

⁹ We Are Social "Dijital 2021 Global Report", <https://datareportal.com/reports/digital-2021-global-overview-report> , (Erişim 04 Haziran 2021).

Türkiye’de de internet ve sosyal medya kullanımı dünya genelinden farklı değildir. Araştırmaya göre Türkiye nüfusunun % 70.8’i sosyal medyayı, % 77.7’si interneti ve % 90.8’i mobil bağlantıyı kullanmaktadır. Ayrıca günlük internet kullanımına ayrılan süre yaklaşık 8 saat iken, bu oran sosyal medya ve televizyon kullanımı için ortalama 3 saattir. Sosyal medya kullanımının yaşlara göre dağılımına baktığımızda ise en çok 25-34 yaş aralığındaki bireylerin sosyal medyayı kullandığı görülmektedir. Son olarak COVID-19 Pandemisi döneminde cihaz kullanım artışlarını incelediğimizde mobil telefon kullanımında % 7.7, akıllı telefon kullanımında % 8.2 ve bilgisayar kullanımında % 4.2 oranında artış olduğunu görmekteyiz.¹⁰

2. Medyanın Etkileri

Günümüzde bireylerin sosyal davranışlarından politik tutumlarına, eğitimsel ihtiyaçlarından kültürel edinimlerine kadar pek çok husus medya aracılığı ile şekillenmektedir. Kültürel tutum ve davranışları açısından bakıldığında bireyin dini inanç ve kanaatleri ile dini yaşantı biçimleri de kültürel söylemlerden uzak değildir. Bu nedenle medya konu olduğunda din sözlümü üzerinden toplumun dini-kültürel hayatını şekillendiren önemli bir araçtan bahsetmiş olunmaktadır.

Medyanın günlük yaşantıdan uzun vadeli amaçlara kadar bireyi ve toplumu şekillendirmede bir araç olarak kullanılması, onun belli bazı etkilerini gündeme getirmektedir. Bu etkilere olumlu ve olumsuz olarak iki farklı kategoride değinilecektir.

2.1. Olumlu Etkileri

Bilgilendirme: Medya bilgi üretmede ve dağıtmada önemli bir konuma sahiptir. Eş zamanlı olarak farklı yerlere, kişilere ve düşüncelere erişebildiği için bilgiyi hızlı bir şekilde yayabilmektedir. Bir toplumun sahip olduğu iletişim altyapısı ne kadar güçlü ise bilginin yayılması ve toplumsal hale gelmesi o derece kolay olmaktadır. Bireyler bilgi edinmek için ilgi alanları doğrultusunda medyadan faydalanmaktadırlar. Medya aracının çeşitliliği ile bireyler gerekli olduğu durumlarda farklı kanallarla bilgileri sentezleyerek doğruya ulaşma imkânı bulabilmektedir.¹¹

Kitle iletişim araçları içinde internet hem aynı anda milyonlarca kişiye ulaşabilmesi hem de ucuz ve kolay ulaşılabilir olması yönüyle en fazla ön plana çıkan kitle iletişim aracı olmaktadır. Gelişen teknoloji ve sağlayacağı

¹⁰ *We Are Social “Dijital 2021 Turkey Report”.*

¹¹ Ümit Arkan - Erdem Taşdemir, “Bilgi Toplumu ve İletişim: Bilginin Yayılması Sürecinde Kitle İletişim Araçları ve İnternet”, *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi* 5/3 (2008), 73.

olanaklarla birlikte, medyanın sahip olduğu bu konum zaman içerisinde daha da önem kazanacağı öngörülebilmektedir.¹²

Toplumsallaştırma: İnsanlar, tarih boyunca her zaman bir toplum/topluluk içinde yaşamışlardır. İnsanların aynı ortamda yaşamaları, birbirleriyle etkileşim kurmalarını ve böylece birtakım ortak değerlerin oluşmasına sebep olmuştur. Bu durum zamanla her toplumun kendine has bir hayat anlayışı ve yaşam tarzının oluşmasına neden olmuştur. Özgül kalıp ve yargılar içerisinde şekillenen toplum, varlığını sürdürebilmek için, sahip olduğu kültürel sistemi kuşaktan kuşağa aktarmak zorunda kalmıştır. Bu da, bireylerin toplum hayatını kabul ettiği biçim ve usullere uymasıyla gerçekleşmiştir.¹³

Toplumca kabul edilmiş roller nesilden nesile aktararak yaşanmakta ve bireyler bu sayede toplumca biçilen rolleri öğrenmiş olmaktadır. Bireysel olarak bakıldığında ise sosyalleşmenin bireyin gündelik hayatta çevresinde bulunan kişilerle uygun ilişkiler kurmayı öğrendiği bir süreç olduğu görülmektedir. Günümüzde bireyin sosyalleşmesine katkı sağlayan aile ve eğitim kurumlarının yanı sıra kitle iletişim araçları da önemli katkıda bulunmaktadır.¹⁴ Geçmiş yüzyıllarda katedrallerin oluşturduğu toplumsallaştırma işlevini, bugün çeşitli kitle iletişim araçlarından yayınlanan diziler ve çeşitli programlar üstlenmiş durumdadır.¹⁵

Kitle iletişim araçları ile vatandaşlar ortak duygu ve düşünceleri paylaşabilmektedirler. Yine kitle iletişim araçları sayesinde toplumsal amaçları yayarak, bireylerin bu amaçlar için çaba göstermelerini sağlayarak toplumu bu yönde güdüleme fonksiyonunu yerine getirilmektedir.¹⁶

Kültürleme: Kültür, soyut bir olgudur ve toplumsal hayatın içinde bulunan, en başta araç-gereçler olmak üzere, inanç değer sistemleri, ideolojiler gibi pek çok unsurların bir araya gelmesiyle oluşmaktadır.¹⁷

¹² Aysel Aziz, *Toplumsallaşma ve Kitleleş İletişim* (, Ankara: Ankara Üniversitesi Basım-Yayın Yüksekokulu Basım Evi, 1982), 12.

¹³ Yakup Coştu, "Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009), 118.

¹⁴ Hatice Duran Okur, *Kitle İletişim Bağlamında Sosyal Paylaşım Sitelerinin Toplumsal İlişki Kurma Biçimlerine Etkisi*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 18.

¹⁵ Ünsal Oskay, *Kitle İletişimin Kültürel İşlevleri*, (İstanbul: Der Yayınları, 1993), 261'den aktaran Zübeyde Cavlı, *Serbest Zaman Değerlendirmede Medya ve Din*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 35.

¹⁶ Hasan Şahan - Vedat Çınar, "Kitle İletişim araçlarının Spor Kamuyu Üzerine Etkisi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2014), 313.

¹⁷ Oskay, , *Kitle İletişimin Kültürel İşlevleri*, 244'den aktaran Cavlı, *Serbest Zaman Değerlendirmede Medya ve Din*, 38.

Kültürün birçok tanımı olmasıyla birlikte ortak bir tanım olarak denebilir ki; “kültür, bilgilerin, inançların, sanatların, değerlerin, kuralların, örf ve adetlerin toplumun üyesi olan insan tarafından sonradan kazanılmış bütün kapasite ve alışkanlıkların tümüdür.” Kısaca tabiatın devamı olarak, insan eliyle meydana gelmiş ve nesilden nesle aktarılmış her şeydir.¹⁸

Bireylerin sosyalleşmesinde 20. yüzyıldan itibaren kitle iletişim araçlarının oynadığı önemli rol sebebiyle bu araçların kültür üzerinde önemli etkilerinden bahsedilmektedir.

Eğitme: Eğitim, insanların yaşamında kalıcı davranış değişikliği yaratmayı hedefleyen toplumsal bir kurum olan eğitim sosyolojik anlamda, toplumlarda varlığını sürdüren insanların yetiştirilmesini temin etmekle görevli olan bir sistemdir. Toplum eğer, kendi ihtiyacı gereksiniminde insan gücü yetiştirmeyi başaramazsa varlığını sürdürebilmek için sıkıntı yaşayabilecek durumda olacaktır. Sosyolojik anlamda eğitimin önemi burada devreye girmektedir.¹⁹

Eğitim için çok farklı tanımlarının yapıldığı görülmektedir. Ancak yapılan tanımların ortak özelliği eğitimin bir süreç olduğu ve bu sürecin sonunda insan davranışlarında değişme beklendiğidir. Tüm bunların yanı sıra, eğitimin toplum için ve birey için belirli amaç çerçevesinde gerçekleştirilmesi ve kısacası belirli bir felsefeye göre tasarlanması mecburiyeti bulunmaktadır.²⁰

Eğitimin toplum hayatındaki önemini açıkladıktan sonra medyanın eğitime olan katkısına değinmek gerekmektedir. Medya eğitim işleviyle bireyi ve toplumu çeşitli açılardan eğitmektedir. Medya, getirdiği sınırsız imkânlarla eğitim alanında büyük bir değişime neden olmaktadır.²¹ Bu durumda en önemli etkenin medyanın hem göze hem de kulağa hitap etmesi olduğudur. Bir araç ne kadar çok duyu organlarına hitap ederse, bireyi etkilemesi ve eğitmesi o kadar kolay ve kalıcı olacaktır. Bunun nedeni ise insanların gördüklerinin % 75’ini, duyduklarının % 13’ünü, dokunduklarının % 6’sını hafızalarına kaydetmektedirler. Yani birey hem

¹⁸ Yumni Sezen, *Kültür ve Din*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 35-36’dan aktaran Cavlı, *Serbest Zaman Değerlendirmede Medya ve Din*, 38.

¹⁹ Mehmet Fatih Öztürk - Mustafa Talas, “Sosyal Medya ve Eğitim Etkileşimi”, *Zeitschrift für die Welt der Türken ZfWT* 7/1 (2015), 103.

²⁰ Biçer B. (2014) *Felsefe*, H. S. Erdem, (Ed.), İstanbul Lisans Yayıncılık, s. 317-350.’den aktaran Öztürk - Talas, “Sosyal Medya ve Eğitim Etkileşimi”, 103.

²¹ Hüseyin Emin Öztürk, *Kişilik Gelişimi Açısından Çocuk ve Televizyon*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), 64’den aktaran İbrahim Turan, *Dini İçerikli Televizyon Programlarının Yetişkinler Üzerine Etkisi*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 20

duyup hem gördüğünün % 83'ünü hafızasına kaydetmektedir. Bu durum medyanın eğitim üzerinde olan gücünü göstermektedir.²²

Günümüzde genelde medya, özelde ise televizyon ve yeni medyanın örgün eğitim dışında kalan bireylerin eğitiminde çok önemli bir yere sahiptir. İş ve meslek hayatına atılmış olan her yaşta insana hitap eden programlarla eğitici ve bilgilendirici yayınlar ile eğitime büyük katkı sağlamaktadır. Bireyler medya sayesinde birçok alanda bilgi sahibi olabilmektedir. Örneğin bir çiftçi tarımla ilgili bilmesi gereken birçok konuyu programlar vasıtasıyla öğrenebilirken konumuzla alakalı olarak dini içerikli programlar sayesinde halkın dini noktada eğitilmesine vesile olmaktadır.²³

2.2. Olumsuz Etkileri

Günümüzde pek çok araştırmacı, medya kanallarının dini kimlik açısından bir tehdit oluşturduklarını savunmaktadırlar. Medyanın içeriğine bakıldığında, bireyi olumsuz manada etkileme potansiyelinin çok yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Medyanın şiddet, cinsellik, yalnızlaşma, saldırganlık, pasifleştirme kültürel yozlaşma, alkol, sigara ve uyuşturucu alışkanlığı kazandırma gibi pek çok olumsuz etkisinin olduğu görülmektedir.²⁴ Medya bu olumsuzlukların dışında hileli yönlendirme, propaganda, yanlış bilinçlendirme, gerçekleri çarpıtma gibi bir sürü suçlamanın da odağında bulunmaktadır.²⁵ Bunlara rağmen medyanın tamamen olumsuzluğa dönüştürülmesinin yerine, bireyin medya bilincinin geliştirilmesi üzerinde önemli bir uzlaşının olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple medyanın eğitim kurumu dışında kalamayacağı, temel ve orta öğretim düzeyinde medya konusunda bilgilendirme ve bilinçlenmenin çok erkenden başlaması gerektiği kabul edilmektedir.²⁶

Genel anlamda bireyin her alandaki gelişimini etkileyen medyanın onun dini ve ahlaki gelişimini etkilememesi düşünülemez çünkü genelde tüm bireyler özelde ise gençler, medyayı özellikle de sosyal medyayı iletişim kurma, deneyimlerini paylaşma, bilgi edinme ve paylaşma gibi gerekçelerle yoğun bir şekilde kullanmaktadırlar.²⁷

²² Leyla Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, Nobel Yay., Ankara, 2003, s. 45.'den aktaran Turan, *Dini İçerikli Televizyon Programlarının Yetişkinler Üzerine Etkisi*, 20.

²³ Turan, *Dini İçerikli Televizyon Programlarının Yetişkinler Üzerine Etkisi*, 20.

²⁴ Bayramali Nazıroğlu, "Dini Eğitimin Gerekliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı", *Dinbilimleri Akademisi Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 199.

²⁵ Kemal İnal, *Medya Okuryazarlığı El Kitabı*, (Ütopya Yayınevi, 2009), 16.

²⁶ İnal, *Medya Okuryazarlığı El Kitabı*, 21-25.

²⁷ Günay Erol - Azize Hassan, "Gençlerin Sosyal Medya Kullanımı ve Sosyal Medya Kullanımının Tatil Tercihlerine Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 804-812.

Sosyal medya uygulamalarının sunduğu hizmetler, kullanıcıların albenisini kazanarak bireylerin bu mecrada daha çok zaman ayırmasına imkân sağlamaktadır. Bireyin sosyal ağlarda her ihtiyacını bulmaya çalışması çoğu zaman bağımlılık ya da toplumdan kopmayla sonuçlanabilmektedir. Bilinçli kullanılmadığı zaman biyolojik ve psikolojik birçok probleme yol açan toplumsal paylaşım ağları, zaman ve mekân mefhumunu değiştirerek toplumsal ve bireysel yaşamın farklı boyutlarla yorumlanmasına sebep olmaktadır.

Bireyin sosyal çevresini ve rol modellerini belirleyen sosyal medyanın aileler tarafından kontrol edilmesi de internet dışı sosyal çevrenin kontrolünden daha zordur çünkü birey internete bağlanabildiği her yerde ve zamanda bu sosyal çevreye ulaşabilmektedir.

Tüm bunlardan hareketle genelde medyanın özelde ise sosyal medyanın neden olduğu olumsuzluklardan bazılarına değinmek gerekmektedir.

Yönlendirme: Medya, topluma sadece bilgi veren, eğlendiren ve sosyalizasyon sürecine katkıda bulunan bir aktör durumunda değildir. Birçok etkinliği yanında onun toplumsal değişme üzerinde de son derece etkili olduğu görülmektedir. Bu yönüyle ele alındığında, medya ve toplumun karşılıklı ilişkisinde iki tür yaklaşımdan bahsedilebilmektedir. Bunlardan birincisi medya, toplumu olduğu gibi yansıtan bir ayna konumunda bulunmaktadır. Yani insanların neler düşünüp hissettiklerini ve nasıl bir hayat tarzı yaşadıklarını objektif bir şekilde ortaya koymaktadır. İkinci yaklaşım tarzında ise birincinin aksine medyanın kendi istediği doğrultuda toplumu şekillendirip yönlendirme çabası içerisine girdiği görülmektedir. Bu cepheden bakıldığında bütün iletişim vasıtalarının bulundukları toplumda yeni bir “erk” oluşturdıkları, teknolojik gelişmelere paralel olarak daha da gücünü arttırdığı gözlemlenmektedir. Özellikle günümüzde, tehlikeli bir biçimde devletin ve toplumun yapısal işleyişi üzerinde görünmeyen fakat son derece etkili birincil bir güç konumuna geçmiştir.²⁸

Kültürel Yozlaştırma: Medya, toplumun var olan adet, örf, gelenek ve kültürüne katkı sunabilme imkânına sahip olmasına rağmen bazen bu işlevinin aksine yapay ve aldatıcı yeni bir kültür oluşturma çabasına girebilmektedir.²⁹ Özellikle bir tüketim toplumu oluşturmaya hedefleyen medya, bireylerde çift kimlik ve kültür düalizmine neden olmaktadır. Bu

²⁸ Ali Arslan, “Medyanın Gücünün Sosyolojik Temelleri”, *İş, Güç, Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi* 6/2 (2014), 2-16.

²⁹ Erol Mutlu, “Globalleşme”, *Popüler Kültür ve Medya: Popüler Kültür İçin Kitlel Bir Temizlik*, (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2005), 307’den aktaran, Arslan, “Medyanın Gücünün Sosyolojik Temelleri”, 2-16.

durum ise bir takım ruhsal bozuklukları tetiklemekte, “rol-model” dengesini ve ilişkisini bozmaktadır. Ailede verilen eğitim ile ters düşen ve çatışan bu yayınlarla bireylere kötü kişilik ve karakterler model olarak sunulmaktadır.³⁰

Saldırganlık: Görsel medyada çeşitli sebeplerden şiddet içeren yayınlar yayınlanmaktadır. Bu tür yayınlar, toplumda bir karamsarlık, ümitsizlik, kargaşa ve güvensizlik oluşturduğu gibi şiddet olaylarını da hızlıca tırmandırmaktadır. Bu tarz yayınların özellikle çocuk ve gençler üzerinde son derece tahrik edici bir etki oluşturduğu bilinen. Bunları izleyen insanların ilerleyen süreçte bilinçsiz ve duyarsız hale geldikleri, hatta suç işleyenlerle özdeşleşmeye (identification) ve onları birçok yönden taklit etmeye çalıştıkları araştırmalarla tespit edilmiştir. Burada, çocuk ve gençler en fazla zarar gördüğü gibi, yetişkinlerin de ilerleyen zaman içerisinde olumsuz yayınların etkisinde kaldıkları, belirtilmesi gerekmektedir. Konu ile alakalı yaklaşık 20 yıllık bir izleme sonucunda elde edilmiş bir araştırmada, çocukluk döneminde şiddet içerikli yayınlara muhatap olan kimselerin, yetişkinlik devrelerinde suça yeltendikleri tespit edilmiştir.³¹

Yalnızlaştırma ve Asosyalleştirme: Zamanının büyük bir kısmını sosyal medya mecralarında geçiren bireylerin arkadaş kaybetmeye başladığı bilinmektedir. Sanal âlemde sosyalleşme çabasına giren bireylerin gerçek hayatta yalnızlaştığı görülmektedir. Hipermetinsellik özelliğiyle sınırsız bir içerik sunan yeni medya, kullanıcının zamanını fazlasıyla almakta ve kullanıcıyı sosyal ortamından soyutlayarak asosyalleştirmektedir. Hem cinsleriyle kaynaşarak sosyalleşmesi gereken birey, sanal bir ortamda giderek yalnızlaşmaktadır.

3. Dinin Sunumu Açısından Sosyal Medya

Sosyal medya araçlarında dinin sunumu üzerine yapmış olduğumuz kısa araştırma son bir yıllık süreçte geleneksel ve yeni medya araçları üzerinde yapılan din ile ilişkili programları kapsamaktadır. Bu noktada bilimsel din tartışmaları, ilmiyal merkezli dini programlar ve popüler dini kültürü içeren programlar konu edinilmiştir.

3.1. Bilimsel Din Tartışmaları

Bilimsel din tartışmaları alanında sosyal medya mecralarında daha çok din-bilim ilişkisi üzerine yani daha çok dinin bilimsel boyutunun öne çıktığı program veya tartışmalar incelenmiştir. Bu kapsamda örnek olarak

³⁰ Ali Arslan, “Medyanın Birey Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri”, *İnsan Bilimleri Dergisi* ISSN: 1303-5134 (2004), 1-12.

³¹ Refia Palabıyıkoglu, “Medya ve Şiddet”, *Kriz Dergisi* 5/2 (Adana: Çukurova Üniversitesi, IV. Sosyal Psikiyatri Sempozyumu,1997), 123-126.

geleneksel ve yeni medya araçlarında en çok izlenen programlar olmaları nedeniyle TRT1 kanalında yer alan Pelin Çift ile Gündem Ötesi ve TV8’de yer alan Emre Dorman ile Aklımdaki Sorular programları ele alınmıştır. Bu programların geleneksel medya ve yeni medya kanallarındaki izlenme oranları karşılaştırılmıştır.

Pelin Çift ile Gündem Ötesi: 21 Mayıs 2021 tarihinde alınan verilere göre Pelin Çift ile Gündem Ötesi programının “Gündem Ötesi” adı altında açmış olduğu Instagram hesabında 944K takipçisi ve 14,7 bin paylaşımı olduğu görülmektedir. 4 Nisan 2011 yılında “Pelin Çift ile Gündem Ötesi” adı altında açılmış Youtube kanalında ise toplamda 3,31M abonenin olduğu, 8.130 video paylaşıldığı ve toplam izlenmesinin 2.1 milyar olduğu görülmüştür. Bu izlenmenin içerisinde dini konuları kapsayan programların izlenme oranı ise 1.3 milyondur.

Yine aynı programın televizyondaki reyting oranlarına baktığımız zaman ortalama reyting sırasının 48,4 ve ortalama izleyici sayısının ise 1.16 milyon olduğu görülmektedir.³²

Emre Dorman ile Aklımdaki Sorular: Emre Dorman ile Aklımdaki Sorular programı için 21 Mayıs 2021 tarihinde alınan verilere göre “Emre Dorman” adı altında açmış olduğu şahsi Instagram hesabında 133K takipçisi ve 1345 paylaşımı olduğu görülmektedir. Paylaşımlarının büyük bir çoğunluğu programdan kesitler ve tanıtımları içermektedir. 2 Şubat 2012 tarihinde “Emre Dorman” adı altında açılmış ve tamamını programa ait videoları içeren Youtube kanalında ise toplamda 78,2B abonenin olduğu, 1522 video paylaşıldığı ve toplam 14.634.887 görüntülenme olduğu tespit edilmiştir. Televizyonda yer alan Emre Dorman ile Aklımdaki Sorular programının reyting oranlarına bakıldığında ise ortalama reyting sırasının 89,0 olduğu görülmektedir.³³

3.2. İlmihal Merkezli Dini Programlar

Bu alanda ise sosyal medya mecralarında daha çok dinin ilmihal merkezli anlatılmasıyla öne çıkan program veya tartışmalar incelenmiştir. Bu kapsamda örnek olarak en çok izlenen programlar olmaları nedeniyle Kanal7’de yer alan “Necmettin Nursaçan’la Sohbetler” programı ve yine aynı kanalda yer alan Muhabbet Kapısı programı incelenmiştir. İlave olarak Atv’de yer alan Nihat Hatipoğlu’nun “Nihat Hatipoğlu Sorularınızı Cevaplıyor” programı incelenmiştir. Bu programların geleneksel medya ve yeni medya kanallarındaki izlenme oranları karşılaştırılmıştır.

³²Tv Reyting Oranları, www.reytingler.info.tr (Erişim 06 Haziran 2021)

³³TV Reyting Oranları, www.reytingler.info.tr (Erişim 06 Haziran 2021)

Necmettin Nursaçan'la Sohbetler: 21 Mayıs 2021 tarihinde alınan verilere göre Necmettin Nursaçan'la Sohbetler programının “Necmettin Nursaçan” adı altında açılmış olan şahsi Instagram hesabında 8.590 takipçi ve 20 paylaşım olduğu görülmektedir. Kanal 7'nin 10 Eylül 2017 tarihinde açtığı Youtube kanalında 3.16Mn abone 12.975 video bulunmaktadır. Bunların içerisinde Necmettin Nursaçan'a ait 782 videonun ortalama izlenme oranı 8.000'dir. Aynı programın televizyondaki reyting oranlarına baktığımız zaman ise ortalama reyting sırasının 78 olduğu görülmektedir.

Muhabbet Kapısı: 21 Mayıs 2021 tarihinde alınan verilere göre Prof. Dr. Mustafa Karataş'a ait olan “Muhabbet Kapısı” programının “Prof. Dr. Mustafa Karataş” adı altında açılmış olan şahsi Instagram hesabında programa dair paylaşımları bulunmaktadır. Bu hesapta Prof. Dr. Mustafa Karataş'ın 280K takipçisi ve 1419 paylaşımı olduğu görülmektedir. Kanal 7'nin Youtube kanalında ise Mustafa Karataş'a ait 996 videonun ortalama izlenme oranı 10.000'dir. Yine bu programın televizyondaki reyting oranlarına baktığımız zaman ise ortalama reyting sırasının 60 olduğu görülmektedir.

Nihat Hatipoğlu: 21 Mayıs 2021 tarihinde alınan verilere göre Prof. Dr. Nihat Hatipoğlu'nun, programa ait paylaşımların olduğu şahsi Instagram hesabında 976K takipçisi ve 502 paylaşımı olduğu görülmektedir. “Prof. Dr. Nihat Hatipoğlu” adı altında 14 Nisan 2017 tarihinde açılmış Youtube kanalında 235B abone 1395 video bulunmaktadır. Toplam görüntülenme oranı ise 51.398.976'dır. Aynı programın televizyondaki reyting oranlarına baktığımızda ise ortalama izlenme oranının 1,26 Mn ve ortalama sırasının 52 olduğunu görülmektedir.

3.3. Popüler Dini Kültür İçerikli Programlar

Popüler dini içerikli programlarla ilgili olarak iki örnek üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır. Zira bu alanda başka programlar da bulunmakla birlikte tebliğin sınırları çerçevesinde yalnızca Nuh: Büyük Tufan filmini ve Hz. Yusuf dizisini ele almakla yetineceğiz.

Nuh: Büyük Tufan filminin beyaz perdede kaldığı süre boyunca toplam izlenme sayısı 1.178.671 iken Youtube'da herhangi bir kanalın yüklediği videonun izlenme sayısı 2.823.287'dir.

Hz. Yusuf dizisinin ise 8 Kasım 2018'den günümüze Youtube'da herhangi bir kanalda izlenme sayısı 392.902.457'dir.

3.4. Diğer

Bu alanda ise sosyal medya mecralarında sokak röportajları, sosyal deneyler, kürsü sohbetleri ve blog videoları vb. başlıklarla dini paylaşımlar

yapan ve izlenme oranları çok yüksek olan bazı sosyal medya kanallarına değinilecektir.

Bu kapsamda örnek olarak geleneksel ve yeni medya araçlarında en çok tıklanan kanallar olmaları nedeniyle Sözler Köşkü ve Hayal Hanem kanalları incelenmiştir. İlk örnek olarak “Sözler Köşkü” kanalını ele aldığımızda “Sözler Köşkü” adı altında açılmış olan Instagram hesabının 1,4Mn takipçisi olduğu ve 2.536 paylaşım yapıldığı görülmektedir. Yine aynı isimle açılmış olan Youtube kanalına bakıldığında ise 6 Mart 2011 tarihinde açılmış kanalın 2,4 Mn abonesi olduğu, 394 video paylaşıldığı ve toplam 240.311.300 görüntülenmeye sahip olduğu görülmektedir.

İkinci örnek olarak ise “Hayalhanem” kanalını incelediğimizde “Hayalhanem” adı altında açılmış olan Instagram hesabının 1,2Mn takipçisinin olduğu ve 8.681 paylaşım yapıldığı görülmektedir. 28 Mayıs 2013 tarihinde açılmış olan Youtube kanalında ise 1,98Mn aboneye, 667 videoya ve 227.579.476 görüntülenmeye sahip olduğu görülmektedir.

4. Sonuç ve Değerlendirme

Bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler birey ve toplumların hayatında oldukça kolaylıklar sağlamanın yanında onların yaşam alanlarında köklü değişiklikleri de beraberinde getirmektedir. Özellikle geleneksel medyanın yerine alan yeni medya araçları bireylere rahat yaşam konforu sunmaktadır. Bu araçlarda eğlence merkezi bir yer edinse de insanın ihtiyacına göre yayınlarda farklı alanlardan pek çok konu ele alınmaktadır. İşte bunlarda birisi de dindir.

Sosyal medya araçlarında dinin kullanılış ve sunuluş biçimi her geçen gün farklı formatlarda olumlu veya olumsuz içeriklerde sunulmaktadır. Bu noktada araştırmamızın odak noktasını da oluşturan dinin sunumu ve içeriği noktasında verilerin durumuna bakıldığında, sosyal medya kanallarındaki din ile ilgili sunumların, yorumların ve anlatım biçimlerinin özellikle gençler tarafından çok daha yüksek oranda takip edildiği görülmektedir. İncelemiş olduğumuz veriler bunun en tipik örneğidir. Bu durum din eğitimsel açıdan, özellikle gelecek dönemlerde ki din eğitiminin artık geleneksel usullerin ötesine geçip yeni medya araçlarının etkin kullanımını gerekli kılmaktadır. Din eğitimcisi olarak, artık geleneksel din eğitimi ve öğretimi yöntemlerinin ötesine geçmek ve gençlere hitap etmek için yeni yeni medya araçlarının aktif kullanımının bir gereklilik olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Arklan, Ümit- Taşdemir, Erdem. "Bilgi Toplumu ve İletişim: Bilginin Yayılması Sürecinde Kitle İletişim Araçları ve İnternet". *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi* 5/3 (2008), 67-80.

Arslan, Ali. "Medyanın Gücünün Sosyolojik Temelleri". İş, Güç, Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi 6/2 (2014), 1-16.

Arslan, Ali. "Medyanın Birey Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri". *İnsan Bilimleri Dergisi* ISSN: 1303-5134 (2004), 1-12.

Aziz, Aysel. *Toplumsallaşma ve Kitleli İletişim*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım-Yayın Yüksekokulu Basım Evi, 1982.

Cavlı, Zübeyde. *Serbest Zaman Değerlendirmede Medya ve Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Ceylan, Yılmaz. "Toplumsal Değerler ve Medya Etiği". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/7 (2012), 45-58.

Çoştı, Yakup. "Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009), 117-140.

Duran Okur, Hatice. *Kitle İletişim Bağlamında Sosyal Paylaşım Sitelerinin Toplumsal İlişki Kurma Biçimlerine Etkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Erol, Günay-Hassan, Azize. "Gençlerin Sosyal Medya Kullanımı ve Sosyal Medya Kullanımının Tatil Tercihlerine Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 804-812.

İnal, Kemal. *Medya Okuryazarlığı El Kitabı*. Ütopya Yayınevi, 2009.

Kılıç, Neslihan. "Geleneksel Medya ile Yeni Medyanın Karşılaştırılması: Kuramsal Bir Analiz Çalışması". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 36 (2019), 227-239.

Nazıroğlu, Bayramali. "Dini Eğitimin Gerekliliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı". *Dinbilimleri Akademisi Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 191-220.

Oyman, Nihat. "Sosyal Medya Dindarlığı". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2016), 125-167.

Öztürk, Mehmet Fatih- Talas, Mustafa. "Sosyal Medya ve Eğitim Etkileşimi". *Zeitschrift für die Welt der Türken ZfWT* 7/1 (2015), 101-120.

Palabıyıkoglu, Refia. "Medya ve Şiddet". *Kriz Dergisi* 5/2 (1997), 123-126.

Siddiqui, Shabnoor-Singh, Tajinder. "Social Media its İmpact with Positive and Negative Aspects". *International Journal of Computer Applications Technology and Research*, 5/2 (2016), 71-75.

Şahan, Hasan-Çınar, Vedat. "Kitle İletişim araçlarının Spor Kamuoyu Üzerine Etkisi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2014), 313-321.

Şimşek, İsmihan. *Popstar Vaizler*. İstanbul: Motto Yayınları, KAÇINCI BASIM 2020.

Turan, İbrahim. *Dini İçerikli Televizyon Programlarının Yetişkinler Üzerine Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Tv Reyting Oranları, "Televizyon Reytingleri". Erişim 06 Haziran 2021 www.reytingler.info.tr

We Are Social. "Dijital 2021 Global Report". Erişim 04 Haziran 2021 <https://datareportal.com/reports/digital-2021-global-overview-report>

We Are Social. "Dijital 2021 Turkey Report". Erişim 04 Haziran 2021 <https://datareportal.com/reports/digital-2021-turkey>

**KRİZ DÖNEMİ HADİS ŞERHÇİLİĞİ
(İBN MERZÛK EL-HAFİD ÖRNEĞİNDE)**

Arş. Gör. Furkan ÇAKIR

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
ahmedfurkan@selcuk.edu.tr

**HADITH INTERPRETATIVENESS OF CRISES AGE (IN THE EXAMPLE OF
IBN MARZUQ AL-HAFID)**

ABSTRACT

Islamic civilization has faced quite big crises on the stage of history. These crises caused Islamic civilization to suffer great social, political, economic and scientific wounds. However, efforts made to overcome these crises have led to great transformations in the same fields. As a matter of fact, after important crises such as Siffin, Karbala, the Mongol invasion and the crusades, new searches arose. A significant part of the scientific pursuits that emerged after such crises analyzed and criticized the previous experience as well as have guided future studies. Based on this, we can say that the knowledge of Islam, which reached scientific satisfaction in the first three centuries, reached its peak under the leadership of al-Baqillani (d. 403/1013), al-Juwayni (d. 478/1085) and al-Ghazzâlî (d. 505/1111); the blockage after the fifth century was tried to be opened by 'Izz Ibn Abd as-Salam (d. 660/1262) and al-Qarâfî (d. 684/1285); and afterwards, Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) sought to return to the essence. When all these pursuits are examined, it will be seen that most of them have taken place after many social and political crises as a requirement of human nature and have been aimed at closing the gap between religion and life. At this point, a search that emphasizes maqasid and the purposes of Allah and His Messenger was led by scholars such as al-Shatibi (d.790/1388) and Ibn Marzuq al-Hafid (d. 842/1439). The work of Ibn Marzûq al-Hafid al-Matjar al-Rabîh wa-al-Mas'a al-Rajîh wa-al-Marhab al-Fasîh wa-al-Vajh al-Sabîh wa-al-Khulf al-Samîh fî Sharh al-Jâmi' al-Saḥîḥ, one of the studies after the mentioned scientific and social crisis periods, is the gloss of al-Jâmi' al-Saḥîḥ of Bukhari (d. 256/870), as the name suggests. Some parts of this work, which was stated to be incomplete, was published as a doctoral dissertation lately. It is known that the mentioned work is distinguished by the evaluation of the narrations in al-Jâmi' al-Saḥîḥ of Bukhari from the maqasid perspective. This paper aims to introduce the

aforementioned author and his work to the academic world and to observe hadith commentary in crises ages.

Keywords: *Hadith, Sunnah, Makasid, Bukhari, Ibn Merzûk al-Hafid*

Giriş

Tarih boyunca Müslüman coğrafyalar siyasi, ekonomik ve ilmî pek çok krizle karşılaşmış ve bu büyük krizler, ilim ve hikmet ehlinin arayışlarının da tesiriyle bertaraf edilerek daha güçlü bir döneme geçilmiştir. Tüm bu buhranlar sonrasındaki ilmî arayışlar incelendiğinde, büyük bir kısmının dinle hayat arasında ortaya çıkan mesafeyi kapatmaya yönelik olduğu görülmüştür. Başta Moğol istilasası ile siyasi ve ekonomik; düşünce krizleriyle ise ilmî çöküntünün yaşandığı VII/XIV ve VIII/XV yüzyıllarından sonra aynı sahalarda sözü edilen buhranlardan kurtulmak için büyük gayretler gösterilmiştir. Bu arayışlar siyasi sahada İslam coğrafyasının kıtalar aşmasına yol açtığı gibi, düşünce krizlerinden kurtulmak için İslam bilginlerinin yeni arayışlara gitmesini sağlamıştır. Tam da bu noktada Allah ve Resûlünün maksat ve gayelerine vurgu yapan ilmî bir arayış Makkarî (759/1358) Şâtûbî (790/1388) ve İbn Merzûk el-Hafid (842/1439) gibi ilim adamlarının öncülüğünde gerçekleşmiştir.¹

1. İbn Merzûk el-Hafid'in Hayatı

İbn Merzûk el-Hatîb'in torunu olan ve bu sebeple الحفيد mahlasıyla anılan ve 14 Rebiülevvel 766/1364 yılında dünyaya gelen Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Merzûk el-Hafid el-Acîsî et-Tilimsânî babası, dedesi, amcası ve amcazadesinden hadis, kelam, fıkıh, belagat gibi birçoğu dini ilimlere mahsus olan dersler almıştır. Bu derslerle yetinmeyen İbn Merzûk, ikisi hac ile birleştirilmiş olmak üzere mebzul miktarda ilim yolculuğuna çıkmıştır. Mâlikî mezhebine mensup olan İbn Merzûk, daha önce mezhep içerisinde kaleme alınan usûl ve fûru metinlerinin neredeyse tamamını bu ilim yolculuklarında hocalarının huzurunda okuma fırsatı bulmuş ve hayatının neredeyse tamamını ilim yolunda harcayarak 76 yaşında vefat etmiştir.

2. İbn Merzûk'un Buhârî'nin Câmi'i ile Tanışması ve Diğer Eserleri

İbn Merzûk; Buhârî'nin Câmi'i ile tanışması, ders olarak okuması ve icazet alması sürecine ilişkin bilgileri *el-Metcer*'in mukaddimesinde

¹ Şâtûbî'nin makâsîd anlayışı kendisinden sonraki arayışlara büyük oranda katkı sağlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Raysûnî, "Şâtûbî'de Makâsîd ve İctihâd", çev. Ahmet Yaman, *Makâsîd ve İctihâd İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları* (İstanbul: İFAV, 2017), 379-407.

zikretmektedir. Kaynaklarımız İbn Merzûk'un iki defa hac yolculuğuna çıktığını ifade etmektedir. Bilindiği gibi o dönemlerde hac vesilesi ile yolculuğa çıkan âlimler güzergahlarını ders alacakları bilginlerin meskûn olduğu bölgelere göre tertip etmektedirler. Bu bakımdan İbn Merzûk, ilkin babası ve dedesi olmak üzere İbn Haldûn (808/1406) gibi bilginlerden ders almakla müşerref olmuş ve sözü edilen yolculuklarıyla Irâkî (806/1404), Heysemî (807/1405), Fîrûzâbâdî (817/1415) ve İbn Hacer gibi isimlere de talebelik yapmıştır. Nitekim İbn Hacer, İbn Merzûk el-Hafîd'in bu hac yolculuklarından birinde Kahire'ye uğradığını ve onun "fennî ilimlere hâkim, iyi derecede Arapça ve hüsnü hat bilen, bilgili, edep ve vakar sahibi bir kimse" olduğunu belirtmiştir.² İbn Merzûk yine bu hac yolculuklarından birinde Buhârî'nin *Câmi'*ini muhtelif hocalardan okumaya fırsat bulmuş ve nihayetinde kitabın icazetini almıştır.³

İbn Merzûk'un hadis sahasında kaleme aldığı başka eserler de vardır. Nitekim onun bu disiplinde merak uyandıran diğer bir eseri *er-Ravza'dır. el-Hadîka* isimli bir çalışmanın bunun muhtasarı olduğu iddia edilmektedir. Bu iki eser de ilim ehli tarafından çalışılmayı beklemektedir.

İslam âlimlerinin birçoğunun çok yönlü olduğu ehline malumdur. İbn Merzûk da sadece hadis ilmiyle meşgul olan bir âlim değildir. Fakat kaleme aldığı onlarca eserin hepsine yer vermemiz bu tebliğin sınırlarını aşacağı için bilinmesini gerekli gördüğümüz birkaç çalışmasına işaret etmekle yetineceğiz. İbn Merzûk, Bûsîrî'nin *Kaside-i Bürde'sine İzhârü sıdkı'l-mevedde fî şerhi'l-Bürde* ve *el-İstî'âb li-mâ fî Kasîdeti'l-Bürde mine'l-beyân ve'l-i'râb* isimlerinde iki farklı şerh kaleme almıştır. Ayrıca eserlerinde kullandığı görkemli üsluptan ve İbn Hacer'in mezkûr ifadelerinden de anlaşılacağı gibi o, dil ilimlerinde oldukça yetkindir. Dolayısıyla bu sahada *el-Mefâtîhu'l-merzûkiyye li-halli'l-akfâl ve'stihrâci haberi (habâya)'l-Hazreciyye* isimli bir eser yazmıştır. Yine eserlerinden rahatlıkla gözlemleneceği gibi o, mantık ilmiyle de yakından ilgilenmektedir. Bu bağlamda Hûnecî'nin (646/1248) *Kitâbü'l-Cümel fî'l-mantık* adlı eserine *Nihâyetü'l-emel fî şerhi Kitâbi'l-Cümel* isimli bir şerh yazmıştır.⁴

² Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine (Beyrut: 1997, ts.), 3/360-362.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hafîd el-Acîsî et-Tilimsânî İbn Merzûk el-Hafîd, el-Metcerü'r-rabîh ve'l-mes'a'r-racîh ve'l-merhabü'l-fasîh ve'l-vechü's-sabîh ve'l-hulhu's-semîh fî şerhi'l-Câmi'i's-sahîh, thk. Hafîda Said Bilmeyhub (Cezayir: Dâru't-Tenvîr, 2010), 1/12, 13.

⁴ Saffet Köse, "İbn Merzûk el-Hafîd", Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/185, 186.

3. İbn Merzûk'un *el-Metcer* İsimli Eseri

el-Metcerü'r-rabîh ve'l-mes'a'r-racîh ve'l-merhabû'l-fasîh ve'l-vechû's-sabîh ve'l-hulhu's-semîh fî şerhi'l-Câmi'i's-sahîh isimli eser İslam dünyasının düşünce krizine girdiği, tıkanıp bir dönemde kaleme alınması ve Buhârî'nin (256/870) *Câmi'*inde yer alan terâcim, bab ve rivâyetleri makâsîd açısından değerlendirerek diğer şerhlerden ayrılmasıyla orijinal bir yöntem takip etmesi, bizi bu araştırmaya yapmaya sevk etmiştir. Sözü edilen çalışmanın pek çok dikkat çekici yönü olmasına rağmen, bugüne kadar mezkûr eser ve müellifi hakkında bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar çalışma yapılmış olması ve bu az sayıdaki çalışmaların içerisinde hiçbir araştırmacının ülkemizden çıkmaması üzücüdür. Bununla birlikte İbn Merzûk'un, Buhârî'nin *Câmi'i* gibi İslam dünyasında en çok itibar edilen kitaplardan birini şerh etmesine rağmen, şerhi hakkında çok az bilgiye sahip olmamız ilim dünyamız için bir kayıptır. Bu eserin tanınmamasının muhtemel bazı gerekçelerini şöyle sıralayabiliriz:

- a) Mezkûr şerh uzun yıllar yazma eser kütüphanelerinin raflarında telif edilmeyi beklemiştir. Bu eser Hafida Bilmeyhûb isimli bir araştırmacı tarafından ancak 2010 yılında tahkik edilebilmiştir.
- b) İbn Merzûk'un, *el-Metcer*'i hayatının son demlerinde kaleme almaya başlaması, eserin tamamlanamaması ve ders halkalarında beklenen ilgiyi görmemesi nüshalarının az sayıda olmasına sebep olmuş ve bu durum çalışmanın yaygınlaşmasını engellemiştir. Nitekim şimdiye kadar *el-Metcer*'in Cezayir, Rabat ve Riyad'da bulunan sadece üç nüshasına ulaşılabilmiştir.
- c) Mağrib bölgesinin jeopolitik konumu, buradaki eserlerin diğer bölgelerde meskûn İslam âlimlerine taşınmasını gerektirmiştir. Ancak sözü edilen çalışma bugün olduğu gibi ilk yazıldığı dönemde de beklenen ilgiyi görmemiştir.
- d) Yine bu dönemde İbn Hacer (852/1449) *Fethu'l-Bârî*, Aynî (855/1451) *Umdetü'l-Kârî* isimli Buhârî şerhlerini kaleme almışlardır. Bu iki isim arasındaki gerginliğin de etkisiyle mezkûr çalışmalar ilgiyle takip edilmiş ve bu durum İbn Merzûk'un şerhini gölgede bırakmıştır.
- e) Fransız sömürgesiyle Cezayir kütüphanelerinde yer alan pek çok eserin talan edilmesi ya da farklı bölgelere taşınması veya kimi eserlerin kütüphane görevlileri tarafından olduğundan farklı şekilde kataloğa dahil edilmesi bu eserin tanınmasını engellemiştir.

4. *el-Metcer*'in Yazılma Serüveni

İbn Merzûk, *el-Metcer*'in mukaddime kısmında eseri yazmasına yol açan etmenlere de işaret etmiştir. O, Buhârî'nin *Câmi*'ini kıraat meclislerinde defalarca okuduğunu ve okuttuğunu, ders halkalarında detaylı açıklamalara gittiğini ve bu açıklamaların daha önce hiçbir yerde karşılaşmadığı faydalı bilgileri barındırdığını belirtmiştir. Tüm bunların sonucunda bu izahların pek çoğu kaydedilmediğinde unutulacağı için bir eser telif etmenin en doğru yöntem olacağına kanaat getirmiştir.⁵

Bununla birlikte Mağrib coğrafyasındaki âlimlerin önemli bir kısmı Müslim'in (261/875) *Câmi*'inin Buhârî'nin eserinden daha faziletli olduğu hususunda görüş beyan etmiştir. İbn Merzûk ise bunun doğru olmadığını düşünerek Buhârî'nin eserinin daha faziletli olduğu iddiasını perçinlemek için bu esere bir şerh yazması gerektiğini düşünmüştür. Ona göre Buhârî'nin terâcim, bab başlıkları ve hadislerin sıralamasındaki gaye ve maksatlar, bu eseri diğerlerinden daha faziletli kılmaktadır. Zira İbn Merzûk her bab başlığının kendisinden önce ve sonraki başlıkla doğrudan ya da dolaylı ilişkisi olduğunu tespit etmiş ve şöyle demiştir: "Bir kişi mükellef olmak için akıl sahibi olmalıdır. Bu sebeple mecnun olanlar mükellef değildir. Buhârî'nin kitabının akli ise bab başlıklarıdır. Dolayısıyla Buhârî'den mükellef olan herkesin *Câmi*'in bab başlıklarını anlaması gerekir."⁶

5. *el-Metcer*'in Şerh Metodu

İbn Merzûk el-Hafîd'in şerh metoduna dair çalışmamızda aşağıda sıralanan yöntemlerin kullanıldığı tespit edilmiştir. Ancak bu yöntemlerin her birinin tüm rivâyetlerde kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Nitekim kimi rivâyetlerde aşağıdaki yöntemlerden bir ya da birkaçı, kimisinde ise neredeyse tamamı uygulamalı bir şekilde gösterilmiştir. Eser, Kitâbu'l-İman'ın yarısına kadar kaleme alınmış olduğundan aşağıda sıralanan hususlar sınırlı sayıda rivâyetler üzerinde tespit edilmiştir.

1. İbn Merzûk terâcim, bab ve rivâyetlerde yer alan lafızları Cevherî (400/1009) ve Zemahşerî (538/1144) gibi âlimlerin çalışmalarından istifade ederek nahiv, belagat, beyan ve meani gibi ilimlerden de yardım almak suretiyle literal bir incelemeye tâbi tutmaktadır. Asıl itibarıyla Hz. Peygamber'e izafe edilen haberlerin manen nakledildiği düşünüldüğünde dilsel çıkarımlardan hareket etmek pek de isabetli görülmemektedir. Ancak o, diğer şârihlerden farklı olarak terâcim ve bab

⁵ İbn Merzûk *el-Hafîd, el-Metcerü 'r-rabîh, 1/3.*

⁶ İbn Merzûk *el-Hafîd, el-Metcerü 'r-rabîh, 1/9.*

başlıklarına da dilsel açıdan yaklaşarak Buhârî'nin gaye ve maksatlarının peşine düşmektedir.⁷

2. Rivâyetin cahiliye adetlerinde yerinin olup olmadığını sorgulamaktadır.
3. Rivâyette geçen lafızlar hakkında Hz. Peygamber'in bir anlam daralması ya da genişlemesine gidip gitmediğini diğer rivâyetlerden hareketle tetkik etmektedir.
4. Terâcimin ilk babı ile son babı, bir önceki bab başlığı ile bir sonraki bab başlığı arasında bağlantı kurmaktadır.
5. Kur'an'a ve başta Zemahşerî, İbn Atiyye (541/1147) ve İbnü'l-Arabî (543/1148) gibi müfessirlerin yorumlarına referansta bulunmakta ve rivâyeti Kur'an perspektifinden incelemektedir.
6. Rivâyetleri *el-Muvatta'*, *Kütüb-i Sitte* ve bunlar üzerine yapılan serhlerden yardım almak suretiyle tahrîc etmektedir.⁸
7. Rivâyeti mantık ilminin kurallarından hareketle incelemekte ve cedel metodunu kullanarak kendisine yöneltmesi muhtemel itirazları çürütmektedir.
8. Kendisinden önceki şârihlerin isabetli bulduğu görüşlerini teyit etmekte, aynı kanaati taşımadığında ise tenkit etmekten geri durmamaktadır. Nitekim tenkitlerini oldukça rahat ifade eden İbn Merzûk, başta Buhârî olmak üzere Hattâbî (388/998), İbn Battâl (449/1057), İbn Abdüllber (463/1071), Kâdı İyâz (544/1149), Ebû Hayyân (745/1344) ve Aynî gibi bilginleri pek çok yerde kıyasıya eleştirmektedir.
9. Tasvîrî bir anlatı sergilemediği için çoğu zaman rivâyetlerin bir kısmını zikretmekle yetinmektedir. Dolayısıyla üst bir dil kullanarak tahlîlî bir metot takip etmektedir.
10. Sadece rivâyetin metniyle ilgilenmeyerek pek çok tabakât, ricâl ve cerh ve ta'dîl âliminin kanaatine yer vermektedir.
11. Ahkama delalet eden haberlerle amel eden ya da etmeyen mezhep imamlarının görüşlerine temas etmekte ve bu görüşlere

⁷ İbn Merzûk, *Buhârî'nin sözü edilen başlık türlerini ve hadisleri titiz bir düzen içerisinde ele aldığını belirterek şöyle demektedir: ... وفي تراجم البخاري من الدقائق والأسرار ما عجز كل من أتى بعده عن استيفاء مقاصده ... في ذلك، وسنتينه في كل ترجمة على ما فتح الله به علينا، ومن به من فضله، بقدر ما رزقنا من الطاقة مما لم يسبق إليه غيرنا وبالله نستعين* İbn Merzûk *el-Hafîd, el-Metcerü'r-rabîh, 1/10.*

⁸ *Tahrîc yaparken el-Muvatta'*'ya özel bir yer ayırması Mâlikî mezhebine mutaassıp olmasıyla değil, bu eserin nüshalarının Mağrib coğrafyasındaki yaygınlığıyla ilişkilendirilmelidir.

yer verirken İmam Mâlik'in (179/795) düşüncelerine kimi zaman taraflı olduğunu düşündüğümüz bir tavır takınmaktadır.

12. Fıruda Sahnûn (240/854) usûlde ise İbnü'l-Kassâr (397/1007), Bâcî (474/1081) ve Râzî (606/1210) gibi isimlere pek çok atıfta bulunarak fakihlerin düşüncelerine yer vermektedir.
13. Şerh ettiği hadis başka rivâyetler ile çelişiyorsa burada cem-telif, terk, tercih, nesh, tevakkuf ve tesakut gibi yöntemler yerine, makâsıdı kullanmaktadır.
14. Tüm bunların akabinde daha önce hiçbir eserde karşılaşmadığı bilgileri kalbine doğuran Allah'a hamd etmektedir.

6. Makâsıd ve Sünnet

İbn Merzûk'un makâsıd ve gaye vurguları, makâsıd ile sünnet arasındaki ilişkiye temas etmemizi gerektirmiştir. Bu noktada makâsıdın tanımı, şeriatın mutlak gayesinin tespitinin imkânı üzerinde durmaya çalışacağız.

"Maslahatın sağlanması ve mefsedetin ortadan kaldırılması" anlamındaki makâsıd; daha çok makâsıdu's-şerîa, makâsıdu't-teşrî' şeklinde kullanılmaktadır.⁹ Ancak şariinin mutlak maksatlarının tespit edilmesi sonucunda ortaya çıkan makâsıdu's-şerîa'nın tek başına anlaşılabilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira onun bir bütün olarak kavranabilmesi için makâsıdu'l-Kur'an, makâsıdu's-sunne, makâsıdu'l-umrân ve makâsıdu't-tenzîl gibi gayelerin anlaşılması gerekmektedir. Dolayısıyla makâsıdu's-şerîa ile mezkûr gayeleri birbirinden ayırmaksızın iç içe görmek en doğru yöntemdir. Başka bir deyişle makâsıdu'l-Kur'an anlaşılmadan makâsıdu's-şerîa, makâsıdu's-şerîa anlaşılmadan da makâsıdu'l-Kur'an anlaşılabilir. Makâsıdu's-sunne'nin makâsıdu's-şerîa ile ilişkisi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu noktada modern dönemde ortaya çıkan hadis ve sünnete dair tartışmaların makâsıdu's-sunne'nin gerçek manada anlaşılmasından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim sünnete karşı bir tarafta ifratın diğer tarafta tefritin olduğu, ifrat ve tefritin adalete uzaklığı arasında fark olmadığı düşünüldüğünde makâsıd zaviyesinden sünneti değerlendirmek kaçınılmaz görülmektedir.¹⁰

⁹ *Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Uşûl, thk. Dr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2012), 1/416; Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, thk. Abdurrezzak Afîfî (Beyrut-Dımaşk: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 3/271.*

¹⁰ Mehmet Görmez, "Açılış Konuşmaları", *Makâsıdî Tefsir Kur'an-ı Kerim ve Hikmet Eksenli Anlamak*, ed. Mustafa Çağrırcı (İstanbul: KURAMER, 2018), 25, 41.

Tam da bu noktada İbn Kayyîm el-Cevziyye'nin (751/1350) şu ifadeleri önem kazanmaktadır:

“Siz makâsıdı, anlamayan birine, ‘Bid‘at ehline selam verme’ deseniz; o kişi gider bid‘at ehlinin elini, ayağını öper. Siz ‘Yahu ben sana ona selam vermemeni söylemedim mi?’ dediğinizde cevaben, ‘Sen bana selam verme dedin, elini ayağını öpme demedin ki’ der. Benzer şekilde makâsıdı anlamayan kişiye, “Şu testiye su doldur” dediğinizde o gider suyu doldurur, geldiğinde elinde ne testi vardır ne de su. “Testiyi ne yaptın, niye getirmedin?” diye sorarsanız, ‘Sen bana suyu doldur dedin, testiye getir demedin ki’ diye cevap verir.”¹¹

Yine İbn Kayyîm şöyle demiştir:

من عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان، عمل بمقتضاه

Her kim konuşan bir kimsenin muradını herhangi bir delil ile öğrenirse, o murada tabi olmak vacip olur. Çünkü lafızlar bizatihi maksat değildir. Ancak bizi konuşanın muradına götüren bir delildir. Konuşan kimsenin muradı açık olursa, hangi yolla izah edilirse edilsin muktezasıyla amel edilir.¹²

Mezkûr atıflardan hareketle önemi anlaşılmasına rağmen makâsıdu’s-sunne ile ilgili çok fazla çalışma görmemekteyiz. Makâsıdu’s-sunne özellikle çalışılması gereken önemli bir saha olarak araştırmacıları beklemektedir. Bu konuda yapılan az sayıdaki çalışmalar incelendiğinde ise makâsıdu’s-sunne’nin *makâsıdu vürûdu’l-hadîs* ve Hz. Peygamberin *tasarrufları* meseleleri etrafında sürdüğü görülmektedir.¹³

Elbette Kur’an’ı anlamak için sebep-i nüzûlün önemi ne kadar fazlaysa, rivâyetlerin anlaşılması için de sebep-i vürûdun önemi o kadar fazladır. Ancak vürûdu’l-hadîsle ilgili elimizde çok fazla malzeme bulunmaması üzücüdür. Nitekim İbn Aşur’un (1879-1973) vürûdu’l-hadîs bağlamında serdettiği, “Bazı âlimler Hz. Peygamberin neyi, hangi hâdise doğrultusunda söylediğini bilmeden kıyas yaptıkları için kıyas maal fâırıkla uğraşıyorlar” sözünden de anlaşılacağı gibi vürûdu’l-hadîs, rivâyetlerin anlaşılmasının önündeki engelleri kaldırmak bakımından oldukça kıymetlidir.

¹¹ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvaqqı’în ‘an rabbi’l-âlemîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1991), 3/119.

¹² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâm*, 1/218.

¹³ Bk. Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

Hız. Peygamber'in hangi hâdisê üzerine konuştuğu kadar neyi, hangi vasıfla söylediği de makâsıd açısından değerlendirilmiş ve özellikle usûlcüler Hız. Peygamber'in tasarruflarına dair muhtelif izahlar yapmışlardır. Bu açıklamalar doğrultusunda Hız. Peygamberin teşri', iftâ, kaza, imâret, hedy ve irşad, musalaha, danışana fikir verme, nasihat, en mükemmele yönlendirme, yüce hakikatleri öğretme, te'dib/eğitim ve cibiliyyet vd. gibi farklı vasıflarda söylediği sözlerin birbirine karıştırılması esas gayeye ulaşmanın önünde diğer bir engel olarak görölmüştür.

Biz hem vürûdu'l-hadıs hem de Hız. Peygamber'in tasarrufları ile ilgili her iki anlayışı da nebevî gayeye ulaşmanın yollarından biri görmekle birlikte, asıl itibarıyla makâsıdu's-sunne'nin "Hız. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini 'sünnet' haline getiren değerler manzumesi" olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç

Usûl geleneğimizde fıkhın gayesi şariin muradını anlamak olduğu halde, fıkhın önemli bir parçası olan hadis ve sünnetin makâsıd açısından değerlendirilmemesi modern dönemde hadis ve sünnetle ilgili pek çok tartışmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ancak haberlerin lafızlarına dair araştırmalar yapılırken, lafzi delaletin önüne geçerek gâi maksatları tespit eden çalışmaların az sayıda olması hem üzücü hem de dikkat çekicidir. Sünnetin gâi maksatlarını tespit edebilmek için öncelikle nübüvvet ve risâletin mahiyeti ve külli maksatlarına dair çalışmalar yapılması, Hız. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini sünnet haline getiren değerler manzumesinin tespit edilmesi oldukça belirleyicidir. Bu bakımdan özellikle hicri ilk iki asırda hadis ve sünnetle meşgul olan seleflerimizin maslahat ve makâsıd açısından değerlendirdiği rivâyetleri yeniden gözden geçirmek gerekmektedir. Zira sünnet sadece İslam bilgi hiyerarşisinde ikinci sırada yer alan bir kaynak değildir. O, farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar arasındaki zihin ve kültür birliğini yani İslam medeniyetini sağlayan bir unsurdur. Dolayısıyla bugün makâsıdu's-sunne ile ilgili çalışmaların sayısının artmasına ve bu sahada çalışma yapan bilginlerin mesailerinin büyük bir kısmını Hız. Peygamber'in gâi maksatları üzerine harcamalarına dünden daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bakımdan İbn Merzûk el-Hafıd'in Buhârî özelindeki çalışması prototip kabul edilerek Nebevî öğretinin bu perspektif ile yeniden yorumlanması, bu modelin daha da geliştirilmesi suretiyle yeni çalışmalar yapılması gerekmektedir. İslam dünyasının büyük düşünce krizi yaşadığı şu günlerde, içerisine pek çok asılsız bilginin sokulmaya çalışıldığı bir disiplin olan hadis ilmi hakkında ifrat ve tefrite kaçan yorumlar günden güne artmaktadır. Biz bu buhranın Hız. Peygamber'in maksat ve gayelerinin tespit edilmesi sonucunda ortadan

kalkabileceğini düşünüyoruz. Nihai olarak mutlak manada anlaşıldığında makâsıdın; sünnetin şekli unsurlara indirgenmesini engellemesine ve sebep-illet-hikmet bütünlüğü içerisinde belirli bir usûl ile anlaşılmasına, bedenın sünneti gibi aklın, ruhun ve kalbin sünnetlerini de hatırlatacağına, evrensel ile yereli, adet ile ibadeti ayıracağına ve Hz. Peygamber'in ahlakının ölçü kabul edilmesine yol açacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Affî. 3 Cilt. Beyrut-Dımaşk: Mektebetü'l-İslâmî, ts.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Uşûl*. thk. Dr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2012.

Görmez, Mehmet. "Açılış Konuşmaları". *Makâsıdî Tefsir Kur'ân-ı Kerîm ve Hikmet Eksenli Anlamak*. ed. Mustafa Çağrı. İstanbul: KURAMER, 2018.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*. 4 Cilt. Beyrut: 1997, ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvaqqı'în 'an rabbi'l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.

İbn Merzûk el-Hafîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hafîd el-Acîsî et-Tilimsânî. *el-Metcerü'r-rabîh ve'l-mes'a'r-racîh ve'l-merhabü'l-fasîh ve'l-vechü's-sabîh ve'l-hulhu's-semîh fî şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Hafida Said Bilmeyhub. Cezayir: Dâru't-Tenvîr, 1. Basım, 2010.

Köse, Saffet. "İbn Merzûk el-Hafîd". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. C. 20. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Raysûnî, Ahmed. "Şâtıbî'de Makâsıd ve İctihad". çev. Ahmet Yaman. *Makâsıd ve İctihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. 379-407. İstanbul: İFAV, 3. Basım, 2017.

Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2011.

**MEKKÎ SÛRELERDE MÜŞRİKLERİN EKONOMİK KAYNAKLI
AHLÂKÎ ZAAFLARINA YÖNELİK ELEŞTİREL SÖYLEM**

Arş. Gör. Hasan KILIÇ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
hkilic@comu.edu.tr

**THE CRITICAL DISCOURSE ON POLYTHEISTS' ECONOMICALLY
SOURCED MORAL WEAKNESSES IN THE MECCAN SURAHS**

ABSTRACT

The Qur'an severely criticizes the tendency of human beings to be fond of wealth and to accumulate wealth since the first surahs that were revealed. These criticisms are closely related to the economically based immoral attitudes and behaviors of the wealthy and ruling notables who are in charge of the administration of Mecca rather than the property and wealth itself. The relationship between the mentality deprived of faith, and materiality is defined and described through immoral attitudes and behaviors in the Meccan Surahs. This method is also aimed at advising believers about the issues they should stay away from in their relations with property and wealth. While the Qur'an states that a negative change can be observed in a person's attitudes as a requirement of his nature, when he attains abundance and prosperity, it also points to some other reasons. The negative perception attributed to the poor and poverty throughout history is one of these reasons. That is to say, the environment in which this perception prevails has brought along a social consensus that all kinds of insults and oppression are deemed worthy of the poor and needy, and that even all the unjust and unlawful words and practices of the rich are considered as legitimate. The lack of belief in the afterlife also stands out in the Qur'an as another reason that reveals economic-based behavioral deviations. A mindset that does not believe that it will be taken into account for its actions will devote its entire goal to enjoy this world to the maximum extent possible. Such an understanding will naturally cause even immoral behaviors that lead to the aforementioned goal to become reasonable, and goods and wealth to become a means serving this purpose. Therefore, the increase in the wealth and welfare of the polytheists also means an increase in their deviance. The Meccan Surahs describe with striking concrete examples that possessions will turn into an object that harms its owner in the hands of the polytheists. Certain moral weaknesses such as arrogance,

stinginess-extravagance, cheating, and spoiledness are brought to the agenda as the most prominent behaviors describing the characters of the polytheists who have prosperity and wealth in the Meccan surahs. The reference of the commentators to the rich notables of Mecca in the context of explaining the verses on the subject points to the poisonous attraction of goods and wealth that drives people astray. Therefore, the negative discourse against the wealthy in the Meccan verses is related to the polytheists' rejection of the divine truths that were communicated to them with the power they received from their material wealth, and the fact that they turned what they possessed into a tool of oppression to people, not for the benefit of society. In other words, wealth is the subject of condemnation and punishment, not because of its essence, but because it was used by the polytheists for malicious purposes. Due to this inconsistent double-dimensional nature of wealth, in the Meccan verses of the Qur'an in particular, a call for abundance and fertility is made under the leadership of worship symbolizing servitude, and spiritual laws with universal validity are reminded. Due to this incompatible double-dimensional structure of wealth, the Qur'an's orientation to faith, especially in the Meccan verses, accompanied by worships symbolizing servitude, calls for abundance and fertility, and in this way, spiritual laws with universal validity are reminded. It is said that being a believer and accepting Islam means not only to protect people from the delusional appeal of prosperity and wealth, but also the good news of abundance that opens the doors of possessions. For this reason, no verse of the Qur'an directly calls upon people to increase their wealth and wealth.

Keywords: *Tafsir, Meccan Surah, Wealth, Material Well-Being, Moral Weakness*

Giriş

İnsanın mala karşı düşkünlüğünü, servet biriktirme eğilimini şiddetli bir şekilde eleştiren ifadeler, ilk nâzil olan sûrelerden itibaren Kur'an'da göze çarpan konular arasındadır. Bu eleştiriler mal ve servetin bizâtihi kendisine yönelik olmayıp, toplumda özellikle varlıklı ve hâkim sınıfın sergilediği ekonomik temelli ahlâk dışı tutum ve davranışlarla çok yakından ilişkilidir. Diğer bir deyişle Mekkî sûrelerde dünya mal ve metaından kaynaklanan ahlâkî zaafiyetlerin konu edildiği ayetler esasen ekonomik güç ve refahı elinde bulunduran İslâm dışı azılı muhaliflerin tavır ve davranışlarını yansıtmaktadır. Kur'an-ı Kerim imandan yoksun kalan zihniyetin maddiyatla ilişkisini gayri ahlâkî davranışlar üzerinden tanımlamak ve tavsif etmekte bu yöntemle aynı zamanda müminlerin uzak durmaları gereken tavır ve tutumlar salık verilmektedir. Elbette nüzûl ortamında

müminlerce yapılan maddî fedakârlıkları, bu uğurda sergilenen gayret ve çabaları övgü dolu sözlerle ölümsüz kılan ayetler de önemli bir yekûn oluşturmaktadır. Ancak nakledilen rivayetler eşliğinde Mekkî ayetlerin umumiyetle mal ve servet sahibi müşriklerin ekonomik kaynaklı çarpık ahlâkî davranışlarını eleştiri üzerine yoğunlaştığı göze çarpmaktadır. Bu bakımdan konuyla ilgili ayetlerin irdelenmesi refah ve zenginliğin ahlâkla ilişkisine dair birtakım bilgi ve hakikatleri keşfetmeye, Kur'an'ın önerdiği çözüm yollarını tespit etmeye kapı aralayacak olması bakımından büyük önem taşımaktadır.

1-) Ahlâksızlık Eğilimini Besleyen Sâikler

Kur'an-ı Kerim insanın fitratı gereği refah ve bolluğa kavuştuğunda tavır ve tutumlarında kendisinden beklenenden aksi yönde menfi bir değişim gözleneceğini belirtmektedir. *“Allah kullarına bol rızık ve nimet verseydi kesinlikle dünyada azarlardı”*¹ şeklindeki ayet ifadesi refah ve zenginlik artışına paralel olarak insanın doğuştan itibaren elde ettiği güzel kazanımları kaybedeceği uyarı ve ikâzında bulunmaktadır. Dolayısıyla mal ve servetin özü itibarıyla yergiye konu edilmese de insanın Allah karşı sorumluluklarını unutmasına yol açacak ayartıcı, cezbedici hatta zehirleyici menfi bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Malın İslam literatüründe insanın fiillerine göre iyi ve kötüye aracılık eden *“mukayyet hayır”*² kapsamında telakki edilmesinin altında da hiç şüphesiz böyle bir düşünce yatmaktadır. Ancak Kur'an-ı Kerim insanın doğasında bulunan eğilim ve temayülden ziyade nâzil olduğu toplumun hayat felsefesi ve dünya görüşünden kaynaklanan sorunları dile getirmekte, bunlar üzerinden meramını izhar etmektedir. Bu bakımdan servet-ahlâk arasındaki diyalektik ilişkiye dair birtakım tespitlerde bulunabilmek muhatap kitlenin zenginlik ve fakirlik algısını doğru bir şekilde tahlil etmeyi gerektirmektedir.

1.1.) Fakir ve Fakirliğe Yüklenen Menfi Anlam

Kur'an'ın inzâl edildiği coğrafyada zenginlik ve müreffeh bir şekilde hayat sürmek, kişinin Yüce Allah nezdinde şerefli bir payeye sahip olmasının alamet-i farikası olarak telakki edilmekteydi. Böyle bir durum fakirliğin Allah tarafından takdir edilen bir ceza şeklinde algılanmasını doğal olarak da fakirlerin yerildiği bir ortamın oluşmasına sebep olduğu söylenebilir. Nitekim Kur'an'ı Kerim topluma hâkim olan bu anlayışa şu şekilde işaret

¹ eş-Şûrâ 42/27.

² Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, “hyr”, el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 2009), 218; Ahmed b. Yûsuf b. Abdu'd-Dâim el-Halebî, “hyr”, Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrâfi'l-elfâz, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1996), 1/545.

etmektedir. “İnsana gelince Rabbi ona imtihan için ikramda bulunduğunda ve onu nimetlere boğduğunda, ‘Rabbim bana ikram etti’, rızkını daralttığı anda ise ‘Rabbim beni önemsemedi’ der.”³ Esasen Mekke müşriklerinin zenginlik ve fakirliğe yüklediği bu anlayışın izlerine tarihin çeşitli uğrak noktalarında yaşamış toplumların da sahip olduğu söylenebilir. Eşsiz servetin şımarttığı kibir ve gurur abidesi olan Kârun’un bilgisi sayesinde mal ve servet sahibi olduğunu belirtmesi gözde bir kişi olduğunu, Yüce Allah’ın izlediği hayat tarzını onayladığını ima eder mahiyettedir.⁴

Fakirliğe yüklenen olumsuz bu bakış İslam’la beraber Hz. Peygamber’e ve O’na tabi olan yoksul müminleri kınama ve paylama aracı haline getirilmiş, tarih boyunca müşrikler özellikle İslam’ın nübüvvet ve ahiretle ilgili esaslarını bu algıları üzerinden geçersiz kılma çabası içerisinde girmişlerdir. Müşriklerin peygamberler başta olmak üzere inananlara yönelik kullandıkları değersiz, kötü, adi, rezil anlamlarına gelebilecek suçlayıcı ifadeler onların bu konudaki telakkilerini ifşa eder mahiyettedir. Nitekim mal ve servetiyle övünerek halkın karşısına çıkan Firavun, bu gibi nimetlere sahip olmaması sebebiyle Hz. Musa’yı değersiz anlamına gelen “mehin” sıfatıyla tavsif etmiş,⁵ müşrikler dünyada alaya aldıkları fakir müminleri kötüler anlamındaki “eşrâr” kelimesiyle nitelendirmiş,⁶ aynı şekilde Hz. Nuh’un inkârda direten yönetici sınıfı O’na tabi olan fakir müminleri iğrenç ve rezil manalarına gelebilecek “erzel ve erâzil” şeklindeki kötü sıfatlarla aşağılamışlardır.⁷

Müminlere yönelik bu suçlamalar müşriklerin zenginliği dünyada haklı olmanın, doğru ve yerinde işler yapmanın karşılığında verilen mükâfat, fakirliği ise İlâhî İrâde’nin onayından geçmeyen davranışlar sergileyenlerin başlarına gelen büyük bir felâket olarak yorumladıklarını göstermektedir. Aksi bir görüşü savunmak Yüce Allah’ın iradesini kabul etmemek, O’nun hükmüne muhalif olmak gibi suçlayıcı ithamlara kapı aralama tehlikesini beraberinde getirmekteydi. Bu sebeple zengin veya fakirin sosyo-ekonomik konumlarına müdahaleden olabildiğince uzak durmak yapılması gereken en akılcıca bir davranıştı. Nitekim müşriklerin söz konusu düşünceleri şu ifadelerle belirgin bir şekilde özetlenmektedir: “O müşriklere Allah’ın size verdiği mal ve mülkten harcamın denildiğinde onlara ‘Allah’ın dilediği takdirde mal-mülk sahibi yapacağı kişileri biz mi doyuracağız, siz gerçekten yolunu

³ El-Fecr 89/15-16.

⁴ Ebu’l-A’lâ Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’an, çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 4/212.

⁵ ez-Zuhruf 43/51-53.

⁶ Sâd 38/62.

⁷ Hüd 11/27; eş-Şuarâ 26/111.

şaşırmış kimselersiniz' derler.”⁸ Zikredilen bu ayetin nüzûl sebebiyle ilgili çeşitli bilgiler nakledilmiştir. Âs b. Vâil'den herhangi bir yoksul bir şeyler istediği zaman: “Sen Rabbine git, O sana benden daha yakındır, ona Allah vermemiş ben mi vereceğim?” der, Hz. Ebûbekir'in fakir kimselerin yiyeceklerini temin etmesiyle ilgili olarak Ebû Cehil de aynı meyanda: “Ey Ebû Bekir! Sen gerçekten yolunu şaşırmışsın, Allah bunları doyurmaya kadir olduğu halde doyurmuyor da sen mi onları doyuruyorsun” şeklinde sözler sarf ederdi. Yine konuyla ilgili başka bir rivayette müminler Ebû Süfyan'ın aralarında bulunduğu müşriklere “Allah ve ilahlarınıza taksim ettiğiniz ekin ve hayvanlardan fakirler için de infak edin” dediklerinde onların şu karşılığı verdikleri nakledilmiştir: “Fakirleri ilahlarımıza ayırdıklarımızla mı doyuracağız, halbuki Allah isterse onları doyurur.”⁹ Birbirinden farklı bu rivayetler zenginlerin mal ve servetlerini toplumdaki muhtaç kimselerle paylaşmaktan kaçınma eğiliminin toplumun geneli itibarıyla tasvip edildiğini hatta aksi bir durumun toplum tarafından ilâhî iradeyi çiğneme, yok sayma gibi ağır bir cürüm işlemekle eş değer bir eylem olarak telakki edildiğini gözler önüne sermektedir. Böyle bir anlayış doğal olarak toplumdaki fakir ve muhtaç kesime her türlü hakaret ve eziyetin reva görüldüğü, zenginlerin ise haksız hukuksuz bütün söz ve uygulamalarının dahi meşru karşılandığı bir ortamın oluşmasına sebebiyet verecektir.

1.2.) Öteki Dünya İnancından Yoksunluk

İman ve İslam'dan uzak bir hayat yaşamak, öteki dünya endişesi hissetmemek Kur'an'a göre ahlâksızlık eğilimini besleyen en önemli sebeplerin başında gelmektedir. Her ne kadar câhiliye döneminde, ölen kimsenin bineği başta olmak üzere kullandığı eşyaların mezarının yanı başına gömülmesi gibi öteki dünya inancına telmihte bulunan bazı uygulamalara, yeniden diriliş gerçeğine dikkat çeken birçok şiire rastlansa da¹⁰ toplumun geneli itibarıyla insanların yapıp-etmelerinden hesaba çekileceğine inandıkları yeknesak dinî bir eğilim ve şuurdan söz etmek tam

⁸ Yâsîn 36/47.

⁹ Rivayetler için bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru l-Hyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002), 8/130; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsir*, thç. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 6/284; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedri (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 15/26; Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 23/30.

¹⁰ Câhiliye Araplarının ahirete inandıklarını gösteren uygulama ve pratikler hakkında ayrıntılı bilgiler için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 74-99.

anlamıyla mümkün değildir. Zira müşriklerin putlar için icra ettikleri uygulamaların yanı sıra dinî sahadaki ritüellerinin hemen hemen hepsi ölüm ötesinden duyulan endişe ve tedirginlik hissinden ziyade bu dünya hayatında başlarına gelebilecek musibet ve felâketlerden korunma ya da herhangi bir menfaat ve iyiliğe kavuşma gibi dünyevî ve maddî kaygılardan neşet etmekteydi.¹¹ Bu sebeple olsa gerek Kur'an-ı Kerim kıyamet ve yeniden diriliş gerçeğini sadece muhataplarına bilgi verme amacıyla değil aynı zamanda onları eğiten, ahlâken yücelten, hayatlarına değer katan bir öncelik ve perspektifle ele almış, ahiret inancından yoksun kalan zihniyetin gayri ahlakî davranışları Mekke müşriklerinin tavrı ve tutumları üzerinden özetlemiştir.

Müşriklerin ahlâkî zafiyetlerini gündeme getirmesi, inanç-davranış etkileşimini izhâr etmesi bakımından Mâun sûresindeki ayet ifadeleri büyük bir öneme sahiptir. Zira bu sûre “*hesap gününü yalanlayan insanı görmedin mi?*” şeklindeki beyanla başlamakta ardından bu insanın yetime zulmettiği, fakir-fukarayı doyurmaya ön ayak olmadığı bildirilmektedir.¹² İlk ayetin hemen ardından gelen *fâ* sebep bildiren bir kelime olup “kâfir kişi, ahiret gerçeğini inkâr ettiği için yetime haksızlık yapmış, yoksulu doyurmaya yanaşmamıştır” anlamı taşımaktadır.¹³ Bu bakımdan ayetteki ifadeler müşriklerdeki davranış bozukluklarını dile getirmekten ziyade bu ve buna benzer birçok gayri ahlâkî tavrı ve davranışın ahiret düşüncesini kabul etmemekten kaynaklandığını vurgulama maksadına matuftur. Kur'an'ın diğer bazı ayetlerinde cehenneme gireceklerin Yüce Allah'ı yegâne ilâh kabul etmeyen, servetini biriktiren, yoksulu doyurmaya ön ayak olmayan, her türlü iyiliği engelleyenlerden oluşacağını belirtilmesi de aynı amaca hizmet etmektedir.¹⁴ Söz konusu ifadeler, insanı ebedi azaba uğratacak inanç ve eylem düzeyinde en çirkin şeylerin ilâhî hakikatleri inkâr ve cimrilik olduğunu belirtmenin yanında, İslâm'ın en önemli inanç esaslarından yeniden diriliş gerçeğini kabullenmemenin bu türden meşum fiilleri doğurduğuna dikkatleri çekmektedir.¹⁵

¹¹ Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Yayıncılık, 2011), 1/422.

¹² el-Mâun 107/1-3.

¹³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Beslûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2005), 10/623; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, thk. Seyyid İmrân (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012), 16/337.

¹⁴ Ayetler için bk. Kâf 50/24-25; el-Hâkka' 69/33-34; el-Meâric 70/17-18.

¹⁵ Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrût: Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1419/1998), 3/532; Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1424/2003), 11/6114; Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 7/258.

Ümeyye b. Halef hakkında inzâl edildiği belirtilen el-Leyl 92/8-10. ayetlerde de¹⁶ konunun bu boyutuna dikkat çekildiği söylenebilir: “*Kim cimrilik eder, Allah’a ihtiyacı bulunmadığını düşünür ve en güzel olanı yalanlayacak olursa, biz de ona cehenneme giden yolu kolaylaştırırız.*” Servete duyulan bağlılık ve güven arttıkça Yüce Allah’la olan ilişkinin zayıflayacağına, nihayetinde de böyle bir tavrın inkârla sonuçlanacağına imada bulunan bu ayetler, bir yandan da cimriliğin uhrevî hayatla ilgili vaad ve müjdeleri inkârdan kaynaklandığının altını çizmektedir. Nitekim en güzel olan manasındaki “hüsnâ” kelimesi, sergilenen iyi amel neticesinde kula fazladan vadedilen her türlü mükâfatı kapsamına almaktadır.¹⁷ Hüsnâ’ya cennet anlamı verilmesi muhtemelen bu mükâfatların en büyüğü olmasına dayanmaktadır. Bu bilgi dikkate alındığında mezkûr ayetler “kim de o sadakaya mukabil verilecek şeye inanmaz, böylece Ma’budu hakkındaki suizandan ötürü malı hususunda cimrilik yaparsa”¹⁸ şeklinde bir mana kazanarak, İslâm’ın ahiret öğretilerine ilişkin beyanlarına duyulan güvensizlik veya inanç zaafiyetinin bu kötü hasleti tetiklediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insanı iyi ameller yapmaya sevk eden, kötü davranışlardan uzak durmasını sağlayan en önemli âmil, ahiret gerçeğine iman, diğer bir deyişle tüm yaptıklarının ceza veya mükâfat olarak bir gün karşılığını göreceğini öğütleyen tevhid inancına karşı hissettiği bağlılık duygusudur. Böyle bir endişe ve kaygı taşımayan insan, kendisini birçok kötü davranışın pençesinde bulur. Bu aşamadan sonra insanı dünya hayatından azami zevk alma hedefine ulaştıran her davranış haksız ve hukuksuz olsa dahi meşru ve mübah hale gelmektedir.

2-) Müşriklerin Ekonomik Kaynaklı Ahlâkî Zaafiyetlerinin Çeşitli Tezahürleri

İslâm’a ve Hz. Peygamber’in tevhid çağrısına karşı yürütülen mücadelenin en ön cephesinde genellikle Mekke’nin mevki-makam sahibi zengin kitlenin yer aldığı göze çarpmaktadır. Kur’an’da *mele* ve *mütref* kavramlarıyla tavsif edilen ve Mekke’nin idaresini ellerinde tutan bu zengin zümre, amaçlarına hizmet eden şirk inancı ile konumlarını daha da güçlendirmekte, toplumun diğer kesimleri üzerinde bu sayede tahakküm kurabilmekteydi. Sosyal adaleti vurgulayan, insanların ellerindeki paylaşmayı salık veren tevhid inancı, statü ve imtiyazlarını önceleyen bu

¹⁶ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 8/276; Kurtubî, *el-Câmi*’, 20/57.

¹⁷ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, thk. Halid Abdurrahman el - Akk-Mervan Sevar (Beyrût: Dâru’l-Ma’rîfe, 1987), 4/495; Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm* (Kâhire: Dâru’l-Hadis, 1432/2011), 4/634.

¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 16/203.

zümre için büyük bir tehdit unsuru olarak algılanmaktaydı. Bu sebeple mezkûr kitle Hz. Peygamber'in tevhid davetine karşı en sert muhalefeti sergilemiş, İslâm davetini akamete uğratmak amacıyla farklı yol ve stratejiler izleyerek, insanları Hz. Peygamber ve öğretisine yönelik menfi tavır ve tutum takınmaya zorlamıştır. Onların bu psikolojik mücadelede yararlandıkları en etkili silahların başında kendilerine destek veren geniş insan kitlesi ve sahip oldukları maddî imkânlar oluşturmuş, sürekli bir şekilde bu vasıflarıyla gündem oluşturma arayışına girerek, güçleri üzerinden haklılıklarını teyit etmeye çalışmışlardır. Kur'an müşriklerden sâdır olan bu söz ve diyaloglara geniş yer ayırmış, özellikle hicret öncesi dönemde inzâl edilen birçok ayet doğrudan ve dolaylı olarak bahsi geçen konu üzerinden müşriklerin birtakım ahlâkî zaaflarını gündeme taşımıştır.

2.1.) Kibir

İnsanın birtakım sâikler sebebiyle kendisini diğerlerinden büyük ve üstün görme eğilimini ifade eden kibir¹⁹ esasen müşriklere ait yerilen bir vasıftır. Nitekim *istekbera* kökünün türevleri umumiyetle Yüce Allah'ın emirlerini ciddiye almayan, dolayısıyla kibirlenerek onları kabul etmeyen inkârcılar için kullanılmaktadır.²⁰ Bu realite kendini büyük görme eğiliminin imana zıt bir tavır olduğunu, kendilerini büyük görenlerin iman etmeyeceklerini, diğer bir deyişle ilâhî buyruklara kulak vermeyenlerin kendilerini büyük görmekten başka bir şey yapmadıklarını salık vermektedir.²¹

Mal ve servetin sebep olduğu büyüklük tutkusunun nasıl bir hâlet-i rûhiyyeye dönüştüğünün çarpıcı örneklerinden birisi Velid b. Mugîre'dir. O Mekke'den Taife kadar uzayıp giden hayvan sürüleri, çok sayıda köle ve cariye, yaz kış geliri kesilmeyen bağ-bahçeler, yüz bin dinar nakit para gibi sahip olduğu büyük bir maddî birikim ve mal varlığıyla bölgede adından söz ettiren ender şahsiyetlerden biriydi. Ayrıca kendisinin on veya on üç civarında çocuğu olduğu, servetinin çokluğu dolayısıyla iş veya ticaret gibi amaçlarla da olsa çocuklarını hiçbir zaman yanından ayırmadığı, bu durumun kendisine ilave bir güç ve huzur verdiği bilinmekteydi.²² Nitekim

¹⁹ *Râğûb el-İşfahânî*, "kbr", 553; *Halebî*, "kbr", 3/367.

²⁰ Muhammed Fatih Kesler, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Doğru Düşüncenin Engelleri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 52.

²¹ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 194.

²² Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thç. Abdü'l-Maksûd b. Abdî'r-Rahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 6/139-140; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 4/414; Ebû Ali Eminüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 10/140; Kurtubî, *el-Câmi*, 19/47-48.

Velid b. Mugîre hakkında nâzil olduğu ittifakla kabul edilen Müddessir sûresinde²³ de bahsi geçen nimetler aynı paralel doğrultusunda şu şekilde ele alınmıştır: “Yarattığımda tek başına olan o kişiyi bana bırak. Ben ona bol mal ve hesapsız mal-mülk, gözü önünde duran evlatlar verdim. Her türlü imkânı önüne serdim.”²⁴ Mezkûr ayetlerde Velid b. Mugîre’nin eşsiz servetini kendi beceri ve kabiliyeti sayesinde kazanmadığı, tam aksine bütün her şeyini Yüce Allah’ın lutuf ve ikramına borçlu olduğu bildirilmekte, bu gerçek dünyaya gözlerini açtığı andaki aciziyet ve çaresizliğini hatırlatan kısa bir kesit üzerinden teyit edilmektedir. Esasen tasviri yapılan bu durum, ilâhî buyrukları inatla ve ısrarla kabul etmemeye, refah ve zenginliğin verdiği büyüklük tutkusunun neden olduğuna dikkatleri çekmektedir. Malum şahsı inkâra götüren İbn Abbas ve İkrime kaynaklı şu hadise de konunun bu boyutunu vuzaha kavuşturacak niteliktedir: Hz. Peygamber’in okuduğu ayetlerin diğer anlatım vasıtalarından üstünlüğünü her defasında yineleyen Velid b. Mugîre’nin müslüman olacağından endişelenen Ebû Cehil, Kureys’in kendisine vermek üzere mal topladığı şeklinde bir iddia ortaya atar. Onun Muhammed’in yanına maddî bazı taleplerde gittiğini düşündükleri için halkın böyle bir yola tevessül ettiğini söyler. Kureys’in en zengini olduğunun dolayısıyla böyle bir şey yapmadığının ısrarla alt çizen Velid b. Mugîre, Kureys’i kendisine inandırmak için Ebû Cehil’in telkinlerini de dikkate alarak düşüncesinin aksine Kur’an’ı büyümlü bir söz olarak tavsif eder.²⁵ Özet olarak verilen bu rivayet incelendiğinde Ebû Cehil’in ustaca bir manevra ile müslüman olmasından endişe duyduğu Velid b. Mugîre’yi toplumdaki maddî güç ve nüfuzunu istismar ederek etkilemeye çalıştığı, bunda da başarı sağladığı söylenebilir. Şöyle ki sahip olduğu ekonomik güç ve refaha dayanarak, “ben nev-i şahsına mahsus bir insanım (vahîdim), Araplar arasında benim gibisi yok”²⁶ tarzındaki sözlerle üstünlüğünü izhar eden, toplumda görüşlerine en çok değer verilen bir kişi olarak başı çeken Velid b. Mugîre, Ebû Cehil tarafından Hz. Peygamber’e ele açacak kadar muhtaç duruma düşmüş zavallı bir konuma düşürülmüş, böylelikle de gururu tahrik edilmeye çalışılmıştır.

²³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1431/2010), 11/192; Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, et-Tefsîru’l-basît, thk. Muhammed b. Hamd b. Abdullah el-Muheyimîd (Riyâd: Câmi’atü’l-İlmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1430), 22/416.*

²⁴ el-Müddessir 74/11-15.

²⁵ Rivayetler hakkında ayrıntılı bilgi için Taberî, *Câmiu’l-beyân, 11/198; Begavî, Meâlimü’t-tenzîl, 4/415-416; İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’ani’l-‘azîm, 4/533-534.*

²⁶ Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît, 22/418; Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Âdil ed-Dimeşkî, el-Lübâb fî ulûmi’l-Kitâb (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 1419/1998), 19/507; Ahmed b. Mustafa el-Merâgî, Tefsîrü’l-Merâgî (Mısır: Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî, 1946), 29/130.*

Konuyla ilgili ayetlerde de işaret edildiği gibi sosyal statüsünü muhafaza için malını arttırmaktan başka hiçbir değer ölçüsü olmayan Velid b. Mugîre,²⁷ toplum nezdindeki bu konumuna hanel gelebileceği tehlikesini hissettiği anda düşündüğünün tam aksini söylemiştir. Nitekim önceleri Kur'an ayetlerinin insanların söylediği bütün sözlerden ayrılan cazibesine işaret etmesine rağmen adeta kendi kendisiyle çelişircesine aynı ayetleri sihirli bir söz olarak nitelendirmekte herhangi bir beis görmemiştir. Bu husus büyülenme duygusunun, gerçekleri doğru şekilde algılamayı engelleyen ya da bazı gerekçelerle haklı gösterilmeye çalışılan ahlâkî bir zaafiyet olduğunu göstermektedir. Öyle ki bazen bu gerekçeler kişinin bizzat kendisini dahi ikna edemeyecek ölçüde cılız ve sönüktür. Mezkûr sûrede Velid b. Mugîre'nin Kur'an'ı beşer mahsulü bir kitap olarak nitelediği anda "suratını astığı ve kaşlarını çattığı"²⁸ şeklinde fiziki değişiminin bahis konusu edilmesi bu bakımdan büyük önem taşımaktadır. Çünkü yüzdeki bu ifade, varılan sonucun kişinin bizzat kendisini dahi ikna kabiliyetinden uzak olduğu, esasen beslenen niyetten aksi ve farklı bir düşüncenin izhar edildiği izlenimi vermektedir.²⁹ Dolayısıyla Velid b. Mugîre'nin ilgili ayetler çerçevesinde tasviri yapılan düşüncesi, zihinde yaşanan çelişkiyi haber vermenin yanı sıra, imanı benimsemeyi gururuna yediremeyen kişinin ruh halini de bir anlamda deşifre etmektedir.

Refah ve zenginlik temelli kibir ve gururun, hayatın nihaî gayesini unutacak veya görmezden gelecek seviyede dünya mal ve metainı bağlanmaya sebep olduğu bilgisi de konunun aynı minvalde ele alınan bir başka boyutunu teşkil etmektedir. Erken dönem sûrelerden biri olan Tekâsür sûresi bu bakımdan büyük önem taşımaktadır. Sûrenin ismini veren tekâsür; çokluk, fazlalık anlamındaki "kesera" kökünden türemiş olup, "mal-makam, şan-şöhret çokluğu bakımından üstün olmak için birbirleriyle yarışmak, rekabet etmek ya da çekişmek"³⁰ anlamına gelmektedir. Kelimenin çokluk, fazlalık anlamındaki kök yapısı, insanların birbirlerine karşı kibirli davranmalarının bolluktan kaynaklandığına işaret etmektedir.³¹ Bu bolluk maddî birikim ve zenginlikle ilgili olabileceği gibi evlat ve taraftar sayısının çokluğundan da ileri gelebilir. Nitekim tâbiûn müfessirlerden

²⁷ *el-Müddessir* 74/15.

²⁸ *el-Müddessir* 74/22-23.

²⁹ *Fahreddin er-Râzî, Meîâtîhu'l-ğayb*, 15/510; *Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelîsî, el-Bahru'l-muhîth, thk. Adil Ahmed el-Mevcûd v.dğr. (Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmîyye, 2010), 8/366-367.*

³⁰ *Râgîb el-İşfahânî "ksr", 559; Cemâleddîn Ebi'l-Fadl Muhammed b. Mûkrîm İbn Manzûr el-Ensârî, "ksr", Lisânü'l-Arab, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmîyye, 2013), 3/705.*

³¹ *Mevdûdî, Tefhimü'l-Kur'an, 7/219-220.*

Hasan Basrî (öl. 110/728) de kavramın mal ve evlat çokluğunun her ikisini ihtiva ettiğini belirtmiştir.³² Bu bağlamda tekâsür, insanın sorumluluğunu sekteye uğratan, onu Yüce Allah'a kulluk etmekten uzaklaştıran her türlü maddî olgu ve unsurla gururlanmayı kapsamına almaktadır. Sûrenin indirilişine sebep olarak gösterilen şu hadise de söz konusu anlamı destekleyici mahiyettedir: Birbirleri ile rekabet halinde olan Kureyş'in Abd-i Menaf ve Sehmoğulları birbirlerine karşı sayı çokluğu ile övünürler, her iki kabile kendi ileri gelen kişilerin çokluğu ile gurur duyarlardı. Nihayetinde yapılan sayım sonuca Abdülmenafogullarının sayısı Sehmoğullarından fazla çıktı. Bunun üzerine Sehmoğulları "ölülerimizi de bu sayıma dahil edelim diyerek" kabirleri dahi saymaya başladılar. Bu sayımın sonucunda Sehmoğullarının sayısı fazla çıktı. Çünkü câhiliye döneminin geçmiş devirlerinde Sehmoğullarının sayısı daha fazla idi.³³

İslâm öncesi dönemde şahıslar ve kabileler arasında sıklıkla gerçekleşen şeref ve itibar hususunda üstünlük mücadelesinin konu edildiği münâfere geleneğini hatırlatan bu ifadeler esasen birtakım sâiklere özellikle de sayı ve taraftar çokluğu gibi maddî güç ve kuvvete dayanan kibir yarışının vardığı noktayı göstermesi açısından şöyle bir mânidar mesaj vermektedir: "Birbirinize karşı sayısal üstünlük sağlamak ve kibir sizi o kadar kuşattı ki neticede gidip kabirleri bile saymaya başladınız. Kabirlere gittiğiniz halde ölüm gerçeğini, ölüm sonrasını hiç mi hiç düşünmediniz. Halbuki kabirleri ziyaret edenlerin çoklukla gururlanması, ölümlerle övünmesi değil, onlardan ibret alarak kendisini ateşten kurtaracak güzel ameller işlemeye yöneltmesi gerekmektedir. Eğer ölümden sonraki hayatı ayan beyan göreceksiniz dünyada böylesine sayı ve evlat çokluğu ile birbirinize karşı övünmezsiniz."³⁴

Kibrin sebep olduğu ahlâkî zaafiyetlerden bir diğeri insanları küçük görme, onları aşağılama ve onların fikirlerine değer vermeme şeklinde tezahür eden alaya alma davranışdır. İslâm davetinin seyrine göre müşriklerin muhalefet stratejilerinden biri olarak İlâhî Kelâm'ın öğretilerine, peygamberlere karşı sergilenen bu davranışın muhatapları kimi zaman sosyo-ekonomik durumu yetersiz toplumun alt tabakasındaki müslümanlardan oluşmaktaydı. Bu tavır bazen peygamberlerin çevresindeki fakir kimselerle bir arada bulunmayı kendine yediremeyen mevki ve makam sahibi müşriklerin söz ve talepleriyle açığa çıkmaktaydı. Nitekim toplumun

³² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8/311; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, 4/670.

³³ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 10/276; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 24/277-278.

³⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr. (İstanbul: Azim Yayınları, ts.), 9/402; Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 1/77.

elit kesiminin Hz. Nûh'a iman eden az sayıdaki mal ve mevkiden yoksun fakirleri rezil ve sefiller şeklinde tahkir etmesi ve kendisinden bu vasiptaki insanları yanından uzaklaştırma talebinde bulunması,³⁵ söz konusu tavır ve davranışı ortaya çıkaran temel âminin ekonomik güç ve refahtan kaynaklandığını izhar etmektedir.

Farklı amaçlara mebnî olarak birçok sûrede zikredilen Hz. Âdem-İblis kıssasının bazı kesitlerinin konunun bu boyutuyla ilgili olarak vazedildiği söylenebilir. Nitekim Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), mezkûr kıssanın Kehf sûresinde zikredilen varyantının bir önceki ayet pasajlarında malları ve taraftarları ile fakir müslümanlara karşı böbürlenlen müşriklere reddiyede bulunduğunu, bu ayetlerin de aynı maksada binaen beyan edildiğini şu şekilde açıklamıştır: “İblis Hz. Âdem’e karşı kibirlenmiş, İblis de aslı ve soyu ile iftihar ederek, “beni ateşten onu ise çamurdan yarattın. Dolayısıyla ben asalet ve hasep cihetiyle ondan daha şerefliyim. Böyleyken ben ona nasıl boyun eğebilirim”³⁶ demiştir. Müşrikler de fakir müslümanlara benzeri bir muamele yaparak, “biz şerefli ve zengin, onlar ise düşük ve fakir oldukları halde onlarla nasıl oturup kalkarız” demişlerdir. Bu bağlamda Yüce Allah müşriklerle İblis’in yoldaş olduğuna dikkat çekmek için Âdem-İblis kıssasını zikretmiş, sonra da müminleri İblis’in yolundan sakındırmak için “beni bırakıp da onu ve zürriyetini üstelik düşmanınız olduğu halde dostlar mı edineceksiniz” buyurmuştur.³⁷ Dolayısıyla İblis’in yaratıldığı maddeye atıfta bulunarak Hz. Âdem’e karşı üstünlüğünü dillendirmesi, ekonomik güç ve nüfuzlarından destek alarak Hz. Peygamber ve müslümanları aşağılayan Mekke müşriklerinin bu halleriyle tıpkı İblis rolüne soyundukları, böyle devam ettikleri takdirde onunla aynı akıbeti paylaşacakları uyarı ve ikazı vermeye yöneliktir. Ayrıca büyülenme eğiliminin ilk defa İblis tarafından sergilenmesi, kibirlenmenin insanın en kadim ahlâkî problemlerinden biri oluşuna işaret eder mahiyettedir.

2.2.) Cimrilik/Savurganlık

Müşriklerin sahip oldukları maddî imkânları fakir ve muhtaç kişilerle paylaşmaması, bu hususta üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirmekten uzak durmaları, Mekî sûrelerde çok sert bir şekilde eleştiriye uğrayan konular arasındadır. İnsanın elindekileri başkalarından esirgeme haline diğer bir deyişle cimriliğine işaret eden bu tavır, sosyo-ekonomik imtiyazlarını koruma sâikiyle İslâm’a karşı oluşan muhalefet cephesinin

³⁵ eş-Şuarâ 26/111-115.

³⁶ el-A'râf 7/12; el-İsrâ 17/61; Sâd 38/76.

³⁷ Fahreddin er-Râzî, *Meşâihü'l-gayb*, 11/141; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 12/507-508. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2016), 265-266.

başını çeken Mekke'nin müşrik ve zengin kesiminin en bariz vasfı olarak ele alınmaktadır. Çünkü iman ve İslâm'dan uzak bir hayat yaşamak, öteki dünya endişesi hissetmemek Kur'an'a göre cimrilik eğilimini besleyen en önemli faktördür. İnsanın dünya mal ve metainı olan hırs ve arzusu cimrilik eğilimini besleyen bir diğer husustur. Zaten yeniden dirilişin vuku bulacağını inanmayan, hayatı bu dünyadan ibaret sayan zihniyetin insanı taşıyacağı nihaî nokta, varını yoğunlu maddiyata adanmak, bütün gayretini bu uğurda seferber etme üzerine yoğunlaşacaktır. Cimrilik de bir bakıma insanın elindekileri kaybetmemek veya arttırmak için maddî birikimini hırsla muhafaza etmesi anlamına gelmektedir.

İnsanın mal ve servete düşkün, tahamülsüz, aç gözlü mizaca sahip biri olduğunu beyan eden ayet ifadeleri³⁸ de bu zaafiyeti gözler önüne sermektedir. Nitekim Âdiyât sûresindeki "şedîd" ibaresi güçlü ve kuvvetli olmanın yanı sıra cimrilik anlamı da taşımaktadır. Zira cimri kimseyi tavsif için "şedîd" ve "müteşeddît" kelimeleri kullanılır.³⁹ Aynı gerçeği teyit eden "helû" lafzı da kendisinden sonra gelen ayetlerin delaletiyle dünya sevgisinden kaynaklanan hırs ve arzu anlamı taşımaktadır.⁴⁰ Buna göre zikredilen ayetler, insanın dünya mal ve metainı sevme, onu kazanma konusunda alabildiğine hırslı, bir o kadar da cimri olduğunu beyan etmektedir. Her ne kadar söz konusu ifadelerden insanın doğa ve mizacına ilişkin müsellemler bir hakikatin beyan edildiği akla gelse de buradaki asıl maksat kafirin, diğer bir deyişle imandan mahrum nankör insanın maddiyata bakışındaki çarpıklığı ortaya koymaktır.

Müfessirler ayette zikredilen insan kelimesinin kâfir kişiyi simgelediğini, kastedilenin de Velid b. Mugîre, Ümeyye b. Halef gibi zengin müşrikler olduğunu belirtmişlerdir.⁴¹ Gerçekten de Velid b. Mugîre'nin hayatından aktarılan bazı kesitler onun mala karşı olan bu zaafını gözler önüne sermektedir. Nitekim Kureyş'in en zenginlerinden biri olarak başı çeken Velid b. Mugîre'nin hac zamanı Mekke'ye gelen insanların yiyecek ihtiyaçlarını tedarik için yirmi bin dinar harcadığı, buna mukabil ihtiyaç sahiplerine, fakirlere bir dirhem bile vermekten kaçındığı, çocuk ve akrabalarının müslüman olmaları durumunda bundan önce yaptığı bütün

³⁸ el-İsrâ 17/100; el-Meâric 70/19; el-Âdiyât 100/8.

³⁹ Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, Mecâzu'l-Kur'an, thk. Fuad Sezgin (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 2/307; Taberî, Câmiu'l-beyân, 11/677; Begavî, Meâlimü't-tenzîl, 4/518.

⁴⁰ el-Meâric 70/19; Nâsruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015), 2/527; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, ed-Dürü'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 6/420.

⁴¹ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, et-Tefsîrü'l-kebir, thk. Ahmed Füreйд (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/399; Kurtubî, el-Câmi', 20/109-110.

mali yardımları keseceğini söylediği nakledilmiştir.⁴² Ayrıca Mekki sûrelerde mal ve servetini paylaşmaktan kaçınan, engel olan anlamına gelebilecek “*mennâin li'l-hayr*”⁴³ terkinin müfessirler tarafından umumiyetle Velid b. Mugîre hakkında inzâl edildiği belirtilmiştir.

Mekki sûrelerde cimrilikleri ile yerilen ve ayetlerin medlullerinden kimlikleri tespit edilenlerin de Velid b. Mugîre gibi sosyo-ekonomik konumlarıyla ön plana çıktıkları ve benzeri davranışlar sergiledikleri söylenebilir. Nitekim Ümeyye b. Halef, Âs b. Vâil, Ahnes b. Şureyk gibi zevat hakkında nâzil olan Hümeze sûresinde de Mekke eşrafının servet ihtirasları, “kendilerini sonsuza dek yaşatacağı zannıyla mallarını sürekli sayma”⁴⁴ şeklindeki çarpıcı bir misal ile dile getirilmektedir.

Tasviri yapılan bu misalde müşriklerin mallarını Allah yolunda harcamayıp ellerinde tutmaları eleştirilmekte, bunun sebebi olarak da mal ve servete tutkuyla bağlılıkları gösterilmektedir. Malı saymak, kişinin cimrilğine işaret etmenin yanı sıra maddî yani dünyevî olana değer verdiğinin de bir ölçütüdür.⁴⁵ Zaten Mekki birçok ayette müşriklerin dünyayı ahiretten daha üstün tuttuklarına, ona çok daha fazla değer verdiklerine temas edilmektedir.⁴⁶ Aynı zamanda insanı gerçek manada ölümsüz kılacak olanın iman ve salih amelden geçtiğine dolayılı olarak imada da bulunan bu ifadeler⁴⁷ esasen dünyevîleşme hastalığına yakalanan insanın hayata bakışına ayna tutmaktadır. Günümüz insanın da en temel ahlâkî problemlerinden birisi haline gelen bu illet, somut-maddî obje ve unsurlara değer vermeyi, hiç ölmeyecekmiş gibi hayatın keyfini çıkarma fikrini zihne aşılarmaktadır. Bunun için de söz konusu amaca hizmet edecek vasıtalarla sahip olma, eldeki imkânları alabildiğine muhafaza etme ya da paylaşmaktan kaçınma yapılması gereken en ideal tavidır.

Müşrikler mallarını fakirlerle paylaşmaktan kaçınmalarına rağmen bazı özel durumlarda onlardan bunun tam aksi davranışların sâdir olduğu da gözlenmekteydi. Şairlere büyük mükâfatlar verme, evlenme, ölüm merasimleri, hac zamanlarında binlerce kişiye yemek yedirme, kumarda kazandıklarıyla develer kesme, festival ve törenlerde büyük meblağlar sarfetme gibi toplum muhayyilesinde değer ve kıymet verilen sahalarda

⁴² Sa'lebi, *el-Keşf*, 10/12; Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/154; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 19/277.

⁴³ Kâf 50/25; el-Kalem 68/12; Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 3/271; 387; Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basit*, 20/402; 22/81-82.

⁴⁴ el-Hümeze 104/2-3.

⁴⁵ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 7/234.

⁴⁶ İbrahim 14/3; en-Nahl 16/107; el-Kiyâmet 75/20-21; el-İnsân 76/27; el-A'lâ 87/16-17.

⁴⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Kahire: Dâru'l-hadis, 1433/2012), 4/627; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 3/678.

harcama yapmak faziletli bir davranış olarak telakki edilmekteydi.⁴⁸ Dolayısıyla İslâm öncesi dönemde cömertliğin ulvî yönü tamamen göz ardı edilmiş, servetten harcama yapma insanların ihtiyaçlarını gidermekten ziyade adeta bir güç ve övünme mücadelesi halini almıştı.

Kur'an-ı Kerim gösteriş yapma arzusundan neşet eden cömertçe eylemlere verilen değeri reddetmiş, bu hasleti Allah korkusu ve alçakgönüllülük düşüncesiyle mezc ederek ona yeni soluk kazandırmıştır.⁴⁹ Müşriklerin cimrilikleri yanında, toplum menfaatinin gözetmeyen ve öncelikle savurganlıklarını eleştiriye konu etmesi açısından şu ayet dikkat çekicidir: *"Akrabaya yoksula ve yolcuya gerekli yardımı yap. Gereksiz yere malını saçıp savurma. Çünkü mallarını savuranlar şeytanın kardeşleridir. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür."*⁵⁰ Zikredilen ifadeler bir yandan insanları, toplumun muhtaç kesimi için maddî seferberlik yapmaya davet ederken, diğer taraftan mal ve servetin bu amaç dışında kullanılıp, zayi edilmesini yasaklamaktadır. Zira savurganlık anlamına gelebilecek "tebzîr" aynı zamanda malı helal olmayan, insanları Yüce Allah'a isyan ve günaha sevk eden yerlere harcamak şeklinde bir mana ihtiva etmekte,⁵¹ bu meyanda Allah rızasına dayalı, insanların menfaatinin sağlama amacı taşıyan harcamalar, çok büyük meblağlar olsa dahi yasak kapsamına girmemektedir. Diğer bir deyişle yasak konusu olan husus, müşriklerin câhiliye döneminde şeref ve şöhret kazanma amacıyla maddî birikimlerini saçıp savurmalarıyla ilgilidir.⁵² İslâmî süreçle birlikte bu tavır müslümanları yıpratmak, onların düşmanlarına yardım etmek biçiminde anlam genişlemesine uğramıştır.⁵³ Bu bilgilerden hareketle müşriklerin maddî imkânlarını muhtaçlarla paylaşmaktan kaçınma, diğeri de mallarını gösteriş için sarfetme şeklinde iki zıt anlayışa sahip oldukları söylenebilir.

2.3.) Aldatma/Hile

Müşriklerin yerilen davranışlarından bir kısmı, ticarî muameleler sırasındaki alıcı ve satıcı durumundaki insanların birbirlerinin mallarını çeşitli yollarla gasp etmeleri, haksız kazanç sağlamlarıyla ilgilidir. Ekonomik faaliyetlerde gözlenen ve insanları mağdur eden bu davranışların izale ve ıslahı için Mekki ayetlerde ölçü ve tartının adaletli bir şekilde

⁴⁸ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 7/125.

⁴⁹ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, 112-113.

⁵⁰ el-İsrâ 17/26-27.

⁵¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühü*, thk. Abdü'l-Celîl Şelbî (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1424/2004), 3/192; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/161.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/604; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/569.

⁵³ Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/390.

yapılmasının gereği üzerinde durulmuş,⁵⁴ ticarî ahlâksızlığın sıradanlaştığı Medyen’de topluma verilen ceza ibret vesikası olarak birçok kez dillendirilmiştir. Kur’an’daki bu realiteden hareketle insanları aldatma ve haksız kazanç sağlamaya yönelik uygulamaların Mekke’de müdahale edilmeyi bekleyen en can alıcı problemlerden biri olduğu sonucuna varılabilir. Nitekim bazı nüzûl tertiplerinde Mekke döneminin en son nâzil olan sûrelerinden kabul edilen⁵⁵ aynı zamanda “ölçü ve tartıda hile yapanlar” anlamına gelebilecek Mutaaffîn sûresinin ilk ayetlerinde müşriklerin bu konudaki ahlâkî zaafiyetleri şu şekilde dile getirilmektedir: “*Ölçü ve tartıda hile yapanlara yazıklar olsun! Onlar insanlardan bir şey aldıklarında tam olarak alırlar. Kendileri onlara bir şey verirken eksik ölçüp tartarlar.*”⁵⁶

Zikredilen ayetler bir şeyi satın alırken tam ve eksiksiz ölçüp tartan, buna mukabil başkasına bir şey satarken azaltıp, eksilten, dolayısıyla başkalarını zarara uğratmak suretiyle kâr elde etmeyi amaçlayan kimselere çok ağır tonda eleştiri ve ikazda bulunmaktadır.⁵⁷ Bir şeyin kenarı, kıyısı ve azlığı anlamı verilebilecek “taffe” kökünün ism-i fâil kalıplarından “mutaffî” esasen ölçü ve tartıda çok fazla olmayan, önemsiz ve küçük miktarda yapılan çalma ve aldatmaları konu edinmektedir.⁵⁸ Yapılan bu haksızlık sadece satış sırasındaki eksik ve noksan ölçme suretiyle gerçekleşen kusur ve hataları değil, aynı zamanda alırken de karşı tarafı mağdur eden ticarî muameleleri de kapsamına almaktadır. Nitekim eksik ölçüp tartanların bir şey aldıklarında tam olmasına özen gösterdiklerini belirten ayet ifadelerinde “min” yerine “alâ” edatına yer verilmesi, kendi çıkarlarını korumakla beraber insanlara zarar verecek, onlar üzerinde baskı kuracak şekilde ekonomik faaliyetlerde bulunduklarını bildirme gayesine matuftur.⁵⁹ Günümüzde yaşanan “üreticiden ürün alırken yok pahasına almak, üreticiyi buna mecbur bırakmak” gibi uygulamalar bu türden bir aldatmanın örneğidir.⁶⁰ İnsanların bu tür haksız uygulamalara gözlerini kapamak

⁵⁴ el-En’âm 6/152; el-İsrâ 17/35; er-Rahmân 55/8-9.

⁵⁵ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, el-Fihrist, thk. İbrahim Ramazan (Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, 1997)37-39; Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb el-Becelî b. Durays, Fezâilu'l-Kur'ân ve mâ Ünzile mine'l-Kur'âni bi Mekke ve mâ Ünzile bi'l-Medîne, thk. Gazve Büdeyr (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1987) 33-34; Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an, thk. Ahmed b. Ali (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 1/53-54.

⁵⁶ el-Mutaaffîfîn 83/1-3.

⁵⁷ Muhammed İzzet Derveze, Tefsîru'l-hadîs (Kâhire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 2000), 5/507-508.

⁵⁸ Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân, 5/230; İbn Manzûr, “İff”, 5/624.

⁵⁹ Zemahşerî, el-Keşşâf, 4/553; Nesefî, Medârikü'l-tenzîl, 3/613.

⁶⁰ Mehmet Okuyan, Kısa Sûrelerin Tefsiri (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 2/ 336.

zorunda bırakılmaları bir bakıma çaresizliklerinden, ellerinden bir şey gelmemesinden kaynaklanmaktadır.

Diğer taraftan insanları ekonomik sömürü aracı haline getirenlerin kimliklerine dair herhangi bir bilgiye rastlanmasa da müteakip ayetlerin delaletinden bu kişilerin müşriklerin elit tabakasından oluştuğu söylenebilir. Zira söz konusu kişilerin ahiret gerçeğini inkâra yeltendikleri, dahası ilâhî buyrukları “eskilerin masalları” şeklinde tavsif ettikleri salık verilmekte, bu bağlamda da Nadr b. Hâris, Ebû Cehil ve Velid b. Mugîre gibi nüfuz sahibi müşriklere işaret edilmektedir.⁶¹ Aynı şekilde Hz. Şuayb’ın ticarî muamelelerde her türlü ahlâksızlığı meşrulaştıran Medyenlilere bolluk ve zenginlik içerisinde yaşamalarını gerekçe göstererek dürüst olmaları uyarısında bulunması da⁶² hile ve aldatmaya sevk eden esas âmilin ihtiyaçtan ziyade ekonomik güç ve refahtan kaynaklandığını ihsas eder mahiyettedir.

2.4.) Azgınlık/Şımarıklık

Israrlı bir şekilde günah işlemenin yanı sıra diğer insanlara kötülük yapma, onları günah ve kötülüğe sevk etme, onların hak ve hukuklarına müdahale yetkisini kendinde görme gibi itidali aşan söz ve eylemlerin önemli bir bölümü, ekonomik gücü ellerinde bulunduran, belirli refah seviyesine ulaşmış seçkin kesiminin ahlâkî zaafiyeti olarak Kur’an’da ele alınmaktadır. Bazı ayetlerde zikredilen ve maddî imkânların, yüksek refah düzeyinin şımartıp, azgınlıktırdığı grup ve toplulukları ifade için kullanılan *mütref*⁶³ kelimesi bu gibi sapkın insanları tavsif eder mahiyettedir. Maddî imkânların sebep olduğu şımarıklık veya azgınlık ayrıca *tagâ*, *batire*, *begâ* gibi çeşitli ayetlerde zikredilen farklı isim ve fiillerle de ifade edilmektedir.⁶⁴ Söz konusu ahlâkî zaafiyete işaret için birbiriyle ilişkili birçok farklı kelimeye temas edilmesinden esinlenerek, konfor ve lüks yaşantının davranış sapmasına yol açan en temel sâik olduğu, diğer bir deyişle verilen nimetlerinin sorumluluğunu taşıyamamanın, onları aslî amacının dışında kullanmanın insanın azgınlaşmasını tetiklediği sonucuna varılabilir.

⁶¹ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 3/461; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/170; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 15/279.

⁶² *Hûd* 11/84.

⁶³ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “trf”, *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Tâmir (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 132; Râgıb el-İsfahânî, “trf”, 104; İbn Manzûr, “trf”, 5/433.

⁶⁴ *Bu kelimeler ve anlamları için bk. Zeccâc, Me'âni'l-Kur'an*, 4/113; İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, 198-204.

Esasen bol nimet ve müreffeh hayat karşısında insanın sorumluluğunu unutmaması, kendisinden beklenenin tam aksi yönde tutum ve tavırlara sürüklenmesi doğasında bulunan bir temayül ve eğilimdir. Bu realite çarpıcı bir şekilde şöyle beyan edilmektedir: “Allah kullarına bol rızık ve nimet verseydi kesinlikle dünyada azarlardı. Bunun içindir ki o rızık belirli ölçüde indirmektedir. Şüphesiz ki O, kullarının durumunu çok iyi bilmekte ve çok iyi bilmektedir.”⁶⁵ Refah ve zenginlik artışına paralel olarak azgınlık ve taşkınlığın da artacağını vurgulayan bu ifadelerin mana ve maksadını kavrayabilmek için öncelikle ayetteki hitabın yöneltildiği grup veya toplulukları doğru bir şekilde tespit büyük önem taşımaktadır. Müfessirler mezkûr ayetle ilgili olarak iki farklı rivayete temas etmişlerdir. Bolluk ve refaha kavuştuklarında birbiriyle savaşıyor, verimli bağ-bahçeleri gördüklerinde yağma ve talana girişen Bedevî Araplar ile yahudilerin sahip olduğu serveti arzulayan Ashâb-ı Suffe, bu bağlamda referans gösterilen insan topluluklarını içermektedir.⁶⁶ Ancak Şûra sûresinin Mekki olduğu dikkate alındığında ikinci rivayetin mezkûr ayetin nüzûl sebebine ait bir bilgiyi vermekten ziyade Yüce Allah’ın rızık genişletme ve daraltmadaki kanunu hatırlatmak amacıyla Hz. Peygamber’in önceden inzâl edilen bu ifadeleri Medine’de tekrar okuması, gündeme getirmesi şeklinde anlamak daha doğru olsa gerektir.⁶⁷ Bu bağlamda söz konusu ifadelerin belirli bir grup ve zümreden ziyade mümin-kafir herkese yönelik müsellemler bir hakikatin bildirilmesi amacı taşıdığı söylenebilir. O da refah ve zenginliğin başlı başına insanın tüm ahlâkî fazilet ve kazanımlarını unutmamasına hatta tamamen kaybetmesine sebep olacak türden cezbedici, ayartıcı, baştan çıkartıcı karaktere sahip olduğu gerçeğine işaret ve hatırlatmak içindir.

Hiz. Peygamber’in mal ve servetin Allah yolunda ve O’nun rızasını kazanma gayesi haricinde kullanıldığında şerre dönüşeceğini, bu sebeple ümmeti için en çok korktuğu durumun dünya nimetleri ve güzelliklerinin bolca verilmesi olduğunu söylemesi,⁶⁸ tâbiûn müfessirlerinden Katâde’nin (öl. 117/735) bu ayeti tefsir mahiyetinde insanı azdırmayan ve Yüce Allah’ı anmaktan meşgul etmeyen rızık, en hayırlı rızık kapsamında tavsif etmesi,⁶⁹ mezkûr ayetin mana ve maksadını vuzuha kavuşturma bakımından önem

⁶⁵ eş-Şûrâ 42/27.

⁶⁶ Taberî, Câmiu’l-beyân, 9/861; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, 7/118; Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu’l-ğayb, 14/169.

⁶⁷ Derveze, Tefsîr’ul-hadis, 4/466.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, el-Câmi’u’s-sahîh, thk. Mahmud Muhammed Nassar (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015), “Rikâk”, 7 (No. 6427); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, el-Câmi’u’s-sahîh, (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), “Zekât”, 122 (No. 1052).

⁶⁹ Taberî, Câmiu’l-beyân, 9/861; Sa’lebi, el-Keşf, 8/318; Süyûtî, ed-Dürri’l-mensûr, 5/704.

taşımaktadır. Bu itibarla bolluk ve refahın tehlikeli etkisinden korunabilmek için ilâhî buyruklar doğrultusunda hareket etmek, bu meyanda da eldeki nimetleri bu amacı gerçekleştirme aracı haline dönüştürmek, yapılması gereken tek çıkar yoldur. Aynı zamanda maddî güç ve refahlarıyla övünen müşriklere karşı fakir müminleri teselli gayesine matuf bu ifadelerde, müminlerin dünya mal ve metainı arzulamaktan dahi nehyedilmelerinin altında zenginliğin potansiyel olarak bu gizli, sinsî ve bir o kadar tehlikeli yönüne dikkati çekme düşüncesi yatmaktadır. Bu sebeple olsa gerek müslümanlar tarafından masumane bir şekilde dile getirilen bu düşünce dahi Yüce Allah'a yönelik sorumlulukları unutturmaya kapı aralayacağı endişesiyle tasvip edilmemiştir.

Mekkî sûrelerde ilk nâzil olan sûreden itibaren azgınlığının sebebi olarak refah ve zenginlik gösterilmektedir. Nitekim bu gerçek Alak sûresinde şu şekilde vurgulanmaktadır: “Gerçek şu ki insan kendini yeterli gördüğünde muhakkak azar.”⁷⁰ İhtiyaç hissetmeme, kendini yeterli görme anlamını gelebilecek *istiğnâ* mal ve zenginliğin yanı sıra kişinin akraba ve aşireti gibi kendisine destek veren yakın çevresini kapsamına almaktadır.⁷¹ Buna göre zikredilen ifadeler istiğnayı azgınlığın sebebi olarak göstererek, tuğyan ve taşkınlığın mutlak manada refah ve zenginlikten kaynaklandığının altını çizmektedir. Sahip olduğu imkânlardan kendisine sahte güç ve güven duygusu devşiren insan, kontrol mekanizmasını kaybettiği andan itibaren alabildiğine zalim ve despot bir hale bürünmektedir.

Mezkûr ayetteki insan kelimesi ile İslâm'ın bidayetinden itibaren Hz. Peygamber ve müslümanların en azılı hasımlarından biri olan Ebû Cehil kastedilmekte, müteakip ayetlerde de onun bu azgın ve küstah tavrı ele alınmaktadır. Kâbe'nin yanında namaz kıldığı için Allah Rasûlü'ne hakaret etmesi, yaptığı bu ibadetten vazgeçmediği için de Mekke'de en fazla taraftar ve destekçiye sahip olduğunu belirterek Hz. Peygamber'i tehdit etmeye yeltenmesi,⁷² bu azgınlığın ulaştığı boyutları gözler önüne sermesi açısından mânidardır. Mal ve makamdan güç alarak insanları İslâm'dan uzaklaştırmak için onlara her türlü haksız-hukuksuz muameleyi reva gören bu tavır aynı zamanda Kur'an'da azgınlık timsali olarak gösterilen Firavun ve Kârun'un en bariz özelliği olarak da gündeme getirilmektedir.⁷³ Zira bu iki karakter yaşadığı dönem itibarıyla siyasî nüfuz ve maddî imkânlarla şöhret bulan ender şahsiyetlerin başını çekmektedir. Servet ve refahın şımarttığı kesim

⁷⁰ el-Alak 96/6-7.

⁷¹ Mâverdi, *en-Nüket*, 6/306; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/83-84.

⁷² Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 3/501; Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 4/508.

⁷³ Tâhâ 20/43; el-Kasas 28/76; en-Nâziât 79/17; el-Fecr 89/11.

tarih boyunca peygamberlerin karşısında yer almış, yönetimleri altında bulunan insanların peygamberlere tabi olmasını engellemek için var güçleriyle mücadele etmişlerdir. Gerek nübüvvet kurumunu gerekse bu vazifeyi ifaya çalışan kişileri sloganlaştırdıkları bazı ifadelerle toplum nezdinde itibarsızlaştırma gayreti içerisine girmişlerdir. Bu kapsamda da zenginliklerini haklılıklarını tasdik eden en kuvvetli karine olarak göstermişler, muhaliflerini ise kendilerince en zayıf nokta olarak gördükleri fakirlikleri sebebiyle etkisiz kılmaya çalışmışlardır.⁷⁴

2-) İman ve Kulluk Öncelikli Servet Çağrısı

Hicretten önce inzâl edilen ayetler Mekke müşriklerinin ekonomik kaynaklı çarpık ahlâk anlayışlarına ayna tutmanın yanı sıra ve hatta daha da önemlisi bu tür davranışlara sebep olan algı ve düşüncelerin ıslah ve izalesine yönelik beyanlar üzerine yoğunlaşmaktadır. Konuyla ilgili vazedilen buyruklar fakirlik ve zenginliğin bizatihi kınama ya da övgüye malzeme yapılamayacağını bildirmeye matuftur. Zira Kur'an-ı Kerim başta insan olmak üzere bütün varlıkların hayatlarını idame ettirmeleri için ihtiyaç hissettikleri maddî-mânevî her türlü olgu ve unsurun Yüce Allah'ın lutuf ve keremi sayesinde bahşedildiğini vurgulamaktadır. İnsanın sahip olduğu imkânların İlâhî İrâde tarafından tevdi edildiği bilgisi, zenginlik ve fakirliğe müspet ya da menfi herhangi bir mana yüklemenin çelişmesine dikkat çekmektedir. Başka bir deyişle zenginlik insanın Allah nazarındaki değer ve şerefini gösteren bir ölçüt olamayacağı gibi fakirlik de yergi ve tahkiri hak eden olumsuz bir sıfat şeklinde telakki edilemez. Bu algıyı tesis etmek için olacak ki Mekke birçok ayette rızkın Allah'ın iradesine göre şekillendiği, insanların kimine bu rızkın az kimi de çok verildiği bildirilmektedir. *"Rabbim, rızkını dilediğine bol bol ihsan eder, dilediğine ise kısar. Ancak insanların çoğu bu durumun farkında değildir"*⁷⁵ beyanının ve buna benzer direktiflerin⁷⁶ birçok yerde sıklıkla tekrarlanmasının altında müşriklerin ahiretteki ceza ve mükâfatın dünya hayatına kıyasla belirleneceği, dahası refah ve zenginliğin kişinin Allah nazarındaki makamının yüceliğine, değerine delalet ettiği yönündeki sözlerini psikolojik baskı aracı olarak sürekli bir şekilde dillendirmeleriyle yakından ilgili olsa gerektir. Ayrıca Mekke müşriklerinin çarpık ahlâkî tavırlarına birçok ayette temas edilmesi insanın değerini düşüren onu hakir hale getiren en temel

⁷⁴ Sebe 34/34-35; el-Mü'minûn 23/33-34.

⁷⁵ Sebe 34/36.

⁷⁶ er-Ra'd 14/26; el-İsrâ 17/30; el-Kasas 28/82; el-Ankebût 29/17, 62; er-Rûm 30/37; Sebe 34/36, 39; ez-Zümer 39/52; eş-Şûrâ 42/12, 27.

âmilin fakirlik değil aksine kendilerinden sadır olan bu tarz kötü fiil ve tavırlar olduğunu izhar etmektedir.

Toplunun bu konudaki teamülünün izale ve ıslahı için vaz edilen Fecr sûresinin 89/15-10. ayet ifadeleri büyük önem arz etmektedir. Bu sûrenin konuyla ilgili kesitlerinde ilk olarak toplumdaki yaygın bu kanaat dillendirilmiş, bu minvalde insanın mal-mülk, sağlık gibi nimetlerle sınanmasını Rabbinin kendisine ikramı, darlık ve yoklukla sınanmasını ise Rabbinin kendisini yalnız bırakması, aşağılaması olarak yorumlamasından söz edilmiştir.⁷⁷ Müteakip ayetlerde ise kurgulanan bu düşüncenin fâsit veya batıl oluşuna “kellâ” edatıyla dikkat çekilerek zenginlik ve fakirliğin mücerred bir şekilde mükâfat ve cezâ ile tavsif edilebilecek olgular olmadığı vurgulanmıştır. Zaten mezkûr ifadelerin işaretinden de anlaşılacağı gibi varlık veya yokluk imtihan vesilesidir. İnsanı gerçek manada Rabbi nezdinde aciz ve aşağılık duruma düşüren, yetimlere karşı cimrilik etmek, fakir-fukarayı doyurmaya ön ayak olmamak, dünya mal ve metâna bağlanmak ve miras konusunda hak-hukuk gözetmemektir.⁷⁸ Bu tavır ve tutumlar fakirlikleri sebebiyle her türlü eleştiriye maruz kalan müminlerin değil, zenginliklerine rağmen mallarını paylaşmaktan kaçınan müşriklerin en bariz vasıflarıdır. Nitekim bu ayetlerin Ümeyye b. Halef’in himayesindeki Kudâme b. Mâzûn isimli yetime iyilik yapmaması, onu mirastan mahrum etmesi sebebiyle nâzil olduğu, ayrıca ayetlerin mefhumunun Übey b. Halef, Utbe b. Rebia, Ebû Huzeyfe b. Mugîre gibi müşrikleri de kapsamına aldığı belirtilmiştir.⁷⁹ Bu realiteden hareketle asıl yergiyi hak edenlerin refah ve zenginliklerine rağmen dünya mal ve metâna bağlanmanın verdiği ihtirasla, toplumsal sorumlulukları unutan veya görmezden gelen müşrikler olduğu söylenebilir.⁸⁰

Esasen bu konudaki söylemler refah ve zenginliği kötölemek için değil bu olguların insanların eylemlerine bağlı olarak hayır ve şerre aracılık edeceğini vurgulama gayesine yöneliktir. Nitekim Kur’an-ı Kerim Hz. Davud ve oğlu Hz. Süleyman gibi dillere destan mülk ve zenginlikle tavsif edildiği halde kendi buyruklarına içtenlikle bağlılık gösteren, istikametini hiçbir zaman değiştirmemiş model şahsiyetleri de gündeme taşımaktadır. Aynı şekilde Arabistan tarihinin en zengin ve en seçkin simalarını yönetmesine, Kureyş’in elindeki mal-mülkten çok daha fazla bir zenginliğe, bir insanı kibir ve gurura sevk edecek her türlü imkâna sahip olmasına rağmen, Hz.

⁷⁷ *el-Fecr* 89/15-16.

⁷⁸ *el-Fecr* 89/17-20.

⁷⁹ *Mukâtil b. Süleyman, et-Tefsîrü'l-kebîr, 3/483; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, 8/261; Kurtubî, el-Câmi', 20/35.*

⁸⁰ *Taberî, Câmiu'l-beyân, 11/549.*

Süleyman'ın nübüvvetine aşikâr bir şekilde vâkîf olunca büyük bir teslimiyetle iman eden Sebe kraliçesinden söz etmektedir. Bu tür örnekler servet ve zenginliğin Mekke müşriklerinin yaptığı gibi Kârun karakterine bürünmeyi gerektirmediğini hem zengin olup hem de iyi ve ahlâklı bir insan olunabileceğini izhar etmektedir. Bu sebeple iman etmek ve kulluğun gereklerini yerine getirmek aynı zamanda mal ve servetin insanı zehirleyen cezbedici ve ayartıcı menfi etkisinden koruyan bir işleve de sahip olduğu da söylenebilir.

Her ne kadar Kur'an'da dünya mal ve metaından ziyade ölüm ötesine ilişkin nimetlerin değerini ön plana çıkaran ifadeler önemli bir yekûn oluştursa da dünyevî vaad ve teşviklere vurgu yapan beyanlar da zikredilmektedir. Bu bağlamda vazedilen buyruklar, insanın nihaî kertede ebedi saadetine sağlama maksadına matuf olmakla beraber aynı zamanda onun bu dünya hayatında mutlu ve müreffeh bir şekilde yaşayabilmesi için yapılması gerekenlerin formülünü de ihsas etmektedir. Zaten bu dünyadan azami düzeyde zevk almayı hayatının biricik gayesi haline getiren ve ahiret gerçeğini görmezden gelen zihniyet üzerinde etki bırakabilmek, bu tarz söylemleri gündeme taşımayı bir nevi gerekli kılmaktadır. Ancak Kur'an'ın bu konudaki beyanları salt zenginlik ve bolluk müjdesi vermekten ziyade bu tür nimetlerin kişinin mutlu ve huzurlu bir hayat yaşamasına imkân vereceğini bildirme hedefine yönelik olsa gerektir. *“Eğer o bölgelerde yaşayan milletler iman edip, Allah'ın buyruklarına karşı çıkmaktan sakınsalardı, elbette onların üzerlerine yerden ve gökten nice bereket kapıları açardık.”*⁸¹ Bu ifadeler iman etmeleri halinde ekmek teknelerini kaybetme tedirginliğiyle şirk inancında ayak direten muhatap kitleye arzuladıkları hayatın kapılarının, düşündüklerinin tam aksine iman ile açılacağını belirtmektedir. Kanaatimizce iman etmek ve imanın gereklerini yerine getirmek aynı zamanda mal ve servetin insanı zehirleyen cazibesinden korumanın formülü olarak da dile getirilmektedir. Bu formül sayesinde insan kötü davranışların pençesine düşme gibi refah ve zenginliğin menfi tesirinden olabildiğince uzak durabilir, selim fitratını bu sayede muhafaza edebilir. Mal ve servetin mükâfat ve müjde vasıtası haline gelebilmesi ancak bu yolla mümkün olabilir. Aksi takdirde iman ve kulluk ile dizginlenemeyen maddi refah kişinin selim fitratını tarumar eder, ahlakını bozar. Bu aşamadan sonra kişi kendisini ebedi azapla yüzleştirecek hal ve tavırlar sergilemeye başlar. Nitekim Kârun'un yanı sıra kadim milletlerin uğradıkları felâketler ve bu konuda vazedilen ilâhî yasalar imanla kontrol altına alınmayan refah ve gücün azap süreçlerini hazırlayan ve hızlandıran menfi

⁸¹ el-A'raf 7/96.

bir etkiye sahip olduğunun altını çizmektedir. Bu sebeple olsa gerek zikredilen ayet de dahil Kur'an'ın hiçbir ayetinde doğrudan insanlara mal ve servetlerini arttırma çağrısı yapılmadığı gibi mal ve servet bizatihi mutluluk sebebi olarak gösterilmemektedir. Maddî refah, iman ve ibadet zemini üzerinden müjde ve mükâfat unsuru olarak tavsif edilmekte, konuyla ilgili vazedilen ayetler bu sebeple muhataplardan ilk etapta Yüce Allah'a karşı kulluk görevlerini icra etmeleri talebini yinelemektedir.

Kur'an-ı Kerim'de zikir, tesbih ve salat kelimesiyle ifade edilen ve Allah yolunda verilen mücadeledeki sabır direncinin en temel motivasyon kaynağı olan namaz ibadetinin⁸² bu bakımdan sağlamış olduğu işlev dikkat çekicidir. Özellikle sabır ve namaz ile Allah'tan yardım istemeyi vazeden Bakara sûresinin 2/45 ve 153. ayetleri insanın azim ve kararlılığını kuvvetlendirecek en önemli ibadetin namaz olduğuna işaret eder mahiyettedir. Müminlerin sürekli bir şekilde namaz kılmaya teşvik edilmesinin altında refah ve servetin ürettiği cazibe ve kışkırtmaya karşı kendilerini bu ibadetle dizginleme, kontrol altında tutma gibi amaçlar yattığı söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in müşriklerin sahip olduğu maddî imkân ve refaha imrenmekten, onları arzulamaktan nehyedilmesinin hemen ardından⁸³ şu şekilde namaza kılma emri telkin edilmesi dikkat çekicidir: *"Ailene namazı emret. Sen de namaza devam etme konusunda sabırlı ol. Senden rızık peşinde koşmanı istemiyoruz. Senin rızıkını da biz veririz. Mutlu son takva sahiplerinindir."*⁸⁴ Servet sahibi müşriklerin sadece dünya mal ve metainı önem veren bütün bunlara sahip olmayı hayatın biricik amacı haline getiren düşünce ve kanaatlerin tesiri altında kalmamak için Hz. Peygamber şahsında müminlerin namaz ile sabırlarını diri tutmaları telkin edilmektedir. Aynı zamanda bu ameliye mezkûr ayete göre, eldeki nimetleri bereketlendiren, onları arttıran bir işleve sahiptir. Nitekim ailesi rızık hususunda sıkıntıya düştüğü zaman Hz. Peygamber onları namaza davet eder ve bu ayetleri okurdu.⁸⁵ Dolayısıyla Allah ile kul arasındaki bağı kuvvetlendiren namaz insana dünyevî refahın kapılarını açan anahtar mesabesinde olmakla birlikte onu ahlâk bakımından yücelten bir ibadet olarak tavsif edilmektedir. Namaz ile Yüce Allah'a yönelen insanın ihtiyaçlarının karşılanacağı garantisi verilmesi ona bu bilinci aşılamak içindir.

Esasen bu realite sadece namaz ile sınırlı değildir. Yüce Allah'ın rızasının gözetken O'na yönelişi simgeleyen bütün ibadetler aynı zamanda insanın

⁸² Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 306.

⁸³ Tâhâ 20/131.

⁸⁴ Tâhâ 20/132.

⁸⁵ Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 3/237; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/174; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/391.

maddî refahını tatmin etme onu ahlâkı açıdan eğitime amacını karşılamaya yönelikti. “*Rabbinizden mağfiret dileyin ve O’na tevbe ile yönelin ki O sizi öleceğiniz zamana kadar dünya nimetlerinden en güzel şekilde faydalandırsın ve her fazilet sahibine yaptığı amelinin karşılığını versin.*”⁸⁶ Hz. Peygamber tarafından Mekke müşriklerine hitaben beyan edilen bu ifadelerde Yüce Allah’tan mağfiret dilemenin ve O’na yönelmenin maddî refah ve mutluluk garantisi olduğu vurgulanmaktadır. Maddi refahın mutluluk vesilesi haline gelebilmesi ise bolluğun kulun Allah’a yönelişini arttırması, tavır ve davranışlarında Mekke müşriklerinde olduğu gibi olumsuz herhangi bir değişimin gözlenmemesine bağlıdır. Aksi bir durum refah ve zenginlik insanın doğru yoldan çıkaran ceza unsuruna dönüşmesine sebep olur.

Kur’an-ı Kerim’in en merkezi kavramlarından birisi olan şükür, insanın Allah nazarındaki değer ve derecesini arttırmakla beraber, maddî birikimini refah düzeyini yükselten bir potansiyel de taşımaktadır. Nitekim Yüce Allah’ın şu beyanı, şükrün bu getirisini dile getirmektedir: “*Eğer şükrederseniz size nimetimi daha da arttıracam, eğer nankörlük ederseniz azabım çok şiddetlidir.*”⁸⁷ Ayetteki ifadelerde nimetin artma sebebi olarak gösterilen şükür, iman etme ve salih amel sergileme manasına gelmektedir ki⁸⁸ bu minvalde küfrün mukabili olarak kullanılmaktadır. Zira küfrün türevleri inançsızlığın yanı sıra bahsedilen nimetlerin kadir-kıymetini bilmemeyi de ifade eder ki⁸⁹ şükür ile kullanıldığında burada olduğu gibi inkârdan ziyade nankörlük manası kastedilir. Müfessirler ayette vadedilen bu müjdenin keyfiyetine yönelik çeşitli görüşler nakledilmiştir. Bu bağlamda nimetin artması, şükrün karşılığında Yüce Allah’a olan ibadet iştiağının ya da sevabın arttırılması şeklinde yorumlanmakla beraber bu vaadin dünyadaki nimetlerin kemiyet ve niceliğine yönelik bir artış manasına geldiği de belirtilmiştir.⁹⁰ Gazzâlî (öl. 505/1111) de vadedilen nimetlerin zenginlik, duanın kabul edilmesi, rızık verme, affetme, tevbe gibi konularla ilişkilendirmiş ve her iki görüşü kapsayıcı değerlendirmeler yapmıştır.⁹¹ Bütün bu yorumlardan hareketle şükrün arttırıcı etkisinin her iki âleme hitap eden maddî ve mânevî özellikteki birçok nimet için geçerli olduğu yargısına ulaşılabilir. Kanaatimizce dünyevî nimetlerin kulun azgınlığını değil de Allah’a olan yönelişi arttırması şükür karşılığında verilen ödül ve

⁸⁶ Hûd 11/3.

⁸⁷ İbrahim 14/7.

⁸⁸ Zemahşerî, el-Keşşâf, 2/495; Beyzâvî, Envâru’l-tenzîl, 1/513.

⁸⁹ İzutsu, Kur’an’da Dini ve Ahlâkî Kavramlar, 171.

⁹⁰ Mukâtil b. Süleyman, et-Tefsîru’l-kebîr, 2/184; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, 4/265; Kurtubî, el-Câmi’, 9/225.

⁹¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, İhyâü ulûmi’d-dîn (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1982), 4/80.

mükâfatı tavsif eder mahiyettedir. Bu sayede insan bolluk ve refahın ayartıcı cazibesine meyletmekten kendisini koruduğu gibi ilâhî rıza ile taçlanacak amel ve eylemler karakterinin bir parçası haline gelir. Başka bir ifadeyle şükür sayesinde bolluk ve refah bela olmaktan çıkarak rahmet unsuruna dönüşür. Şükrün nimeti bereket haline getiren bu işlevi sebebiyle olsa gerek kendilerinden başka kimseye nasip olmayacak mahiyetteki nimetler bahşedilen Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman peygamberlere “şükür için çalışma” talimatı verilmektedir. Bu iki peygamber şahsında bolluk ve refahın azgınlık ve şımarıklığı gerektirmediği hem zengin olup hem de iyi bir kul olunabileceği mesajı verilmektedir. Kur’an’ın birçok ayetinde şükrün getirisinin kişinin bizzat kendisine döneceğinin belirtilmesi dünyevî menfaat ve maslahatların bu yönüyle ilgili olsa gerektir.

Sonuç

İlâhî buyruklar aynı zamanda uzun soluklu hayat serüveninde insanı ahlâk bakımından ıslah etme, kemale erdirmeye gibi gayeler taşımaktadır. Zira insanın kulluk bilinci ile Yüce Allah’a yönelebilmesi için bu bilince engel olan saptırıcı söz ve eylemlerden arındırılması elzemdir. Bu bakımdan peygamberlere inzâl edilen vahiylerin, toplumu ahlâkî açıdan ıslaha yönelik Rabbanî müdahaleler olduğu söylenebilir. Mekkî ayetlerde bu ilâhî terbiyeden mahrum kalan Mekke’nin servet sahibi müşrik kesiminin kibir, cimrilik, şımarıklık, nankörlük gibi ahlâkî zaafları sıklıkla gündeme getirilmekte, fakirliğe yüklenen menfi algının bu tür zaafları körüklediği vurgulanmaktadır. Hatta İslâm’a ve peygamberlere muhalif cenah bu algıdan istifade ederek müslümanların fakirliklerini sürekli olarak gündeme getirmişler, geniş halk kitlesinin iman etmesini bu yolla engellemeye çalışmışlardır. Diğer bir deyişle bu ve buna benzer söylemler müşriklerin müslümanlarla olan mücadelede sarıldıkları psikolojik silahların en başında yer almaktadır. Bu nedenle Kur’an-ı Kerim’in özellikle Mekkî sure ve ayetleri Yüce Allah’ın rızıkları belirli bir oranda paylaştırdığını bu bağlamda kimini zenginleştirip kimini fakirleştirdiğini, bunların başlı başına övgü ve yergiye konu edilmemesi gerektiğini tembihlemiştir.

Servetin yol açtığı gayrî ahlâkî tavır ve tutumların bir diğer sebebi öteki dünya inancına sahip olmamak, insanın yapıp-ettiklerinden hesaba çekileceği gerçeğini kabul etmemektir. Böyle bir algı doğal olarak insanın hırsla dünya mal ve metainı bağlanmayı bu amaca ulaşmaya hizmet edecek her türlü yolun haksız-hukuksuz olsa da dahi meşru görülmesine kapı aralayacaktır. Diğer bir deyişle İslâm’ı kabul etmek aynı zamanda servetin insanı ayartıcı, baştan çıkarıcı etkisini minimize etmenin reçetesidir. Bu vakıayı teyit maksadıyla müminlerin mal ve servetlerini halkın ezilen ve

mağdur olan kesimi için harcamaları, fedakârca davranışları zikredilmekle beraber çoğu kez müşriklerin dünya mal ve metainâ aşırı bağıllık ve düşkünlükleri aynı zamanda da ahlâkî çirkinlikleri dillendirilir Dolayısıyla müminler hicretten önceki zaman diliminde genellikle mal ve servete karşı yaklaşımlarının nasıl olmasından ziyade nasıl olmaması gerektiği konusunda eğitilmişlerdir.

Mekkî ayetlerde servet ve servet sahiplerine karşı oluşan menfi söylem, müşriklerin maddî refah ve zenginliklerinden aldığı güçle kendilerine tebliğ eden ilâhî hakikatleri bir çırpıda reddetmeleri, sahip olduklarını toplum menfaati için değil de insanlara zulüm aracı haline getirmeleriyle yakından ilgilidir. Diğer bir deyişle servet özü itibarı değil, müşrikler elinde kötü amaçlara alet edilmesi sebebiyle kınama ve azara konu olmaktadır. Bu algıyı tesis için olsa gerek dönemin kudretli hükümdarları olarak tavsif edilen Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman peygamberlerden övgüyle söz edilir. Maddî refah ve zenginliğin başlı başına kulluğa mâni olmadığı, tam aksine insanın Yüce Allah'a yönelişini daha arttırabileceği özellikle Hz. Süleyman örneğinde ele alınmakta, zenginlikle birlikte iyi bir insan olunabileceği mesajı verilmektedir. Servetin birbirini nakzeden bu çift boyutlu yapısı itibarıyla Kur'an'ın özellikle Mekkî ayetlerinde imana yöneliş, kulluğu simgeleyen hal ve tavırlar öncülüğünde bolluk ve bereket çağrısı yapılır, bu minvalde evrensel geçerliliği hâiz mânevî yasalar hatırlatılır. Mümin olmanın, İslâm'ı kabul etmenin sadece refah ve servetin insanı baştan çıkaran, azgınlıştıran aldattıcı cazibesinden korumakla kalmadığı, aynı zamanda dünyevî refah kapılarını ardına kadar açan bolluk ve bereket müjdesi anlamına geldiği dillendirilir. Bu sebeple olsa gerek Kur'an-ı Kerim'in hiçbir ayetinde insana doğrudan mal ve servetini arttırma çağrısı yapılmamaktadır.

KAYNAKÇA

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Halid Abdurrahman el - Akk-Mervan Sevar. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1987.

Bezzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mahmud Muhammed Nassar. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'an*. çev. Muhammed Coşkun. 3. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Tâmir. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009.

Derveze, Muhammed İzzet. *Tefsîru'l-hadîs*. Kâhire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 2000.

Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed el-Mevcûd v.dğr.. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Ebû Ubeyde, Mamer b. el-Müsennâ et-Teymî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. (Thk. M. Fuad Sezgin), Kâhire: Mektebetü'l-Hancî.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*, thk. Seyyid İmrân. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1982.

Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. Abdu'd-Dâim. *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrâfi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Havva, Saîd. *el-Esâs fî't-tefsîr*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2003.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dimeşkî. *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thç. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbn Durays, Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb el-Becelî. *Fezâilu'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'âni bi Mekke ve mâ ünzile bi'l-Medîne*. thk. Gazve Büdeyr. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1987.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2011.

İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebi'l-Fadl Muhammed b. Mükrim el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. trc. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1997.

Kesler, Muhammed Fatih. *Kur'an-ı Kerîm'e Göre Doğru Düşüncenin Engelleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thç. Abdü'l-Maksûd b. Abdî'r-Rahîm. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Beslûm. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâgî*. Mısır: Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî, 1946

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen el-Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. thk. Ahmed Füreyd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Camiu's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. Beyrût: Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1998.

Okuyan, Mehmet. *Kısa Sûrelerin Tefsiri*. 4. Baskı, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2016.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 2009.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Kesf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 71-109.

Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed b. Ali. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürri'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2010.

Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Hamd b. Abdullah el-Muheyimîd. Riyâd: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam v.dğr.), İstanbul: Azim Yayınları, ts..

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*. thk. Abdül-Celîl Şelbî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2004.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2012.

İBN HALDUN'DA UMRAN, AHLAK VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ

Arş. Gör. Sefa ALTAY

Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

iam.sefaaltay@gmail.com

RELATIONSHIP OF UMRAN, MORALITY AND RELIGIOSITY IN IBN KHALDUN

ABSTRACT

Ibn Khaldun; it stands in a different place in the history of Islamic thought in that it accepts human societies as an object of research. Ibn Khaldun's study of human societies; it has led to the creation of many subfields of human societies worth researching. Among these, "umran", which we can define as the social organization of human societies, has been discussed in terms of its relation with morality and religiosity in our study. Our work; in the context of hope, morality and piety; it aims to explain the changing meanings and appearances of morality and religiosity within the framework of umran types ("Bedouin Umran" and "Hadari Umran"). Bedouin Umran and Hadari Umran typologies have similarities with the typologies of Tönnies "Community and Society" and Durkheim's "Organic Solidarity Society and Mechanically Solidarity Society" when the social sciences literature is examined. In this context, the theoretical considerations to be put forward by the study will also contribute to the examination of aspects affecting morality and religiosity in the change and transformation of societies that are subject to today's social sciences. Ibn Khaldun explains morality and piety comparatively from the perspective of Bedouinism, which is the life culture of Bedouin Umran, and Hadarism, which is the life culture of Hadari Umran. According to him, Bedouinism is the dominant factor that ensures the morality of people. Because Bedouinism; it means not plunging into the blessings of the world, to produce and consume as much as necessary, to dominate their nafs, to respect their elders, not to cheat in all kinds of social relations and not to persecute the people. Hadarism, which Ibn Khaldun positioned against Bedouinism, corresponds to a life culture where morality is weakened and even morality disappears at the last point. In this context, Hadarism; it means plunging into worldly blessings with pleasure and delight, that people act in the service of their souls, disrespect towards their elders, resort to deception in all kinds of social relations and cruelty to the people.

Explaining the subject from the perspective of Bedouinism and Hadarism, Ibn Khaldun; it also establishes a link between morality and piety. While religiosity is more common in Bedouinism, it is difficult to come across religiousness in Hadarism. In other words, while Bedouinism is in accordance with the nature of Islam, Hadarism indicates the degeneration of human nature. At this point, Ibn Khaldun did not explain whether religion is the guarantee of morality or not. However, our opinion is that; Ibn Khaldun thinks that piety and also having piety bring morality with it. As a result, we can state that Ibn Khaldun's understanding of morality and religiosity originated from the perspective of Bedouin Umran and Hadari Umran. This understanding of morality and religiosity explains that morality and religiosity have positive aspects in Bedouin Umran and negative aspects in Hadari Umran. This morality created by Bedouinism and Hadarism life cultures determines the religiosity of people living in these cultures. So Ibn Khaldun discusses umran, morality and religiosity in a dialectical necessity relation with each other.

Keywords: *Ibn Khaldun, Umran, Bedouinism, Hadarism, Morality and Religiosity*

Umran

İçtimai/toplumsal yapıyı, ilişkileri ve değişmeyi inceleme ve tespit etme aracı olarak “İlm- Umran”ı kuran İbn Haldun, kurucusu olduğu “İlm-i Umran”a konu olarak umranı belirlemiştir. Umran, genel itibarıyla “insanın içtimai hayatı ve örgütlenmesi” olarak tanımlanabilir. Açacak olursak; umran, insanların bir arada yaşamasını, yapıyı, kurumları, ilimleri vb. içtimai yaşamın bütünü kapsayan bir muhtevadadır¹. Say’a göre de umran, toplumsal hayatın bütün katmanlarıyla birlikte düşünülmesi gereken bir kavramdır². Toku’ya göre ise, insanların bir araya gelmeleri ve bunu sürdürebilmeleri için gerekli olan ilişkiler toplamıdır³. Lacoste da umranı; toplumsal, iktisadi ve kültürel etkinliklerin bütünü olarak tanımlamaktadır⁴. Bu tanımlardan da anlaşıldığı üzere umran, içtimai hayatın bütünü kapsayan bir içeriğe sahiptir. İnsanların bir araya geldikleri, her türden toplumsal alış-veriş yapabildikleri, insani ilişkilere girdikleri, kurumları (kültürel, siyasi, iktisadi) olan bir yapıdadır. Bu yapı içerisinde doğal ve zaruri olarak yaşayan insan, ilk olarak Bedevi yaşam

¹ Ahmet Arslan, *İbni Haldun* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2014), 6.

² Seyfi Say, *İbn Haldun’un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı* (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011), 180.

³ Neşet Toku, *İlm-i Umran* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 91.

⁴ Yves Lacoste, *İbni Haldun*, çev. Mehmet Sert (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 140.

sürerken, yapıyı geliştirdikçe Hadari yaşam sürmeye başlamaktadır. Bedevilik'ten Hadarilik'e geçiş, İbn Haldun'da iki toplum tipinin art zamanlı olduğu anlamına gelmez. Çoğu zaman iki toplum tipi eş zamanlı olarak görülmektedir. Bedevilik, sürekli bir olgudur ve Hadarilik yozlaşmaya karşı sürekli bir aşılama sağlar. Örnek olarak Pareto'nun "Seçkinlerin Dolaşımı" gösterilebilir. İktidara gelen seçkinler bir müddet sonra meşruluğunu kaybetmekte ve muhalefetin varlığı, dönüşümü sağlamaktadır⁵. Umran, sadece Hadari bir yaşamı değil, aynı zamanda Bedevi yaşamı da vurgular. İçtimai organizasyonun hem temeli olan Bedevilik hem de gelişmiş biçimi olan Hadarilik umranın konusunu teşkil etmektedir:

"Umran toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla şehire veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir... maiyetlerini temin ederken tabiatları icabı insanların birbirine yardım etme durumunda bulunurlar. Bu umranın Bedevi olanı da, Hadari olanı da vardır. Bedevi olanı ovalarda, yaylalarla hayvanların otlamasına elverişli olan bozkırlarda ve çöllerin çevrelerinde bulunur. Hadari olanı ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunur ⁶."

İbn Haldun, içtimai yapının oluşumunu "insan doğası" fikri üzerinden temellendirmektedir. "İnsan doğası" fikri temelinde açıklanan bu yapı gerçeklik kazanmaktadır. İnsan; birbiriyle yardımlaşmak ve kendinden daha güçlü hayvanların saldırılarından korunmak için bir arada yaşamakta ve birtakım alet-edevat üretmek zorundadır. Böylece insan, toplu halde yaşamaya mecburdur ve bunu sürdürme yönünde irade ortaya koymak durumundadır. Bu tür doğal problemleri bu şekilde çözen insan, bu yapıyı sürdürülebilir kılmak için ise anlaşmazlıkları çözecek ve insanların birbirine zarar vermesini önleyecek "vaz'ı hakim"e ihtiyaç duymaktadır. Bu otorite; insanların üzerinde otorite kuran, onların birbiriyle olan ilişkilerini düzenleyen ve her türlü içtimai yapıyı düzenleyen bir iktidardır. Ancak bu şekilde insanların "hayvani" doğalarından kaynaklanan saldırı ve zarar verme güdülerini bastırılabilir. İbn Haldun aynı zamanda umranın kurulması için uygun coğrafi ve iklim şartlarını da izah etmektedir. Coğrafi ve iklimsel olarak mutedil bölgenin seçimine dikkat çeken İbn Haldun, umranın kurulması bağlamında değerli açıklamalar yapmaktadır. Coğrafi seçimde savunma, tarım, ulaşım, ticaret gibi faktörlere dikkat çekmekte ve iklimsel açıdan da umranın kurulması ve gelişmesi için uygun iklim türlerine dikkat çekmektedir. Umran yalnızca bu iklim türlerinde kurulabilmekte ve

⁵ Wilfredo Pareto, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, çev. Merve Zeynep Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 60-61.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 208-209.

sanatlar, ilimler, başkanlık, bayındırlık gibi unsurlar bakımından gelişimini sağlayabilmektedir. Uç noktalarındaki iklimlerde umranın gelişmesi için uygun koşullar mevcut olmadığından içtimai yapı mümkün olmamaktadır.

Umranın kuruluş ve gelişim süreçlerini birçok faktör üzerinden açıklayan İbn Haldun, umranın Bedevilik ve Hadarilik'ten oluşan ikili yapısına dikkat çekmektedir. Bedevilik, umranın aslı ve temeliyken aynı zamanda da Hadarilik'i hedef olarak gören insanlardan oluşan yapının ifadesidir. İbn Haldun, bu iki içtimai yapıyı sınıflandırırken bunu onlardaki yapısal özellikler çerçevesinde yapmaktadır. Yapısal özelliklerin başlıcaları; grup dayanışmasından (asabiyetten) veya dinden kaynaklanan tavır ve davranışlar kalıpları, düzenin sağlanmasının teminatı olarak hukuki ilişkiler ve yönetim ilişkileri ve maişete dayanan üretim tarzlarıdır. Bu tarz yapısal farklılıklar temelinde İbn Haldun umranı temel iki yapı biçiminde açıklamaktadır. Bunların ilki; grup dayanışmasının yoğun olduğu, üretim biçimi olarak daha basit ve kendine yetecek kadar üretimin yapıldığı, kasaba, köy gibi yerlerde ikamet eden insanların oluşturduğu, maişetin tarım ve hayvancılığa dayandığı ve yönetim ilişkileri bağlamında ahlaki boyutu ön planda olan riyaset sisteminin işlediği içtimai düzeni ifade eden "Bedevi Umran"dır. *Mukaddime*'de bu yapı şu şekilde ifade edilmektedir: "Çiftçilik ve hayvancılık işi ile uğraşan söz konusu toplulukları zaruret bedeviliğe sevk etmektedir"⁷.İkincisi; grup dayanışmasının zayıfladığı hatta tamamen ortadan kalktığı, ekonomik yönden insanların bireyselleşerek işbölümüne ayrıştığı, yaşam yerlerinin şehirleşmeye başladığı ve artık şehirlerde ikametinin olduğu, geçim tarzının küçük ve orta ölçekli sanayiye dönüştüğü ve artık ticaretin ortaya çıktığı ve riyasetin yerini güç temelli mülk siyasetinin aldığı umran tipi olan "Hadari Umran"dır⁸. Hadari umran için ise İbn Haldun şunları ifade etmektedir: "Sonra belli bir geçim yolunu tutan söz konusu toplulukların halleri genişleyip ihtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah kendilerine elverdiği zaman bu durum onları bir yere oturup rahat etmeye sevk etti... Hadari olmaları sebebiyle daha geniş ev yaptılar, şehir ve kasabalar inşa ettiler"⁹. Umran tipleri için temel ayırım geçim yollarının niteliği ve üretilen ürünün miktarıdır. Basit ve kendine yetecek kadar üretim yapan topluluklar Bedevi, karmaşık ve ihtiyacından fazlasını üreten topluluklar ise Hadari olarak nitelendirilmektedir.

Umran oluşurken ve gelişirken insanlar yetenekleri dâhilinde üretim yolları/araçları icat etmektedirler. Bedevi Umran söz konusu olduğunda bu

⁷ *İbn Haldun, Mukaddime, 323.*

⁸ *Toku, İlm-i Umran, 91-92.*

⁹ *İbn Haldun, Mukaddime, 325.*

araçlar basit düzeyde olmaktadır, Hadari Umran söz konusu olduğunda ise bu araçlar karmaşık hale gelmektedirler. İnsanlar iki umran tipinde de bu araçlara özel mülkiyet anlamında sahiptirler¹⁰. Aynı zamanda ürettikleri ürünlerin de sahipleridirler. Ancak Bedevi Umran'da insanlar bu üretim araçlarını birbirleriyle ortak kullanma konusunda asabiyetin etkisiyle istekli olmaktadır. Hadari Umran söz konusu olduğunda ise insanlar kâr odaklı hareket ettiklerinden üretim araçlarının kullanımı daha bireyseldir. Hadari Umran'da ticaret ve sanayinin de gelişmesiyle birlikte insanların sahip oldukları mallar da çeşitlenmiş ve fazlalaşmıştır. Hadari Umran'da görülen ürün çeşitliliği aynı zamanda umranın da karmaşık yapılı karakterini simgelemektedir¹¹. Bedevi Umran'da insanlar statüleri çoğunlukla kendi emeklerinin karşılığı olarak kazanmaktadırlar. Aynı zamanda meslek anlamında da kazanılan statüler kişilerin yetenekleri doğrultusundadır. Aynı şekilde ilmi statüler de kişinin ilmi ile doğru orantılı olarak kazanılmaktadır. Toplumsalın kuruluşunda olduğu gibi Bedevi Umran'ın devamında da statüler doğal yollardan elde edilmektedir. Ancak siyasi statüler söz konusu olduğunda kişinin soyu ve kabilesi önem kazanmaktadır. Hadari Umran'da statüler daha yapaydır. Siyasi çekişmelerin sonucu olarak insanlar hak etmedikleri statülere gelebilmektedirler. Bu da devletin asabiyet sahibi olmayan kişilerin eline geçmesine ve yıkılmaya yüz tutmasına sebep olmaktadır. Statüleri belirleyen önemli unsurlardan birisi de tüketimdir. Lüks ve israfa kaçan tüketim umranın biçimini ve içerisindekilerin statülerini belirlemektedir¹². Fakat lüks ve israf konusundaki temel vurgu kişilere değil umranın genel yapısıdır.

Bedevi Umran - Hadari Umran

İbn Haldun, içtimai organizasyondaki farklılığı, umranlardaki mevcut geçim yollarının farklı oluşuyla açıklamaktadır. Bedevi yaşam süren insanlar; zaruri ve basit olan ihtiyaçlarını gidermek amacıyla üretim yapmaktadırlar. Hadari yaşam süren insanlar ise haci ve kemali ihtiyaçlarını gidermek için üretim yapmaktadırlar. Hadari Umran'da birtakım sanat ve zanaat yolları da gelişimin sebebi ve sonucu olarak mevcuttur ve bunlar kâr ve refaha imkânı vermektedir. İbn Haldun; umranın bu iki biçimini şu şekilde ifade ediyor:

“Bazı kavimler ziraat ve bahçecilik yaparak çiftçilikle uğraşırlar. Diğer bazıları koyun, keçi, sığır, arı ve ipekböceği gibi hayvanla ve canlılara bakma

¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 323.

¹¹ Muhammed Abid Cabiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*, çev. Muhammed Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 230.

¹² İbn Haldun, *Mukaddime*, 652.

işini meslek edinmişlerdir. Maksat bunların yavrularını ve ürünlerini elde etmektir. Çiftçilik ve hayvancılık ile uğraşan söz konusu toplumları zaruret bedeviliğe sevk etmektedir. Kıldan, devetüyünden veya ağaçtan veyahut çamur ve topraktan veyahut da taştan iyi ve muntazam olmayan evler edinirler. Maksat gölgelenmek ve barınmaktır... Sonra refah ve rahat hali artar. Bunun peşinden, incelikte son haddine ulaşan aşırı refahın adetleri ortaya çıkar. Gıdaların terbiye edilmesi, yemek yapılan kapların güzelleşmesi, ev ve konakların yükseltilerek sağlam, süslü ve sanatkârane yapılması, sanat imkânlarının son haddine kadar kuvveden fiile çıkması gibi hususlara daha çok dikkat ve itina gösterilir. İşte bunlar artık hadaridirler. Bunun manası, yerleşik hayat süren şehirli ve kasabalı demektir.”¹³

İbn Haldun’a göre Bedevilik, umranın özünü teşkil etmektedir. Bu süreç, kendisini sürekli tekrar eden ve sona ermeyen bir döngüsellik ifade etmektedir. Bedevi kelimesi Arapça’da “çölde yaşayan, göçebe” anlamlarına gelmekle birlikte İbn Haldun bu kelimeyi farklı anlamlarda kullanmaktadır. Çünkü İbn Haldun; yerleşik yaşamdaki bazı toplulukları, örneğin dağlık alanlarda, köylerde, kasabalarda oturan ve ziraî üretim ile uğraşan toplulukları da “Bedevi” kategorisi içerisinde değerlendirmektedir¹⁴. Bu kullanım türünde Bedevilik sadece “göçebe” anlamına gelmemekte, yerleşik düzende yaşayanlar da İbn Haldun’un “Bedevi” kategorisi içerisine girmektedirler¹⁵. “Bedevi Umran”, hem kır hayatını hem de çöl hayatını kapsayan bir kavram olarak ifade bulmaktadır¹⁶. Bedevi denildiğinde insanların aklında sadece göçebe yaşayan insanlar canlanmaktaysa da İbn Haldun bu kavramı kapalı, kendine yeten ve basit ekonomik tarzı olarak tarım ve hayvancılıkla uğraşan toplulukları da dâhil edecek şekilde genişletmektedir. Böylelikle kelimenin anlamı genişlemekte ve içtimai örgütlenme biçimini de ifade eden bir anlam kazanmaktadır.

Bedevi Umran; coğrafi ve iklim koşulları açısından zorlu yaşam ile mücadele edebilmek için grup dayanışması ve işbirliğinin zorunlu olduğu ve üretimin zaruri ihtiyaç düzeyinde olduğu içtimai yapıdır (topluluktur)¹⁷. Bedevi hayat tarzı; basitliği, sadeliği, cesareti ve karşılıklı yardımlaşmayı kapsayan içeriğe sahiptir. Aynı zamanda ekonomik olarak da tarım ve hayvancılığı içeren daha basit bir ekonomik düzeni ifade eder¹⁸. Bu yapıda

¹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 323.

¹⁴ Arslan, İbni Haldun, 84.

¹⁵ Oktay Uygun, *İbn Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2008), 12.

¹⁶ Cemil Meriç, “Kendi Semasında Tek Yıldız – 1”, *Fikirde ve Sanatta Hareket* 54 (1974), 35.

¹⁷ Zeynel Abidin Kılınç, “Toplumsal Sözleşme Teorileri, İbn Haldun ve İnsan Doğası”, *PESA* 4/1 (2018), 64.

¹⁸ Ümit Hassan, *İbn Haldun* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015), 145.

temel üretim biçimleri tarım ve hayvancılıktır. Kendine yetecek kadar üretim söz konusu olduğundan ticaret de ancak değiş-tokuş şeklinde olabilmektedir¹⁹. İbn Haldun bu yaşam tarzını ifade ederken üretim şekline vurgu yapmaktadır. Bu anlamda ilk üretim tarzı, Bedevilik olarak tanımlanmaktadır²⁰. Bedeviler, üretim tarzlarından ötürü geniş otlaklar ve suya yakın bölgelere yerleşmektedirler. Şehir hayatının koşulları Bedeviler için uygun değildir. İbn Haldun, Bedevi Umran'ı temelde üretim ilişkileri bağlamında açıklamaktadır. Tarım ve hayvancılık gibi üretim tarzlarının bir sonucu olarak insanlar Bedevi yaşam sürdürmektedirler. Üretim faktörlerinin basit ve aynı zamanda zorlu oluşu insanların mizaçlarını da belirlemektedir. Bu durum daha sert, cesur, dayanışması kuvvetli bir yapı meydana getirmektedir. Ancak birbiriyle yardımlaşarak bu zor hayatın üstesinden gelmekte olan insanların birbirleriyle olan ilişkileri de kuvvetlidir. İbn Haldun; insanların bu işbirliği, dayanışma, grup aidiyeti, birbirini koruma içgüdüğü gibi unsurları kapsayan kavram olarak "asabiyet"i kullanmaktadır.

Asabiyet; İbn Haldun'un en çok kullanılan ve aynı zamanda da farklı dillere çevrilmesi en zor kavramıdır. Birçok düşünür ve sosyal bilimci bu kavramı farklı şekillerde çevirmiş fakat tam anlamıyla kapsayıcı bir çevirisine ulaşamamışlardır. Hatta bazı yazarlar bu kavramın çevrilemez olduğunu dahi iddia etmişlerdir²¹. Çoğu kez bu kavram çevirilerde tam manasıyla aktarılamamış, kavramın ancak belli boyutları açıklanabilmiştir. Bununla birlikte İbn Haldun *Mukaddime'nin* birçok yerinde bu kavramı kullanmış aynı zamanda da yer yer anlaşılması zor açıklamalar yapmıştır²².

Asabiyet; *asabe* kelimesinden türetilmiştir. Asabe kelimesi de "sarmak, çevrelemek" gibi kavramlara karşılık gelmektedir. Terim olarak ise kan bağı olan insanların oluşturduğu topluluğu ifade etmektedir. Asabiyet de kan bağı olan insanların birbirini koruması, desteklemesi, birbirine bağlılıklarını ifade etmektedir²³. Asabiyet kavramını birçok yazar/düşünür farklı anlamlarda kullanmışlardır. Alatas asabiyeti, ilkel toplumları bir arada tutan duygu olarak değerlendirmiş ve "ilkel sosyal dayanışma" kavramıyla karşılamaktadır²⁴. Asabiyet kavramını birçok düşünür birçok farklı kavramla karşılamışlardır. Yapılan tanımlamalar asabiyeti bir yönüyle

¹⁹ Arslan, İbni Haldun, 91.

²⁰ Mustafa Özel, "Bir İktisat Klasiği Olarak İbn Haldun'un *Mukaddime'si*", *Divan* 21/2 (2006), 3.

²¹ Lacoste, İbni Haldun, 117.

²² Say, *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi...*, 203.

²³ Say, *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi...*, 205.

²⁴ Syed Farid Alatas, "Ibn Khaldun", *Sociological Theory Beyond The Canon*, ed. Syed Farid Alatas vd. (London: Macmillan, 2017), 22.

açıklamakla birlikte, kavramı tam anlamıyla karşılama noktasında yetersiz kalmışlardır. Ritter'e göre, İbn Haldun asabiyeti birçok farklı yerde birçok anlamana gelecek şekilde kullanmıştır. Asabiyet temelde, kan birliğine dayalı dayanışma duygusudur. İkinci olarak, kan birliğine dayanmasa bile umranda yaşayanların birbirleriyle olan dayanışmasıdır. Üçüncü olarak da ortak işlerle uğraşan insanlar arasında oluşan dayanışmadır²⁵. Ritter'in asabiyet kavramına yüklemiş olduğu anlamlara baktığımızda, kavramın içinin dolduğunu ve bütünlüklü bir yaklaşımla ele alındığını görebilmekteyiz. Uludağ da İbn Haldun'un asabiyet kavramını ikili sınıflandırmaya tâbi tutmuştur: İlki *nesepe asabiyeti*, ikincisi *sebepe asabiyetidir*. Nesepe asabiyeti; soydan gelmek ve kandaş olmak ile eş anlamlı kullanılmaktadır. Bu asabiyet türü Bedeviler'in karakterini yansıtmaktadır. Sebepe asabiyeti ise insanların bir arada yaşamalarından kaynaklanan asabiyettir. Bu asabiyetin kaynağı; iktisadi, siyasi, kültürel vb. olabilmektedir. Milli duygulara yüklenen anlam, sendika gibi kuruluşların oluşturmuş olduğu birlikler, milletlerarası ilişkiler, ideoloji ve doktrinlere bağlı insanların birlikteliği gibi birçok anlamda kullanılan bu kavram günümüzde genişletilmiş ve günümüz şartlarını açıklamak için uygun bir kavram haline getirilmiştir²⁶.

İbn Haldun asabiyeti en başta "Bedevi Umrân"da görülen bir duygu/bilinç olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda asabiyet, umranda yaşayan insanları bir arada tutan faktördür. İnsanları birbirine uyumlu hale getiren, birlikte yaşamalarına imkânı sağlayan kolektivenin temelidir. Kabilevi topluluklar olarak kabul edilen Bedevi Umrân'da kan bağının güçlü olmasından kaynaklı olarak asabiyet daha kuvvetli olmaktadır. Bu duygu ve bilinç yoğunluğu işbirliğini artırmakta ve zorluklara karşı mücadele etmede yardımlaşmayı artırmaktadır. İkinci olarak da; İbn Haldun kan bağının haricindeki bazı faktörlerin de asabiyet oluşturabileceğini ifade etmektedir. Bu faktörler insanın tabiatında var olan birleşme ve kaynaşma eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Bu asabiyet, nesepten kaynaklanan asabiyet kadar güçlü olmasa da şehirliiler arasında bir dayanışma meydana getirmektedir. Aynı zamanda bu asabiyet şehirdeki evlilikler yoluyla da oluşmaktadır. Yâni hem insanın tabiatından hem de evliliklerden meydana gelen bu asabiyet insanlar arasında birtakım dayanışma duygularının oluşmasının hem kaynağı hem de sebebidir²⁷. Böylece asabiyet hem kan

²⁵ Hassan, *İbn Haldun*, 303.

²⁶ *İbn Haldun, Mukaddime*, 99.

²⁷ *İbn Haldun, Mukaddime*, 684.

bağından hem de ortak yaşama kültüründen kaynaklanan içtimai bir faktör olarak ifade edilebilir:

“Bu bağın (asabiyetin) gereklerinden biri de gayrete gelerek, zarara uğrayan veya mahvolma durumunda kalan hısım ve akrabaların imdatlarına koşmaktır... Bu, var olduklarından beri insanlarda tabii olarak mevcut olan temayül ve histir... Bu irtibatın mücerret olarak var ve açık oluşu yardımlaşmayı gerektirir... Yekdiğerine himaye etme, müdafaa ve birlikte hak talep etme asabiyet sayesinde mümkün olur.”²⁸

İbn Haldun “asabiyet”i, hem içtimai yapının oluşumunun hem de bu yapının en önemli faktörlerinden biri olarak gördüğü siyasi mekanizmanın oluşumunun temeli olarak görmektedir. İnsanların “biz” duygusunu kazanması ve zorluklara karşı koyabilmesi asabiyetin gücüyle alakalıdır. Birbirini kandaşı olarak gören insanlar birbiriyle ekonomik, siyasi, kültürel alanlarda işbirliği yapmakta ve birbirine yardımcı olmakta oldukça istekli olmaktadır. Bunun yanında bu insanlar diğer milletlerin saldırılarına karşı koyacak gücü de asabiyetten almaktadırlar. Bir milletin asabiyeti ne kadar güçlü ise karşısındakine boyun eğdirme olasılığı da o kadar kuvvetlidir. Bu anlamda sağlam bir siyasi yapıyı kurabilmek ve başka milletlerin saldırılarına karşı koyabilmek ve onlara karşı saldırılarda başarılı olabilmek için asabiyetin gücüne ihtiyaçları vardır. İbn Haldun’un siyasete ilişkin görüşleri açısından da asabiyet önemli bir yer tutmaktadır.

İbn Haldun insanların bir araya gelmelerini ve siyasi yapıya ihtiyaç duymalarını “insan doğası” fikri ile açıklamaktadır. Bu yaklaşıma göre; insanların bir arada yaşaması doğal ve zaruri bir durumdur ve aynı şekilde bir otorite/siyasi erk de doğal ve zaruridir. İnsanların hayvani yönleri birbirine zarar verme ve saldırma eğilimi göstermektedir. Bu durum da umranda kaosa neden olmaktadır. Bu kaosun ortaya çıkmaması için saldırıları önleyecek, yaptırım gücü olan bir otoriteye yâni bir siyasal erke ihtiyaç vardır:

“Sonra bu içtima insanlar için hâsıl olup âlemin umranı onlarla tamamlanınca, bu takdirde insanları birbirine karşı koruyacak bir vazia (kötülük yapmaktan caydırıcı bir güce) mutlaka ihtiyaç vardır. Çünkü saldırmak ve kötülük yapmak insanların hayvani tabiatlarında mevcuttur. Yabani hayvanların tecavüzlerine defetmek için imal edilmiş silah, insanlardan gelen tecavüzleri defetmeye kâfi değildir. Çünkü aynı silah diğer insanların hepsinde mevcuttur. Şu halde insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek ‘başka bir şeye’ behemehâl ihtiyaç vardır.

²⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 336.

Bahis konusu ‘başka şey’ kendilerinin dışında olan bir canlı olamaz. Çünkü hayvanların tümü idrak ve ilham itibarıyla insanlardan eksiktirler. O halde bahis konusu vazi insanlardan biri olacaktır. Fakat bu vazi’in diğer insanlar üzerinde bir galebesi sultanı, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki, bir kimse diğerine tecavüz edemesin, zarar veremesin. Hükümdarın manası işte budur.”²⁹

Otoriteye ihtiyaç duyan insanlar arasından asabiyeti en güçlü olan topluluk/kabile diğer topluluklara galebe çalmaktadır. Umrandaki bütün topluluklar bu asabiyete boyun eğerek ve tek bir asabiyetmiş gibi hareket ederler. Böylece güçlenen asabiyet, diğer asabiyetlerle mücadele içerisinde girer. Eğer onlara karşı da galip gelirlerse onları da asabiyetlerinin içine katarlar³⁰. Asabiyet, umrandaki içtimai düzenin birliği için gerekli olduğu kadar umranın ve devletin gücünün artması için de gerekli bir unsurdur. Bedevi Umran’ın içtimai ve iktisadi yapılanması otoritenin de niteliğini aynı yönde belirlemektedir. İçtimai ve iktisadi anlamda basit bir düzene sahip olan umran siyasi anlamda da basit bir yapıya sahiptir. Asabiyetin etkisiyle birbirinin yardımına koşan ve her türlü zorluğa karşı birlikte hareket eden insanlardan oluşan bu umranda siyasi otorite “riyaset/başkanlık” biçimindedir³¹. Asabiyet; güç, kudret, asalet kazandıran en önemli husus olduğundan riyaset de ancak bu şekilde devamlılık sağlayabilmektedir. Bu otorite, doğal ve yasaklayıcı birtakım hükümler içermediğinden insanlar otoritenin kaynağını kendilerinde görmekte ve otoriteye itaat etmekten geri durmamaktadırlar. Görülmektedir ki İbn Haldun’un siyaset anlayışında asabiyet, siyasi otoritenin kaynağı konumundadır. Burada dikkati çeken husus, siyasi otoritenin oluşması ve devamı için tek kişinin başarısına değil, grubun ortak gücünün başarısına ihtiyaç duyulmasıdır³².

İbn Haldun’un düşüncesinde içtimai yapı ile siyasi yapı umranın ayrılmaz iki parçasıdır. Biçim ile madde nasıl ki birbirinden ayrı düşünülemez ise; insanî içtima ve siyasi yapı da ayrı düşünülemez³³. İki yapının da temeline asabiyeti yerleştiren İbn Haldun, umranın oluşması ve devamı için asabiyeti zaruri görmektedir. Grup üyelerinin ortak duygu, fikir ve amaçta birleşmelerinden oluşan umran, —özelde Bedevi Umran— bu gücünü asabiyetten almaktadır. Asabiyetin ana gayesi ise Hadari Umran’a ve aynı zamanda “Mülk”e ulaşmaktır³⁴. Hadarilik; hazır olma, orada bulunma gibi

²⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 215.

³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 350-351.

³¹ Hassan, İbn Haldun, 231.

³² Arslan, İbni Haldun, 107.

³³ Say, İbn Haldun’un Düşünce Sistemi..., 217.

³⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 351.

anamlara gelmektedir. Hadarilik, Bedevilik'in zıttıdır ve beldeler, kasabalar gibi anamlara gelmektedir. Hadari ise; şehirlerde oturan, göçebe olmayan gibi manalara gelmektedir.³⁵ İbn Haldun, Hadarilik kavramını geçim tarzı, içtimai düzen, gelişmişlik düzeyi, ilim ve fende ileri olma durumu gibi faktörlerle açıklamaktadır. Hadari olmak, şehirli olmaya karşılık gelmektedir. Hadarilik kendisini kentte göstermektedir.

İbn Haldun, Bedevi Umran ve Hadari Umran'ı birbirinden ayırırken ilk olarak geçim yollarındaki farklılıklardan yola çıkarak bir açıklama geliştirmektedir. Bedevi Umran'da insanlar tarım ve hayvancılık ile uğraşırken, Hadari Umran'da insanlar sanayi ve ticaret ile geçimlerini sürdürmektedirler. Hadari Umran'da insanlar temel ve zorunlu üretimden farklı olarak lüks ve refaha yönelik üretim yapmaktadırlar. Bu durum, umranda insanların konforlu ve rahat bir yaşam sürmelerini sağlamaktadır. Böylece Hadari Umran; gelişen üretim araçlarıyla birlikte karmaşık, tüketime dayalı lüks bir hayatı vurgulamaktadır³⁶. Aynı zamanda Hadari Umran; hayatın şehirlerde yaşandığı, geçimlik değerin daha fazla ticarete, zanaata dayandığı ve ücretli emeğin mevcut olduğu bir yapıyı ifade etmektedir³⁷. Üretim, temel ihtiyaçları aşacak duruma geldiğinden, ihtiyaç fazlası ürünler pazarlarda satılmaya başlanmıştır. Bunun sonucu olarak da umranda ticaret yapılabilir hale gelmektedir. Bedevi Umran'da ise üretim, ancak temel ihtiyaçları karşıladığından ticaret yapmak mümkün değildir. Ticaretin mümkün olmasıyla birlikte umranda lüks ürünler ve refah artmaktadır. İbn Haldun da Hadari Umran'ı lüksün ve refahın artmasıyla tanımlamaktadır³⁸. İbn Haldun, geçim yollarındaki farklılığın belirleyici bir unsur olduğunu birçok farklı toplulukta ve zamanda gözlemlediğinden bunu bir "yasa" şeklinde ortaya koymaktadır. Bu sayede üretim faktörlerinin belirleyici unsur olmasını "Sünnetullah"ın gereği şeklinde ifade etmektedir.

İbn Haldun; umranda üretilen değerin, "emek" ile ortaya çıktığını ifade etmektedir. Artı-değer de ancak üretimin arttığı ve ticaretin yaygınlaştığı bir yapıda ortaya çıkmaktadır. Oluşan bu yapı, kâr üretmekte ve umran refaha ve zenginliğe kavuşmaktadır³⁹. İbn Haldun bu formülasyonu Bedevi Umran'da mümkün görmemektedir. Çünkü burada üretim basit ve kısıtlıdır. Hadari Umran'da ise insanların işgücü bir araya gelmekte, üretim artmakta

³⁵ Say, *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi...*, 207.

³⁶ Hassan, *İbn Haldun*, 150.

³⁷ Toki, *İlm-i Umran*, 92.

³⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 209.

³⁹ Zubair Hasan, "Labor as a source of value and capital formation: Ibn Khaldun, Ricardo and Marx - A Comparison.", *Islamic Economy* 20/2 (2007), 44.

ve “artı-değer” mümkün olmaktadır.⁴⁰ İhtiyaç fazlası ürünler piyasaya sürülüp ticaret yapılmakta ve kâr meydana gelmektedir. Kârın oluşumu ve artmasıyla birlikte umranın serveti artmakta ve bolluk ve refah meydana gelmektedir. Böylece umranda büyük yapılar inşa edilmekte, evler süslenmekte, hizmetçiler göreve alınmakta vb. gelişmelerle birlikte umranda birçok yenilik meydana gelmektedir.⁴¹ Umrandaki gelişmelerle birlikte ilim ve sanatlardaki yenilikler de aynı yönde artmaktadır. Çünkü geçinmek ve hayatta kalmak için yapılan üretim zaruri fakat ilim, fen ve sanattaki üretim ve ilerleme kemali bir ihtiyaçtır. İnsanlar çalışmalarının karşılığı olarak ihtiyaçlarından fazla kazanç elde ettiklerinde kalan zamanlarında ilim, fen ve sanat öğrenirler. Yani iktisadi gelişme, sosyal ve kültürel gelişmenin de kaynağı haline gelmektedir.⁴² İbn Haldun, umranın kuruluşunu “emek/amel” üzerinden açıkladığı gibi Hadari Umran’ın da yapısını ve yapısındaki gelişmeleri “emek/amel” üzerinden açıklamaktadır. Aynı zamanda İbn Haldun’un içtimai gelişimi ekonomik, siyasal, ilmi ve kültürel faktörlerin bir bileşimi olarak görmesi de indirgemeci bir yaklaşıma sahip olmadığını göstermektedir.

İbn Haldun asabiyeti, Bedevi Umran’da ortaya çıkan ve umranın bir arada olmasını temin eden “içtimai bağlılık, dayanışma” olarak tanımlamaktadır. Kan bağının kuvvetli olduğu, yaşanan coğrafyanın çetin olduğu, üretim ilişkilerinin daha basit ve yardımlaşmanın daha fazla olduğu Bedevi Umran’da asabiyetin gücü de bu ölçüde kuvvetli olmaktadır. Hadari Umran söz konusu olduğunda ise asabiyet de gücünü kaybetmeye başlamakta ve ileri aşamalarda asabiyet tamamen ortadan kalkmaktadır. Bir bakıma asabiyet; badiyede olmanın, hadaretin imkânlarından mahrum kalmanın ifadesidir.⁴³ Asabiyet en yüksek seviyesine ulaştığında Bedevi Umran, Hadari Umran şeklini almaktadır. Çünkü asabiyetin artması ile birlikte umran ve devlet güçlenecek ve yapılacak seferlerle birlikte umranın toprakları genişleyecektir. Bu noktadan sonra insanlar üzerinde hadaretin özellikleri hâkim olmaya başlayınca asabiyet de azalmaya başlayacak ve nihayetinde ortadan kalkacaktır. İnsanlar bolluk ve refah içerisindeyken kendilerinin yapabilecekleri basit işleri dahi başkalarına yaptırmaktadırlar. Şehrin savunmasını askerlere devretmektedirler.⁴⁴ Yaşadıkları mekân, zorlu

⁴⁰ Fuad Baali – Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective* (Boston: G. K. Hall, 1981), 112.

⁴¹ Hassan, *Ibn Haldun*, 153-154.

⁴² Hassan, *Ibn Haldun*, 112.

⁴³ Akif Kayapınar, “İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 15 (2006), 91.

⁴⁴ Olgun Közleme, “İbn Haldun Düşüncesinde Geçim ve Zenginliğin Psiko-Sosyal Boyutları”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 367-368.

ve etin bir yer olmaktan çıkıp, konforlu bir mekân haline gelmekte ve bunun etkisiyle mizaçları da yumuşamaktadır. Ticaretin insanların ahlakı üzerindeki bozucu etkisiyle birlikte yardımlaşma azalmakta ve “biz” duygusu zayıflamaktadır.⁴⁵ Birbirlerini ve yaşadıkları yeri savunma görevini üzerinden atan insanların zorluklara karşı mücadele ve saldırılara karşı koyma kabiliyetleri ortadan kalkmaktadır. Tüm bunların etkisiyle umranın asabiyeti zayıflamakta ve nihayetinde ortadan kalkmaktadır.

Bedevisi Umran’dan Hadari Umran’a geçiş sürecinde içtimai, ekonomik, ilmi, kültürel ve siyasi birçok değişim yaşanmaktadır. İbn Haldun’un düşüncesinde içtimai yapının değişmesi siyasetin de değişmesini beraberinde getirmektedir. Bedevi Umran’da siyasi yapı “riyaset/başkanlık” şeklindeyken, Hadari Umran’da siyasi yapı “mülk devleti” şeklini almaktadır. Riyaset şeflik/liderlikten ibaret ve lider bir rehber konumundadır. İnsanlar bu erkin meşruiyetini kabul ettiklerinden verdiği kararların uygulanmasında erkin tebaasına baskı uygulamasına gerek yoktur. Mülk ise zorla hükmetmek ve baskıya dayalı idare etme biçimidir. İbn Haldun, Mülk’n hükmetme gücü ve baskısını keyfilik anlamında değerlendirmemektedir. Kurallar koyan, vergi toplayan, temsilciler yollayan anlamında bir otoriteden bahseder⁴⁶. Bu yapısal değişimin en önemli iki faktörü “ekonomik yapıdaki” ve “asabiyetteki” değişimlerdir. Ekonomik anlamda üretim faaliyetlerinin karmaşıklaşması, işbölümünün çok katmanlı olarak devam etmesi, tüccar sınıfının oluşması, tüketimin artması gibi faktörleri sayabiliriz. Asabiyet yönünden ise devletin kurulabilmesi için öncelikle güçlü bir kandaşlık ve lk birliği gerekli olduğundan bundaki değişim siyasi yapıyı da değiştirmektedir.⁴⁷ Mülk devleti de kuruluş aşamasında bu asabiyet üzerine bina olmaktadır. Asabiyet, devletin şekli ne olursa olsun devlet için gereken en önemli unsurdur. İbn Haldun, Hadari Umran’da mülk devletinin ilk aşamada bedevi nitelikler taşıdığını ifade etmektedir. Çünkü mülkün ve hanedanlığın kurulabilmesi ancak asabiyetle mümkün olmaktadır. Asabiyet ne kadar güçlü ve yaygın olursa devletin gücü ve ulaştığı yerler de o kadar geniş olur. Bunun yanında asabiyet sahibi insanların çokluğu devletin gücünü belirlemektedir. Eğer asabiyet sahibi insan sayısı azalırsa, devlet de ortadan kalkmaya yüz tutacaktır. Devletin kurulma, istikrar kazanma ve ortadan kalkma süreçlerinin tamamında asabiyetin varlığı temel etken faktördür.

⁴⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 391.

⁴⁶ Hassan, İbn Haldun, 248.

⁴⁷ Hassan, İbn Haldun, 238-240.

Din ve Dindarlık

İbn Haldun, dini umran için zorunlu olarak görmemektedir. Umranın zorunlu oluşu insanların hayatta kalmak için bir arada yaşamalarının zorunlu oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda filozofların umran için dini ve peygamberliği zorunlu gören görüşlerini eleştirmektedir. İbn Haldun, insanların birbiriyle yardımlaşmalarını ve asabiyet bağının oluşmasını umran için zorunlu görürken, dini bu anlamda asli bir unsur olarak görmemektedir. Bu anlamda din, umran için “zorunlu” bir değer değilken, “mümkün” bir değerdir. Yâni, umranın oluşması dinin varlığına bağlı değildir. Ancak din, umranda ortaya çıkan bir unsur olarak İbn Haldun’un incelemesinin dışında da değildir. Kendisi de Müslüman bir topluluğun içinde yaşayan İbn Haldun, din unsurunu içtimai düzeyde ele almaktadır. Çünkü genelde din özelde de İslâm, ortaya çıkmış olduğu içtimai düzeni değiştirmek için birtakım kurallar düzenlemektedir.⁴⁸ İslâm’ı; İktisadi, ahlaki ve kültürel yapıyı kendi ilkelerince düzenleyecek özel statüsü olan bir güç olarak ele alabiliriz. Bu anlamıyla İslâm; insanların sadece öbür dünyasını değil, aynı zamanda da bu dünyasını düzenleyen içtimai yönü olan bir dindir. İbn Haldun, umranın kurulması için belirlemiş olduğu iklim bölgelerini aynı zamanda din için de uygun bölgeler olarak belirlemektedir. Din de umran gibi ancak mutedil olan iklim bölgesinde varlık bulmaktadır. Dini insanlara tebliğ eden Peygamber de ancak umranın kurulabileceği ve asabiyetin oluşacağı iklim bölgesinde tebliğini başarılı bir şekilde yerine getirebilmektedir. Çünkü insanlar, peygambere karşı koyduklarında peygamber ancak asabiyetin gücü ile onlara karşı koyabilme gücünü elde edebilecektir. Bunun tersi olarak da asabiyetin gücüne eklenecek dini bağlılığın gücü de umranın sınırlarının genişlemesinde etkili olacaktır. İki gücün birleşmesiyle mevcut olan güç kat kat artacak ve hem birlikte yaşama anlayışı hem de dini yaşayış kuvvetlenecektir.⁴⁹ Aynı zamanda bu, dinin gücünün asabiyetin gücüne eklenmesiyle oluşan bağlılık duygusu, nesebin sınırlarını aşıp bağlılığı kitlesel hale getirmektedir. Bu anlamda dinin farklı asabiyetleri de birbirine bağlayacak gücünden söz etmekteyiz.⁵⁰ İbn Haldun, asabiyetlerin birbirinden farklılaştığı noktalarda dinin onları birleştirici gücünü görmüştür. Asabiyet sahipleri dinin etkisiyle birbirlerini rakip olarak değil, “kardeş” olarak görmektedirler. Böylece din, insanları tek ve ortak bir amaç uğrunda hareket etmeye ikna edecek gücü sağlayabilmektedir.

⁴⁸ Arslan, İbni Haldun, 142-144.

⁴⁹ Asyiqin Ab Halim, “İbn Khaldun's Theory of 'Asabiyyah and its Application in Modern Muslim Society”, *Middle-East Journal of Scientific Research* 11/9 (2012), 1234.

⁵⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 378-379.

İbn Haldun, dini aynı zamanda bir duygu olarak değerlendirmekte ve dindarlık derecelerini Bedevi Umran ve Hadari Umran'da karşılıklı olarak ele almaktadır. Bedevi Umran'da yaşayan insanlar daha zorlu şartlarda yaşamlarını sürdürmelerinden ötürü insanların vücutlarına daha az yiyecek girmekte ve vücut zindeliğini korumaktadırlar. Bu sayede sadece vücut değil aynı zamanda dindarlık duygusu da zinde kalmaktadır. Yani kendisini açlığın meydana getirdiği isyandan ve zevklerken koruması ile terbiye eden insanın dini duyguları da kuvvetli olmaktadır. Hadari Umran'da ise insanlar zevke ve refaha düşkün olduklarından vücutlarına her türlü yiyecek girmekte ve vücutları da hantallaşmaktadır. Vücutlarının zindeliğini kaybedip hantallaşması, onların dini duygularının da zayıfladığının bir göstergesidir. Bundan dolayı zahit insanlar, Hadari Umran'da nadir olarak görülmektedir:

“Sonra Hadari, ekseriya dini itibariyle de bozulmuştur, zira çok nadir haller müstesna, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi (lüks ve konfor ile ilgili) adetler ve bunlara boyun eğme hali onu bozmuş; nefis de bu tür adetlerden hâsıl olan melekelerin boyasıyla boyanmıştır. Evvela kudreti, sonra ahlakı ve dini itibarıyla bozulan bir insanın, aslında insanlığı bozulmuş, hakiki manasıyla onun üzerine mesh (şekil değişmesi) vaki olmuştur, (yani hayvan vaziyetine istihale etmiştir)”.⁵¹

İbn Haldun, asabiyeti umranın kuruluş aşamasında asli bir faktör olarak görmektedir. Asabiyetin gücü ile insanlar birbiriyle yardımlaşmakta, birbirinin hakkını savunmakta ve saldırılara karşı birlikte karşı koymaktadırlar. Böylelikle insanlar arasında ortak bir ruh, duygu oluşmaktadır. Bunun sonucunda umran sınırlarını genişletmekte, hedefi olan Hadari Umran'a doğru ilerlemektedir. Fakat Bedevilik özellikleri kaybolup, Hadarilik özellikleri umrana hâkim olmaya başladığında asabiyetin gücü de kırılmaya başlamaktadır. Çünkü Bedeviliğin sertliğinin yerini Hadarilik'in yumuşaklığı almaktadır. Asabiyetin gücünün kırılmasıyla insanlar arasındaki kolektif güç de zamanla kaybolmaktadır. Böylelikle umranda insanlar birbirinden atomize bir biçim almaktadır. Böylece artık kendilerini ve umranı koruyacak güç de ortadan kalkmaktadır. İbn Haldun'un düşünce sisteminde; umranın içtimai ve ekonomik yapısı insanların ahlakiliğini ve dindarlığını belirlemektedir. Bunun yanında ahlak ve dinin umranın kuruluş ve gelişim aşamalarında asli unsurlar olmadığını, ikincil konumda olduğunu vurgulamaktadır. Ahlak ve din temelli bir umran okumasının yerine dini ve ahlakı; umran üzerinden okumaktadır. (Bu

⁵¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 673.

yaklaşım iki asır sonra Machievelli ve Hobbess'da Batı Düşünce'sinde kendini gösterecektir.) Bunu yaparken Bedevilik ve Hadarilik'in umran özelliklerinin ahlak ve din üzerindeki etkilerini karşılıklı olarak incelemektedir. Bedevilik'in yaşam şartları, geçim sıkıntısı orada yaşayan insanların manevi duygularını da kuvvetlendirmekteyken, Hadarilik'in bolluk ve refah içerisindeki yaşamı da orada yaşayan insanların manevi duygularını köreltmektedir. Diyebiliriz ki; insanlar Bedevilik'te fitratına uygun bir yaşam sürebilme ortamına sahipken, Hadarilik'te ise fitratından uzaklaşarak insandan daha alt seviyeye inebilmektedirler.

İbn Haldun; umran açısından asabiyeti asli, dini ise ikincil konumda görmektedir. Bu anlayışa da tarihteki uygarlıkların deneyimlerinden yola çıkarak sahip olmaktadır. İbn Haldun; tarihi incelediğinde kurulan bazı uygarlıkların dinin gücünden bağımsız asabiyyetin gücü ile kurulduğunu tespit etmektedir. Aynı zamanda İbn Haldun, asabiyyetin birleştirici gücü ile dinin birleştirici gücünün umranın nicelik ve nitelik açısından gelişmesinde son derece önemli olduğunu belirtmektedir. Asabiyyetin etkisiyle saldırganlık konusunda cesaret kazanan insanlar, dinin de etkisiyle çok daha gözü pek hale gelmektedirler.⁵² Böylece hem iç düşmanlara hem de dış düşmanlara karşı koymak oldukça kolaylaşmaktadır. Ayrıca peygamberlerin tebliğini yapabilmeleri ve kendilerine muhalefet eden insanları bastırabilmeleri için asabiyyete ihtiyaçları vardır. Asabiyyet sayesinde peygamberler kitlelere ulaşmakta ve kendisine karşı oluşan muhalefete ve saldırılara karşı koyabilmektedirler. Sonuç olarak; asabiyyet ve din birbirini dışlamayan, aksine birbirini besleyen iki unsur olarak değerlendirilmektedir.

Ahlak

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbn Haldun, içtimai/toplumsal değerleri Bedevi Umran ve Hadari Umran bağlamında karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Asabiyyeti de bu çerçevede ele alan İbn Haldun, asabiyyetin Bedevi Umran'da oldukça etkili olduğu ifade etmekteyken, Hadari Umran'da ise asabiyyetin gücünün zamanla kırılacağını ve Hadari Umran çökme sürecine girdiğinde ise asabiyyetin gücünün tamamen ortadan kalkacağını ifade etmektedir. Bedeviler kendilerinin ve neseplerinden olanların hayatlarını korumak için birlikte hareket etmek ve cesur olmak zorundadırlar. Kendi nesebinden birisi kendilerinden yardım istediğinde veya saldırıya/tecavüze uğradığında hemen oraya koşmak onların karakteri olmuştur. Birbirlerine karşı cömert ve düşmanlarına karşı ise sert tavır içerisindeyler. Asabiyyetin ortaklık bilinci, insanları adeta birbirine

⁵² İbn Haldun, *Mukaddime*, 321.

kenetlemekte ve umranda yaşanan duygular ortak değerlerin güçlenmesini sağlamaktadır. Hadari Umran'da ise asabiyetin gücü zamanla azalmaktadır. Refah ve lüksün artmasıyla insanların birbiriyle dayanışması da azalmaktadır. Şehirlerin surlarla çevrilmesi ve orduların kurulması sonucunda insanlar kendilerini koruyacak karakteri kaybetmektedirler. İnsanların kendilerini koruma görevi artık surlarda ve ordulardadır. Aynı zamanda Hadari Umran'da insanlar geniş coğrafyaya yayılmakta ve birbirlerine uzak oturmaktadırlar. Bu da insanlar arasındaki yardımlaşmanın gücünü azaltmakta ve birbirlerinden uzaklaştırmaktadır. Ekonomik açıdan da rahatlayan insanlar; zorlu geçim yollarının ortadan kalkmasıyla daha rahat bir yaşam sürmeye başlamaktadırlar. Böylece insanların mizaçları yumuşamakta ve cesaretleri kırılmaktadır. Bunun sonucu olarak kendini ve birbirini savunmaktan aciz düşen insanların ahlakları da bozulmaktadır. Yalan söyleme, kumar oynama, verdiği sözde durmama gibi özellikler insanların mizaçları haline gelmektedir⁵³. Böylece güvensizlik ve bireyselleşme umranın genel karakteristiği haline gelmektedir. Asabiyetin gücünün kırılması sonucunda insanlar, birlikte hareket etme bilincini kaybetmektedirler. Ortak yaşama kültürünün ortadan kalkmasıyla insanlar, şehir hayatı içerisinde atomize olmaktadır. Şehir hayatında görülen refah ve lüksün sonucunda asabiyet bağı kırılmakta ve bunun sonucunda da ortak yaşama kültürü ortadan kalkmaktadır. İbn Haldun, Hadari Umran sakinlerinin ahlaki durumları hakkında da oldukça olumsuz görüşlere sahiptir. O'na göre, şehir hayatı ile ahlaki bozulma arasında ters ilişki vardır. Şehir hayatı geliştikçe insanların ahlaki değerleri aşınmaktadır. Şehir hayatı, insanlar arasında var olan asabiyeti kırmakta, yardımlaşmayı bitirmekte ve aynı zamanda ticaretin varlığı ile birlikte insanlar yalan söylemeye, hile yapmaya, sözünde durmamaya yönelmektedirler. Böylece İbn Haldun'a göre, ahlaki olarak neredeyse tüm olumsuz özellikler şehirli insanların mizacı haline gelmiştir. İbn Haldun bu durumu *Mukaddime*'de açıkça şu şekilde ifade etmektedir:

“Her ne kadar bedeviler de tıpkı onlar gibi dünyaya yönelmişlerse de, onların bu tutumları sadece zaruri ihtiyaç maddelerine inhisar etmekte, refah nevinden olan maddelerle ilgisi bulunmamakta, haz, zevk ve bunların sebepleri ile alakalı olmamaktadır... Bedeviler ilk fitrata ve tabiata daha yakındırlar, birçok kötü ve çirkin alışkanlıklar sebebiyle nefste oluşan ve onun tabiatı haline gelen fena melekelerden daha uzakta bulunurlar. Şehirli bu dünyanın nimetlerine aşırı meylettiklerinden, zevk ve eğlencelerle çok meşgul olduklarından ve şehvetlerini tatmin etmeye

⁵³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 671.

yöneldiklerinden zamanla nefisleri körlenmiş ve bu kirlilik oranında iyi ve hayırlı şeylerden uzaklaşmışlardır. Hatta utanma duyguları bile gitmiştir. Bunların çoğunun meclislerde, büyüklerinin arasında ve mahremlerinin yanında son derece çirkin küfürler ettiğini ve utanma duygusunun onları artık bu gibi çirkin davranışlardan alıkoymadığını görürsün. Çünkü sözlü ve fiili olarak yapageldikleri çirkin ve kötü şeyler onları buna iyice alıştırmıştır” (İbn Haldun, 2015: 327).

“Bütün bunların (umrandaki bozulmanın) sebebi hadarette ve refahta görülen ifrat (aşırılık)tır... Artık insan nefsi hep maişet ve geçim hususunu düşünme cihetine yönelir. Onu elde etmek için her çeşit hileye ve kurnazlığa başvurur. Çünkü refahtan gelen bir yığın arzu ve hazları neticesi olarak bunları fısı (ahlaksızlığı) ve bunun çeşitlerini, yollarını açıktan açığa icra etmeyi, bu gibi şeylere atılırken namusu ve haysiyeti bir tarafa bırakmayı gayet iyi bilen ve beceren kimseler olarak bulursunuz... Artık şehir denizi kötü ahlak sahibi ve rezil adi kişilerle çalkalanır durur”.⁵⁴

İbn Haldun’un bu değerlendirmeleri, şehirli yaşamın insanların üzerindeki bozucu etkilerini göstermektedir. Şehirdeki iktisadi, kültürel, siyasi yapı; insanın kötülüğe yönelme eğilimi ile birleşince ortaya bu türden bir şehirleşme durumu çıkmaktadır. Bu bozulma hâli sadece halkta değil yönetici kesimde de görülmektedir. Ahlaki olarak bozulmuş bu yapı İbn Haldun açısından düzeltilebilir değildir ve İbn Haldun bu durumun giderilmesi için herhangi bir öneride de bulunmamaktadır. Bu bozulmanın tek çözümü Hadari Umran’ın Bedevi Umran’a doğru devinimidir.

Sonuç

İbn Haldun’un umran, ahlak ve dindarlık ilişkisini değerlendirdiğimiz çalışmamızda; bu unsurların zorunluluk-olanaklılık durumlarına odaklandık. Bu bağlamda İbn Haldun için umran, insan topluluğunun hayatlarını devam ettirebilmeleri için zorunlu bir mahiyet taşımaktadır. Umran; insanların tüm sosyal ilişkilerini kapsayan bir organizasyona karşılık gelmektedir. Umran’da insanların ahlakiliğini ve dindarlığını sorunsal olarak ele alan İbn Haldun; bu ikisi arasındaki ilişkiyi iki umran tipi olan Bedevi Umran ve Hadari Umran bağlamında açıklamaktadır. Bedevilik’ten Hadarilik’e doğru geçişte ahlakın ve dindarlığın değişim ve dönüşümünü fark eden İbn Haldun, bu değerler bağlamındaki hareketliliğin olumsuzluğuna dikkat çekmektedir. O’na göre insanlar, Hadarileşme temayülü gösterdikçe ahlakları ve dindarlıkları da bozulmaktadır. Aynı zamanda bu bağlamda bir başka önemli olan nokta; İbn Haldun

⁵⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 670-672.

Mukaddime'de ahlak ve dindarlığı ele aldığı yerlerde bu iki unsurun birbirini zorunlu olarak var ettiğini ifade etmektedir. Buradan anlıyoruz ki, ahlak için din zorunlu bir unsurdur. Yani İbn Haldun'a göre; dini olmayanın ahlakiliğinin de olmayacağını ifade edebiliriz. Yine buradan yola çıkarak, İbn Haldun'un düşüncesinde ahlakın temellerinin dinin ontolojik varlığıyla ilişkilendirildiği sonucuna varabiliriz. Sonuç olarak; umrandaki Bedevilikten Hadarilik'e geçişte ahlakın ve dindarlığın bozulmalara uğradığını ve dinin umranın varlığı için zorunlu olmadığını ancak ahlakın dinin varlığını zorunlu kıldığını ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

Alatas, Syed. Farid. "İbn Khaldun". *Sociological Theory Beyond The Canon* ed. Syed. Farid. Alatas - Vineeta Sinha. 14-47. London: Macmillan, 1. Basım, 2017.

Arslan, Ahmet. *İbn-i Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2014.

Baali, Fuad - Wardi, A. *Ibn Khaldun and Islamic Thought - Styles*. Boston: G.K. Hall and Co. 1. Basım, 1981.

Câbirî, Muhammed. Âbid. *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*. çev. Muhammed Çelik. İstanbul: Mana Yayınları. 1. Basım, 2018.

Halim, Asyiqin. Ab. "İbn Khaldun's Theory of 'Asabiyyah and its Application in Modern Muslim Society". *Middle-East Journal of Scientific Research* 11/9 (2012), 1232-1237.

Hassan, Ümit. *İbn Haldun*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 6. Basım, 2015.

İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Kayapınar, Akif. "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 83-114.

Kılınç, Zeynel. Abidin. "Toplumsal Sözleşme Teorileri, İbn Haldun ve İnsan Doğası", *PESA*, 4/1 (2018), 56-68.

Közleme, Olgun. "İbn Haldun Düşüncesinde Geçim ve Zenginliğin Psiko-Sosyal Boyutları", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/13 (2013), 363-376.

Lacoste, Yves. *İbni Haldun*. çev. Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım 2012.

Özel, Mustafa. "Bir İktisat Klasığı Olarak İbn Haldun'un Mukaddime'si", *Divan İlmi Araştırmalar* 21/2 (2006), 1-8.

Pareto, Wilfredo. *Seçkinlerin Yükseliş i ve Düşüşü*. çev. Merve Zeynep Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 1. Basım, 2013.

Say, Seyfi. *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 1. Basım, 2011.

Toku, Neşet. *İlm-i Umran*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım 2002.

Uygun, Oktay. *İbn Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, İstanbul: On iki Levha Yayıncılık. 1. Basım, 2008.

**KRİZ DÖNEMLERİNDE FIKİH: II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ
İÇTİMA-İ USUL-İ FIKİH SÖYLEMİ**

Arş. Gör. Süleyman ŞAHİN
Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
suleymansahin@selcuk.edu.tr

**FIGH IN TIMES OF CRISIS: İJTİMÂİ USUL AL-FİQH DISCOURSE IN
SECOND CONSTITUTIONAL ERA**

ABSTRACT

With the declaration of the Tanzimat in the Ottoman state, reform movements took place in the political, military and economic fields as well as in the field of law. The fact that reform movements were discussed depending on the modern state perception in the world also affected the Ottoman state. For example, the French civil law code civil in 1804, The Austrian civil law in 1811 and the Swiss civil law in 1908 were enacted. Reforms in this direction in the Ottoman state started with the codification movements that came to the agenda in the middle of the 19th century and continued until the Republic period. Before the transition to the Republic, this reform movement continued during the Second Constitutional Monarchy, and there were intense intellectual activities in order to protect the political and social integrity of the Ottoman state. Second Constitutional Monarchy was also a period when the state had a hard time militarily, as the Balkan wars and the First World War took place. In such a period of time, new discourses in the field of fiqh have also been brought to the agenda and these issues have been the subject of discussion. One of these discourses is İjtimâî Usul al-Fiqh (The Social Method of Fiqh) that Ziya Gökalp put forward. İjtimâî Usul al-Fiqh is an activity to establish a new mission to the Islamic legal methodology. Besides Ziya Gökalp, Halim Sabit Şibay and Mustafa Şeref adopted and supported this discourse. In İslam journal, which was published in 1914-1918, this method was heavily brought to the agenda and was mainly discussed in articles by Gökalp and Halim Sabit. Gökalp sought relief from the crisis of the state in the science of sociology, which has an important place in the West, and with this discourse he tried to bring the Islamic legal procedure to a sociological ground. As a matter of fact, Gökalp established the hierarchy of evidence on two main elements, namely nass and custom, in his understanding of İjtimâî Usul al-Fiqh. By bringing the custom, which is not included in the hierarchy of evidence in

classical fiqh methodology, to a position equal to the nass, he accepted the epistemic value of that custom in the same position as the nass. One of his words expressing this situation is as follows: "Shariah evaluates the goodness and the badness (Husn-Qubh) of actions according to two criteria. The first of these measures is nass and the second is custom. Nass is the evidences in the book and sunnah. The custom is the social conscience manifested in the practical life and living conditions of the community". Gökalp, who associates the customs with the discussion of Husn-Qubh and the evidences of ijma and istihsan, tried to justify the fact that custom is in the same position with the nass, based on these relations he established. However, he received support from some nass and referred to the views of Abu Hanafi and Abu Yusuf on specific issues in a way that supports his understanding. In addition, Gökalp did not give much space to the concepts of classical fiqh and its methodology and made few references to these. In this respect, Halim Sabit supported Gökalp's views with the concepts of classical fiqh and its methodology. In this paper, the understanding of Ijtimâi Usul al-Fiqh will be revealed and the mission attributed to the custom will be discussed. The reasons behind Gökalp's and his friends' defense of this understanding will be mentioned and some evaluations will be made on the nature of the custom.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Ijtimâi Usul Al-Fiqh, Ziya Gökalp, Custom, Sociology

Giriş

Osmanlı devletinde Tanzimat'ın ilanıyla birlikte siyasi, askeri ve iktisadi alanlarda reforma gidildiği gibi hukuk sahasında da reforma gidilmiştir. Dünyada modern devlet telakkisine bağlı olarak reform hareketlerinin söz konusu olması Osmanlı devletini de etkilemiştir. Mesela 1804 yılında Fransa Medeni Kanunu *Code Civil*, 1811'de Avusturya Medeni Kanunu, 1908'de ise İsviçre Medeni Kanunu yürürlüğe konulmuş, Osmanlı devletinde de bu yöndeki reformlar 19. yüzyılın ortalarında gündeme gelen kodifikasyon hareketleriyle başlayıp Cumhuriyet dönemine kadar devam etmiştir.¹ Cumhuriyete geçiş öncesi II. Meşrutiyet döneminde bu reform hareketliliği sürdürülmüş ve Osmanlı devletinin siyasi ve sosyal bütünlüğünün korunabilmesi için yoğun fikri faaliyetler gündeme gelmiştir. II. Meşrutiyet dönemi aynı zamanda devletin askeri olarak zor zamanlar yaşadığı, Balkan savaşlarının ve Birinci Dünya savaşının gerçekleştiği bir dönem olarak tarihte yerini almıştır. Böyle bir zaman diliminde fıkıh sahasında da yeni

¹ Abdulkadir Şener, "İjtimâi Usûl-i Fıkh Tartışmaları", *Makaleler Tebliğler ve Diğer Yazılar* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 256-257.

söylemler gündeme gelip bu hususlar tartışma konusu olmuş ve bu dönem yoğun fikri faaliyetlerin yürütüldüğü bir süreç olarak tarihe geçmiştir. Ali Suavi'nin "*Arabî İbare Usûl-i Fıkıh Nâm Risalesinin Tercümesi*" başlıklı makalesi, Mansurizade Said'in Mübah'ın şer'î bir hüküm olmadığına dair kaleme aldığı "*Cevazın Ahkam-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair*" başlıklı yazıları, tebliğin konusunu oluşturan Ziya Gökalp ve arkadaşlarının teorisini kurmaya çalıştıkları İçtimâî Usûl-i Fıkıh anlayışı ve Mansurizade ile Gökalp ve arkadaşlarının iddialarına karşılık İzmirli İsmail Hakkı'nın reddiye sadedinde kaleme aldığı yazılar dönemin fıkıh usulü ile ilgili sıcak gündemini oluşturmıştır. İzmirli İsmail Hakkı her ne kadar içtimâî usûl-i fıkıh anlayışına karşı çıksa da fıkıh sahasında değişime ve yeniliğe ihtiyaç olduğunu dile getirmiştir. Gökalp ve arkadaşları fıkıh sahasında toplum düzenini sağlayacak ve Osmanlı devletini içinde bulunduğu buhrandan kurtaracak hukuki düzenlemelerin toplum merkezli bir hukuk metodolojisi ile mümkün olacağını savunmuşlardır. Bu doğrultuda İzmirli İsmail Hakkı da Klasik fıkıh usulü birikiminden hareketle hukuk sahasında mezheplerin görüşlerini dönemin şartlarına göre tercih ederek çözümler üretileceğini savunmuştur. İlgili zaman diliminde meydana gelen fikri faaliyetlerin değişimin gerekliliği üzerine ortak paydada buluştuğu görülmüştür. İçtimâî usul-i fıkıh anlayışını ortaya koymadan önce bu teoriyi gündeme getiren şahsiyetlerin kısaca hayatından ve ilmi kişiliklerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

İçtimâî Usûl-i Fıkıh Anlayışını Ortaya Koyan Şahsiyetler

Ziya Gökalp: 28 Mart 1876 yılında Diyarbekir'de dünyaya gelir. Tam adı Mehmet Ziya'dır. Babası Diyarbekir vilayetinde evrak müdürlüğü ve nüfus nazırlığı görevinde bulunan Tefik Efendi, annesi Piriççizadelerden Zeliha Hanım'dır. Tefik Efendi'nin dedesi Diyarbekir'de müftülük görevinde bulunur. Bu sebeple Ziya Gökalp'in ailesi bölgede Müftüzadeler diye anılır. Gökalp'in ilmi bir aileye mensup olması da entelektüel birikimi açısından önemli bir faktördür. Gökalp eğitim hayatına Diyarbekir'de başlar ve ilerleyen süreçte İstanbul'da devam etmek ister. Ailevi sebeplerden dolayı bu girişimi bir süre sekteye uğrasa da İstanbul'da Mülkiye Baytar Mektebi Âlisine kaydolar. Mektebin dördüncü sınıfında izinsiz cemiyet kurma ve yasaklı yayınlar okumaktan tutuklanır. Bir süre tutukluluktan sonra serbest kalsa da baytarlık mektebini tamamlayamaz. 1900 yılında amcası Hacı Hasip Efendi'nin kerimesi Vecihe Hanım'la dünya evine girer. Kısa süreli memuriyetlerde bulunur ve bir süre Fransızca öğretmenliği yapar. Ziya Gökalp aynı zamanda milliyetçi ve siyasi kimliği olan bir şahsiyettir. Meşrutiyetin ilanından sonra İttihat ve Terakki'nin Diyarbekir'de şubesini

kurar. Yine bu cemiyetin Selanik'te toplanan kongresine Diyarbekir delegesi olarak katılır ve merkez heyeti üyeliğine seçilir. Bir ara Selanik'e yerleşir ve burada Selanik İttihat ve Terakki Mekteb-i Sultanî'sinde sosyoloji dersleri verir. Balkan savaşlarının başlamasıyla İstanbul'a dönüş yapmak zorunda kalır. Gökalp Birinci Dünya savaşı yenilgisi üzerine İngilizlerin İstanbul'u işgalinde tutuklanır. Daha sonraları sürgün edilir. 19 Mayıs 1921'de Türkiye'ye döner. Diyarbekir mebusluğunda bulunur ve 25 Ekim 1924'de vefat eder. Gökalp siyasi kimliğinin yanı sıra Türkiye'de Comte-Durkheim ekolünün temsilcisi konumundadır. Osmanlı ile Cumhuriyet arasında köprü görevi gören şahsiyetlerden birisi olarak memlekete Sosyoloji ilminin yerleşmesinde önemli bir payeye sahiptir. Bu sebeple Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu buhrandan kurtuluşu Batı'da önemli bir yere sahip olan Sosyoloji ilminde arar. Dinde reform yanlısı olan Gökalp milliyetçi kimliği sebebiyle Türkçülüğü savunur ve dini reformlarda ana dilde ibadet ve yayınların olması gerektiğini dile getirir. Bu görüşünü de Ebu Hanife'nin ana dilde ibadet fetvasına dayandırır. Bu sebeple Gökalp Fıkıh usulünde kendine has bir anlayış ortaya koyar.²

Halim Sabit Şibay: 1843 yılında Kazan'da Simbir Vilayetine bağlı Küçük Tarhanlı köyünde dünyaya gelir. Babası Sâbir Can Efendi, annesi Hayat Hanım'dır. Eğitim hayatına 1890 yılında İdil boyunda bulunan Samerre şehrinde, yeni usule göre eğitim veren yatılı okulda başlar. Sonrasında Ulutarhan'daki Mederese-i Halimiyye'de devam eder. 1901 yılında İstanbul'a gelir ve Mercan İdadisi'ne girer. Eş zamanlı olarak Fatih Camii'nde Dağıstanlı Abdülfettah Efendi'den dersler alır. Mercan İdadisi'ni tamamladıktan sonra Darulfünun İlahiyat Şubesi'ne başlar. 1910 yılında buradan mezun olur ve İdadilerde öğretmenlik yapma hakkı kazanır. Darulfünun'un Ulum-ı şer'iyesinde Mahmud Esad Efendi'nin yanında müderris muavinliği görevinde bulunur. Esad Efendi'nin Şura-yı Tanzimat Dairesine başkan olarak atanmasıyla muavinlik görevine müderris olarak devam eder. 1925'te Seyyid Bey'in vefatı üzerine Darulfünun'a İslam hukuku müderrisi olarak davet edilir. Fakat bu görevi kabul etmez. 1933'te Darulfünun'daki bu görev için başvuruda bulunsa da bu başvurusu sonuçsuz kalır. Müderrislik görevi icra etmediği süreçte birçok Avrupa şehrinde seyahatlerde bulunur ve ticari faaliyetler yürütür. Son olarak 1944'te Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere Heyeti azalığına atanır. 27 Aralık 1946 yılında Ankara'da vefat eder ve Cebeci Asri Mezarlığına defnedilir. Halim

² M. Orhan Okay, "Ziya Gökalp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/124-126; Şevket Topal, "Ziya Gökalp'in İçtimâi Usûl-i Fıkah Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012), 8-10.

Sabit Şibay İslam Hukuku alanında behre sahibi bir kişiliktir. Bunun yanı sıra İctimaî usul-i fıkıh anlayışının ortaya atıldığı ve temellendirilmeye çalışıldığı, 1914-1918 yıllarında yayın hayatında olan İslam Mecmuası'nın müdürlüğünü yapmış bir şahsiyettir.³

Mustafa Şeref: 1884 yılında Burdur'da dünyaya gelir. İstanbul Darülfünun Hukuk Mektebi ve Paris Hukuk fakültesinden mezun olur. 1913 yılında İstanbul, 1926 yılında ise Ankara Hukuk fakültesinde Âmme ve İdare Hukuku profesörü olarak dersler verir. Osmanlı Mebuslar meclisine 1914 yılında Konya mebusu olarak seçilir. TBMM'de 2. dönemden itibaren dört dönem Burdur milletvekilliği yapar.⁴

İctimaî Usûl-i Fıkıh Anlayışı

Ziya Gökalp içtimaî usul-i fıkıh anlayışını İslam Mecmuasının 2. sayısında gündeme getirir ve konuya hüsün-kubuh bağlamında giriş yapar. O, insanların amellerinin iki açıdan tetkik edilebileceğini, birincisinin fayda ve zarar açısından ikincinin ise hüsün ve kubuh açısından olacağını söyler. Amelleri hüsün ve kubuh açısından tetkik ve takdir eden ilmin fıkıh olduğunu ve hüsün ile kubhu haiz olan amellerin de dini ibadetler ve hukuki muameleler diye kategorize edileceğini ifade ederek fıkıhın menasiki islamiyye ve hukuk-ı islamiyye olmak üzere iki ana konuyu kapsadığını dile getirir. Gökalp'in söylemine göre Şeriat amellerin hüsün ve kubhunu iki kaynağa/ölçüte müracaat ederek takdir eder. Bunun birincisi nas yani kitap ve sünnetteki veriler, ikincisi ise örf yani cemaatin ameli yaşantısındaki içtimaî vicdandır. Amellerin hüsün veya kubuh vasfını haiz olduğu nas tarafından belirlenmişse, bu ameller vacib veya haram diye, örf tarafından belirlenmişse maruf veya münker diye isimlendirildiği, mubahın ise ne vacib-haram ne de maruf-münker olmayan amellerin sıfatı olduğu ifade edilir. Gökalp bu ifadelerinden sonra örf ile ilgili şöyle bir yargıda bulunur: *"Hüsün ve kubuh ferdî ve aklî değil, mefkurecilerin kabul ettikleri veçhile akıl üstü ve içtimâîdir."*⁵ Onun bu ifadesi klasik fıkıh usulünde hüsün kubuh ile ilgili yer bulan görüşlerden farklılık arz eder. Klasik fıkıh usulünde hüsün kubuh ile ilgili Mutezilî alimlerin, Mâturîdîlerin ve Eş'arîlerin olmak üzere üç farklı tutum bulunur. Özetle Mutezilî alimler fiillerdeki hüsün ve kubuh vasfının akıl ile bilinebileceği ve bu noktada aklın takdir yetkisinin olduğunu ifade ederken Mâturîdîler aklın bu vasıfları bilebileceğini fakat takdir yetkisinin olmadığını dile getirirler. Eş'arî tutum ise, fiillerde hüsün ve

³ Ali Birinci - Tuba Çavdar Karatepe, "Halim Sabit Şibay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/336-337.

⁴ Vikipedi, "Aranan: Mustafa Şeref Özkan" (Erişim 17 Mayıs 2021).

⁵ Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyat", *İslâm Mecmuası 1914-1918 (Sayı:2)* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 200-202.

kubuh diye bir vasfın şeriat takdir etmeden bulunmayacağı dolayısıyla akılla bilinemeyeceği, Şeriatın bir fiili hasen veya kabih diye nitelemesiyle fiilin bu vasma sahip olacağı ifade edilir. Gökalp ise hüsün ve kubhun ferdi ve akli değil, içtimâî olduğunu dile getirerek farklı bir tutum ortaya koyar. İçtimâî usul-i fıkıh anlayışına göre Müslümanlar nasların emrettiği ve nehyettiği hususları yerine getirmekle sorumlu oldukları gibi örfün belirlemiş olduğu marufu emretmek ve münkeri nehyetmekle de sorumludurlar. Bu hususu hem Gökalp hem de Halim Sabit *عنكم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر* ve *خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین* gibi marufu emreden münkeri nehyeden ayetlerle temellendirirler. Nasıl ki nassın emrettiği fiil meşru, nehyettiği gayrimeşru olarak niteleniyorsa örfün ifade ettiği hasen fiiller maruf ve meşru, kabih fiiller ise münker ve gayrimeşru olarak nitelendirilmektedir. Bununla birlikte Halim Sabit örfen hasen olan fiillerin memurun bih, kabih olan fiillerin de menhiyyun anı olduğunu ifade ederken örfen hasen ve kabih vasfı belirlenen fiillerin hepsinin nas ile beyan edilmeyeceğini bu açıdan nassın belirlemesi ile örfün belirlemesi arasında bir eşitliğin olmadığını söyler. Buradan hareketle maruf-mansus, mansus-maruf şeklinde bir kategori inşa eder. Örnek sadedinde Halim Sabit Cuma namazı kılmanın hem memurun bih hem de maruf olduğunu fakat içinde bulunduğu zaman diliminde yabancılarla alışveriş etmenin sadece maruf olduğunu mansus olmadığını zikreder. Münkere örnek kabilinden hırsızlığın hem menhiyyun anı hem de münker olduğunu fakat entari, hırka gibi kıyafetlerle Cuma namazına gitmenin sadece münker olduğunu ifade etmektedir.⁶

Gökalp ortaya attığı içtimâî usul-i fıkıh anlayışını temellendirirken ما رآه *hadis-i şerif*’ini zikreder ve örfün sadece maruf ve münkeri temyiz etmekten ibaret olmadığını “Örf ile amel nas ile amel gibidir.” kaidesine dayanarak örfün nassın yerini tutacağını söyler. Benzer bir şekilde “Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürüne cevaz verilmesi ezmana tebean içtimâî mütehayyilenin tahavvül etmesinden mütevellid değil mi?”, “Vakia mevrîd-i nasda içtihadı mesağ yoktur, fakat nassın varid olmadığı mevkilerde örf ile amel nas ile amel gibi değil midir? Bazı fakihlere göre nas örften mütevellid ise mevrîd-i nasda da içtihadı cevaz vardır. O halde örfün fıkhıdaki sahası daha genişlemiş olur.” ve “Dünyevi işlere ve içtimâî hayata taalluk eden nasların hemen kaffesi örften denilemez mi?” gibi ikrar ifade eden sorularla örfün konumunu nassın konumuyla eşdeğer bir pozisyona çıkartır. Ve bu hususu “Örf de nas gibi hakiki ve sarîh bir surette

⁶ Halim Sabit Şibay, “Örf-Mâruf -İçtimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle-”, *İslam Mecmuası* 1914-1918 (Sayı:11) (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 403.

değil, fakat zımmi, mecazi bir itibarla ilahi bir mahiyeti haiz olmaz mı?" şeklinde dile getirir.⁷ Gökalp örfü bu şekilde ilahi bir vasıf kazandırırken Halim Sabit örfün ilahi bir vasfa sahip olduğunu çok daha açık bir şekilde ve doğrudan ifade eder ve der ki: "*Mükellefin fiillerine ait mukaddes hükümler iki ilahi asla rücu ederler ki birincisi nas diğeri örfdür.*" Aynı minvalde o, örf kaynaklı kanunların ilahi bir vasfa sahip olduğunu ifade edencesine söylemlerde bulunur ve der ki: "*Cenâb-ı Allah'ın biri âlemşümül, diğeri mutekidlerince mer'î iki türlü kanunu vardır: 1) Hazret-i Allah'ın cemaatler için mutâ' olmak üzere vaz' ettiği kanun-ı hilkattir ki Kur'ân-ı Kerîm lisanında "örf" namıyla yâd olunmaktadır. Buna "şer'-i mücmel" adı da verilir. 2) Emirler, nehiyeler, beyanlar sûretinde nusûs vasıtasıyla mütecellîdir ki bu "şer'iat" nâmı altında yâd olunmaktadır. Bunun vahiy devrinde o zamanın örflerine göre vürûd eden kısmına da "şer'-i mufassal" denilir.*"⁸ Konuyla ilgili destekleyici yazı kaleme alan Mustafa Şeref de hukukun ayırt edici özelliğinin maddi cebir değil umumi ve tüm kesimi kapsayan örf-i içtimâî olduğunu dile getirerek hukukun kaynağının örf olduğunu vurgular.⁹

Gökalp ve Halim Sabit örfü yerleştirdikleri konumu desteklemek için müctehid imamların kullandıkları delil ve yöntemler ile bazı spesifik konulardaki görüşleri zikrederler. Bu minvalde Gökalp naslarda (Kur'an ve Sünnet) bir meselenin çözümü bulunmadığında İmam Malik'in Medine ahalisinin amelini dikkate almasını örfün epistemik değeri için zikreder. Benzer bir şekilde Ebu Hanife'nin istihsan metoduna atıfta bulunarak "*Ebu Hanife Örfün müstakil bir esas olarak nazara alınması lüzumunu hissederek istihsan kaidesini vaz etti.*" diyerek istihsanı sadece örf kaynaklı bir yöntem olarak ifade eder. Bu açıdan İzmirli İsmail Hakkı'nın da mezkur anlayış karşısında kaleme aldığı yazılarında belirttiği gibi istihsanın sadece örf kaynaklı bir yöntem olmadığı ve bunun isabetsiz bir yaklaşım olduğu dile getirilmelidir. Yine Gökalp icma delilinin örfün bir tür yansıması olduğunu "*Fakihlerin icmâı millî şuranın kararları da örfün bir nevi tecellisidir.*" ifadesiyle dile getirir. Zikredilen hususları daha detaylı olarak Halim Sabit de ele alır ve Medine ahalisinin amelini, istihsanı, icmâı, maslahatı ve Ebu Yusuf'un riba ile ilgili rivayetler hakkında dile getirdiği örfü dayalı nassın,

⁷ Gökalp, "Fıkıh ve İçtimâiyat", 201-202; "İçtimai Usûl-i Fıkıh", *İslam Mecmuası* 1914-1918 (Sayı:3) (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 230-231; Kaşif Hamdi Okur, "Son dönem Osmanlı düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 12-13.

⁸ Şibay, "Örf-Mâruf -İçtimai Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle-", *İslam Mecmuası* 1914-1918 (Sayı:11), 403; "Örf-Mâruf -İçtimai Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle-", *İslam Mecmuası* 1914-1918 (Sayı:14) (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 475.

⁹ Mustafa Şeref, "İçtimai Usûl-i Fıkıh Nasıl Teessür Eder?", *İslam Mecmuası* 1914-1918 (Sayı:6) (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 287.

örfün değişmesiyle değişeceği şeklindeki kaynak, yöntem ve görüşleri örfün nas konumunda olduğuna delil olarak zikreder. Örfle maslahat arasında ilişki kurar ve “*Her maruf maslahattır.*” ifadesini kullanır. Sabit icma delilini detaylı ele alır ve icmanın senedinden bahseder. Klasik literatürde icmanın bir dayanağının olması gerektiği ifade edilirken bu dayanağın kat’i olan Kur’an ve sünnet verileriyle ihtilaflı olmakla birlikte zanni olan haber-i vahid, kıyas ve maslahat gibi deliller olabileceği ifade edilir. Halim Sabit ise icmanın senedinin şiddetle kat’î hükümler, kat’î hükümler ve tahsini hükümler şeklinde olduğunu söyler ve bunları örneklendirmeye çalışır. Kurban kesmek fiilini şiddetle kat’î hükümler için zikreder ve şu ifadelerde bulunur:

Mesela “Kurban kesmek” fiili gibi. Bu fiilde menfaat ve mazarrat suretinde hissi bir sıfat yoktur. Belki burada sırf manevi bir hüsn vardır ki hissin hatta aklın fevkinde manevi bir âmilin eseridir: Müslümanlık vicdanı “Kurban kesmek” fiilinin hüsnüne kâildir. İşte burada ve buna benzer yerlerde icmâ in’ikad ederse, usûlce muteber ve ümmetçe mutâ’ olan bir delil olur. İşte bu usûlce muteber ve ümmetçe mutâ’ olan icmân in’ikadında ne senedin, ne de hissin kat’î bir tesirleri olmayıp belki asıl müessirin Müslümanlık vicdanı olduğu anlaşılıyor, bu da örf’den başka bir şey değildir. Demek oluyor ki şiddetle kat’î hükümler’in üzerinde in’ikad eden icmân asıl âmili, fiile müsbet veya menfî kıymet veren örf’den ibarettir.¹⁰

Böylelikle Halim Sabit icmada senetten daha ziyade örfün etkin olduğunu dile getirmiştir. Benzer bir şekilde o, erkeğin altın ve ipek kullanımını, müellefe-i kuluba zekat verilmesi meselelerini icma üzerinden örf ile temellendirmiştir. Altın ve ipek kullanımındaki yasağın tamamen kalkmasa da hafifletilebileceği, müellefe-i kuluba zekatın ilgili nassın indiği süreçte maruf olduğunu ve halifeler döneminde bunun maruf olmaktan çıktığını, bu sebeple bu kesime zekat verilmeyeceği yönünde icma oluştuğunu dile getirir. Bununla birlikte nas ile örf arasında nesh ilişkisinin olamayacağını da söyler. Yani müellefe-i kuluba zekat vermekle ilgili hükmün nesh edilmediğini, uygulamadan kalktığını ifade eder.¹¹

İçtimai usul-i fıkıh anlayışında teorinin merkezine örf yerleştirildikten sonra örfün ne olduğuna dair yazılar kaleme alınır. Gökalp örfü tarif etme sadedinde örfün benzer kavramlarla karıştırıldığını, bu sebeple öncelikle örfün ne olmadığını izah etmeye girişir. Bu bağlamda örf ve adet arasındaki

¹⁰ Şibay, “İcmâ -İcmâ-ı Fukahâ’nın Tarifi ve İzahları-”, *İslam Mecmuası 1914-1918 (Sayı:23)* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 601-602.

¹¹ Şibay, “Örf-Mâruf -İçtimai Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle-”, *İslam Mecmuası 1914-1918 (Sayı:14)*, 476-477.

ilişkiyi ele alır ve bu iki kavram arasında umum husus min vech olduğunu söyler. Yani her adetin örf, her örfünde adet olmadığı, bazı adetlerin örf, bazı örflerin ise adet olabileceğini ifade eder. Adeti örften ayırırken adetin atalardan tevarüs edilen bir unsur olduğunu ve her adetin örf olarak kabul edilemeyeceğini, çünkü nas tarafından kabul gören adetler olabildiği gibi reddedilenin de olduğunu söyler. O, adetin makbul ve merdudunun olduğu halde örfün merdudunun olamayacağını, örfün nas tarafından kabul bulan kaidelerden ibaret olduğunu dile getirir ve örfü “*Nasça makbul ve merdud olan kaideleri temyiz ve takdir etme melekesi*” olarak tanımlar. Örfü tanımlama sadedin Halim Sabit de “*örf-maruf*” başlıklı yazılar kalem alır ve kök anlamı, maruf örf arasındaki ilişki gibi birçok husus hakkında değerlendirmelerde bulunur.¹²

Değerlendirme

İçtimai usul-i fıkıh anlayışının merkezine örf yerleştirilmiş ve örf kaynaklı bir fıkıh anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Klasik fıkıh usulünde örfün konumuna bakıldığında örf, deliller hiyerarşisinde bir başlık olarak karşımıza çıkmamaktadır. Bu durum örfün fıkıh usulünde yeri olmadığı anlamında değildir. Örf diğer delillerin içerisinde yer alan bir unsur olmuş, fer’î bir delil olarak yerini almıştır. Bu açıdan örfün konumunu belirginleştiren İbn Âbidîn *Neşru’l-‘arf* isimli risalesinde bu delili ele almıştır. Wail Hallaq İbn Âbidîn’in ilgili risalede sonuç olarak örfü hukukun kaynakları listesine eklediğini, Kur’an ve Sünnet’in de içinde bulunduğu kaynakların verilerini sınırlandırma yetkisini örfe tanıma başarısını gösterdiğini belirtmiş,¹³ bununla birlikte “*Örf lehine hukuk sistemini bütünüyle kurban etmiştir.*”¹⁴ şeklinde iddialı söylemlerde bulunmuştur. Belki de İbn Âbidîn’in yaptığı işi, örfün deliller hiyerarşisinde yeri olduğu ve epistemik değerini belirginleştirdiği şekilde insafı bir şekilde ifade etmek daha doğru olacaktır. Klasik fıkıh usulünde örf fer’î bir delil iken içtimai usul-i fıkıh anlayışında asli ve ilahi bir konuma yerleştirilmiştir.

Örf ve adet ifadeleri Klasik anlayışta bir biri ile eş anlamlı kullanılırken içtimai usul-i fıkıh anlayışında bunların farklı kavramlar olduğu dile getirilmiştir. Örf literatürde Nesefî’nin *el-Mustaşfâ* isimli eserinde tanımlanmıştır. Bu tanım şu şekildedir: “*Akıl cihetinden nefislerde istikrar*

¹² Gökalp, “Örf Nedir? -İçtimai Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle-”, *İslam Mecmuası* 1914-1918 (Sayı:10) (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 378-379.

¹³ Wail B. Hallaq, “Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn”, çev. Ömer Faruk Ocakoğlu, *Usul İslam Araştırmaları* 3 (2005), s. 187.

¹⁴ Hallaq, “Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn”, s. 188.

bulan, selamet sahibi tabiatların kabulle karşıladığı her şeye örf denir."¹⁵ Bu tanımın özünü oluşturan ifadeler erken dönemde Mâturîdî'nin tefsiri ve Ceşşâş'ın *Ahkâmu'l-kur'an*'ında yer almaktadır. Mâturîdî A'râf suresi 199. ayetinde (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین) yer alan örf ifadesini "*insanın yaratılışının kendisine gösterdiği ve yapmasını talep ettiği şey*" tarzında açıklamış, yaratılışın insandan talep ettiği şeyin üç şekilde tezahür edeceğini beyan etmiştir. Tezahür eden üç şeyden ikisinin kulun rabbi ile arasında, üçüncüsünün de kulun kendisi ve diğer insanlar arasında olduğunu belirtmiştir. Mâturîdî örfün kulun Rabbi ile olan ilişki düzeyinin ilkinde, yaratılışın insana Allah'ın birliğini gösterip tevhidi emrettiğini, ikincisinde ise Allah'ın nimetlerini kullarına gösterip ona karşı şükretmeyi talep ettiğini ifade eder. Yaratılışın örfün diğer insanlarla olan ilişkisinde gösterdiği şey ise nefsi bütün güzelliklere ve arzu edilen şeylere teşvik etmesi ve her türlü kötülükten alıkoyması şeklindedir.¹⁶ Ceşşâş ise aynı ayet bağlamında Mâturîdî'nin ifadelerine benzer açıklamalarda bulunur. O, "*örfü emret*" ifadesinde yer alan örf kelimesini ma'rûf olarak tefsir eder ve ma'rûfu da akliselim sahiplerinin münker kabul etmediği, yapılması akıl cihetinden güzel bulunan şeyler olarak açıklar.¹⁷ Bu açıklamalar üzerine örf ve adet ifadelerini farklı kavramlar olarak değerlendirmenin imkanı üzerine düşünülebileceği söylenebilir. Fakat bundan içtimai usul-i fıkıh anlayışında örfle biçilen konum anlaşılmamalıdır. Buradaki kasıt örf ile ilgili açıklamalar doğrultusunda adet ile örfün farklı kavramlar olarak konumlandırılmasının imkanıdır.

Sonuç olarak İçtimai usul-i fıkıh anlayışının ortaya atılmasındaki nedenleri ve hedefleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

-Ziya Gökalp ve arkadaşları içtimai usul-i fıkıh teorisiyle fıkıh merkezli bir toplum değil, toplum merkezli bir fıkıh anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır.

-Bu minvalde örf merkezli bir usul anlayışı ortaya koymuşlar ve bununla İslam hukuku kaynaklı, milli, taklitten uzak, çağdaş bir hukuk sistemi meydana getirmeye çalışmışlardır.

¹⁵ Muḥammed Emīn b. 'Umer b. 'Abdīlazīz el-Ḥuseynī İbn 'Ābidīn, "Neşru'l-'arf fī bināi ba'di'l-ahkām 'ale'l-'urf", Mecmū'atu resāilī İbn 'Ābidīn, thk. Muḥammed el-'Azāzī (Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye(h), 2014), 2/154.

¹⁶ Ebū Maṣṣūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmūd el-Mâturîdî, Te'vīlātu ehli's-sunne(h), thk. Mecdī Bāsellūm (Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye(h), 2005), 5/120-121.

¹⁷ Ahmed b. 'Alī Ebū Bekr er-Rāzī el-Ceşşāş, Ahkâmu'l-kur'an, thk. Muḥammed Şâdık el-Ḳamḥâvī (Beyrūt: Dāru'l-İhyāi'l-Turâsi'l-'Arabī, 1405), 4/214.

-Milli ve çağdaş bir hukuk sistemi oluşturmakla bu anlayış, devleti içinde bulunduğu buhrandan kurtarmanın bir reçetesi olarak kurgulanmış ve hukuki alandaki krizler için çözüm üretmenin yolu olarak sunulmuştur.

-İçtimai usul-i fıkıh anlayışı ile şariat- hukuk ayrımı yapmanın teorisi kurulmaya çalışılmıştır. Halim Sabit'in 2.cilt 18. sayıda kaleme aldığı icma makalesi bu hususu açıkça ortaya koymuştur. Kabaca bu yazıda icma ehlini, velayet-i diniyyeyi haiz olanlar ve velayet-i hukukiyyeyi haiz olanlar diye zikrederek üç türlü icma olduğunu, bunların müctehitlerin, müctehitlerin haleflerinin ve elh-i hal ve akdin icması olduğunu, hukukçuların ise ehl-i hal ve akdin içerisinde yer aldığını söylemiştir. Böylelikle hukukçuların meydana getireceği kanunları icma ile ilişkilendirmiştir. Nitekim bu anlayışa göre icma da örfün bir tecellisidir.

KAYNAKÇA

Birinci, Ali - Çavdar Karatepe, Tuba. "Halim Sabit Şibay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 15. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Ceşşâş, Ahmed b. 'Alî Ebû Bekr er-Râzî el-. *Ahkâmu'l-kur'ân*. thk. Muhammed Şâdık el-Çamhâvî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1405.

Gökalp, Ziya. "Fıkıh ve İçtimâiyat". *İslâm Mecmuası 1914-1918 (Sayı:2)*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

-----". "İçtimai Usûl-i Fıkıh". *İslam Mecmuası 1914-1918 (Sayı:3)*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

-----". "Örf Nedir? -İçtimai Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle-". *İslam Mecmuası 1914-1918 (Sayı:10)*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

Hallaq, Wail B. "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn". çev. Ömer Faruk Ocakoğlu. *Usul İslam Araştırmaları* 3 (2005).

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Umer b. 'Abdilazîz el-Huseynî. "Neşru'l-'arf fî binâi ba'di'l-ahkâm 'ale'l-'urf". *Mecmû'atu resâili İbn Âbidîn*. thk. Muhammed el-'Azâzî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye(h), 2014.

Mâturidî, Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed b. Maḥmūd el-. *Te'vîlâtü ehli's-sunne(h)*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye(h), 2005.

Mustafa Şeref. "İçtimai Usûl-i Fıkıh Nasıl Teessür Eder?" *İslam Mecmuası 1914-1918 (Sayı:6)*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

Okay, M. Orhan. "Ziya Gökalp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Okur, Kaşif Hamdi. "Son dönem Osmanlı düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014).

Şener, Abdulkadir. "İctimaî Usûl-i Fıkh Tartışmaları". *Makaleler Tebliğler ve Diğer Yazılar*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

Şibay, Halim Sabit. "Örf-Mâruf -İçtimai Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle-". *İslam Mecmuası 1914-1918 (Sayı:11)*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

-----". "Örf-Mâruf -İçtimai Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle-". *İslam Mecmuası 1914-1918 (Sayı:14)*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

-----". "İcmâ -İcmâ-ı Fukahâ'nın Tarifi ve İzahları-". *İslam Mecmuası 1914-1918 (Sayı:23)*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

Topal, Şevket. "Ziya Gökalp'in İçtimâî Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012).

Vikipedi. "Aranan: Mustafa Şeref Özkan". Erişim 17 Mayıs 2021. https://tr.wikipedia.org/wiki/Mustafa_Seref_Özkan

**BAKARA SURESİ 155-157. AYETLER BAĞLAMINDA
İMTİHANLAR KARŞISINDA MÜMİNİN TUTUMU**

Arş. Gör. Sümeyye SAYĞIN

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
sumeyyesaygn@gmail.com

**IN THE CONTEXT OF THE VERSES 155-157 OF SURAT AL-BAQARA
THE ATTITUDE OF THE BELIEVER IN THE FACE OF TESTS**

ABSTRACT

In the Qur'an, it is informed that people will be tested in this world, and what is expected from them in the face of difficult situations such as troubles, calamities, disasters and diseases are described. As it is known, some of these descriptions are about believers. In verses 155-157 of Surat al-Baqara, believers are informed that they will be tested with fear, hunger, loss of wealth and lives, and decrease in their fruits and crops. And it is a fact that throughout history, at all times and places, people have been constantly tested on similar issues. As a matter of fact, in the time period we are in, as the world humanity, we have been faced with the coronavirus (COVID19) epidemic. With the global epidemic, humanity has deeply felt many difficulties and fears such as disease, suffering, death, loss of loved ones, loneliness, desolation, loss of work and money, interruption of agriculture and other productions, inability to reach food and beverages and therefore starvation. Although these emerge in accordance with the principle of causality, they are essentially a test that Allah has sent to people. Although the Qur'an and especially these verses we are talking about are primarily guiding, comforting and good news for the Prophet and his Companions, they essentially inform all believers how they should behave when they are subjected to such tests.

In the verses, two attitudes that believers should adopt in the face of tests are given place: patience and istircâ. Patience, all kinds of disasters, calamities, difficulties and losses during the rest of the individual by his own will, resistance, and the result is a tendency to wait. However, patience is an analytical process with emotional, psychological and cognitive dimensions. It should be known that patience is not a passive waiting for the result in the face of tests, but rather an active behavior that includes resistance and effort. Istircâ can be understood as the expression of the patience of the believer through language. That is,

when a believer is faced with calamities, he should know that they only hit him by Allah's leave and he should surrender to Allah with his tongue and heart by making *istircâ* that is by reading the part of 156th verse of Surat al-Baqara "إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" "... We certainly belong to Allah and we will return to him without a doubt." The first part of the sentence is to acknowledge tawhid and the awareness that man's entire existence belongs to Allah. In the second part, the servant confesses that he will definitely be resurrected after he dies. A person who is conscious of being resurrected and brought to account after death thus consents to every decree from Allah. In situations where he needs to make an effort, he does not lack his effort; but in matters that he cannot change, he relies on his Lord with acumen, with absolute submission and expects his reward from him, without rebelling.

In this study, firstly, information about the test is given and then verses 155, 156 and 157 of Surat al-Baqara are interpreted. Next, the nature of patience and *istircâ*, which are among the attitudes that believers are expected to show during the tests and which are especially emphasized in these verses, are presented within the framework of the relevant subjects and concepts.

Keywords: Tafsir, Surat al-Baqara, Test, *İstircâ*, Patience

Giriş

Yüce Allah "İnsanlar 'iman ettik' demekle, imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı sanıyorlar? Andolsun ki biz onlardan öncekileri de sınamıştık..."¹ buyurarak insanların yalnızca iman etmeleri ile kalmayacaklarını muhakkak imtihanlara tabi tutulacaklarını haber vermektedir. Başlı başına kendisi bir imtihan konusu olan iman, insanın Allah'a karşı sorumluluğunu, kendi irade ve tercihlerini ilgilendiren bir sınav olarak kabul edilebilir. Zira insan kendi akli iradesi ile bu imtihanda başarılı olur yahut kaybeder. İmanın ardından Allah'ın müminlere emrettiği yahut onları yasakladığı hususlar karşısında da insan sürekli bir sınavdadır. Tüm bunların yanı sıra beşer, doğduğu andan itibaren pek çok dünyevî sıkıntı ile de karşı karşıya kalmaktadır. Bu imtihanların bir kısmı bireyin kendi fiillerinin bir neticesi olarak ortaya çıkmakta diğer bir kısmı ise kişinin isteği ve iradesi dışında başına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de insanın başına gelebilecek bu tür imtihanlar haber verilmekte² ve bu sınavlar karşısında kendisinden nasıl bir tutum beklendiği de zaman zaman

¹ el-Ankebût 29/2-3.

² Bk. el-Bakara 2/155; Âl-i İmran 3/186; el-Mâide 5/48; el-Enbiyâ 21/35; el-Hac 22/53 vd.

tasvir edilmektedir.³ Müminlerden, imanlarının bir gereği olarak karşılaştıkları her çeşit imtihan durumunda Allah'a yakınlaşmaları, ondan yardım istemeleri, ona teslim olmaları, sabır ve tevekkül göstermeleri beklenmektedir.⁴

Tarih boyunca, her zaman ve mekânda insanların benzer konularda sürekli olarak sınındıkları bilinen bir hakikattir. Nitekim içinde bulunduğumuz zaman diliminde tüm dünya insanlığı olarak Koronavirüs (COVID-19) salgını ile karşı karşıya kalmış bulunmaktayız. Bu küresel salgın ile birlikte insanlık hastalık, acı çekme, ölüm, sevdiklerini kaybetme, yalnızlık, kimsesizlik, iş ve para kaybı, tarımın ve diğer üretimlerin sekteye uğraması, yiyecek-ıçeceklerle ulaşamama ve dolayısıyla aç kalma gibi pek çok zorluk ve korkuyu derinden hissetmiştir. Bunlar nedensellik ilkesine uygun olarak ortaya çıkmakla birlikte özünde Allah Teâlâ'nın insanlara göndermiş olduğu birer imtihandır. Bu tür sıkıntı ve korkularla dünya hayatı devam ettiği sürece karşılaşmamız kaçınılmazdır. Kur'ân-ı Kerim ve bilhassa konu edindiğimiz bu ayetler⁵ -özelde Hz. Peygamber ve ashâbına bir yol gösterme, teselli ve müjde olsa da- esasında tüm müminlere, böylesi sınavlara tabi tutulduklarında nasıl bir tavır takınmaları gerektiğini haber vermektedir. Buna göre mümin bir birey musibetlere düşer olduğunda bunların ancak Allah'ın izniyle kendisine isabet ettiğini bilmeli, istircâ⁶ ederek hem dili hem de kalbiyle Allah'a teslim olmalıdır. Bu tavır elbette sabrı da beraberinde gerektirmektedir. Devamında ise Allah Teala, sabredip kendisine teslim olanları salât ve rahmetiyle müjdelemektedir. Ayetler mealen şöyledir: *“Andolsun ki sizi biraz korku, açlık, mallardan, canlarınızdan ve mahsullerden eksiltmekle imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele! Onlar, kendilerine bir musibet geldiğinde “Muhakkak biz Allah'a aitiz ve muhakkak ona döneceğiz.” derler. İşte Rablerinin övgüleri, lütfu ve rahmeti bu kimseler içindir. Ve onlar doğru yola ulaşmış olanlardır.”*⁷

İnsanın başına gelen ve ona sıkıntı, üzüntü veren her şey musibet olarak kabul edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, *“...Mümine eziyet, sıkıntı veren her şey onun için musibettir.”* buyurmuştur.⁸ Musibetler bizzat kendileri

³ Bk. Âl-i İmran 3/165; Nisâ 4/78; Kehf 18/32-44; Hac 22/11; Rûm 30/33; Fecr 89/15-16 vd.

⁴ Bk. el-Bakara 2/45, 153, 177; Âl-i İmran 3/200; el-Mâide 5/11; el-Enfâl 8/2 vd.

⁵ el-Bakara 2/155-157.

⁶ İstircâ, kendisine bir musibet isabet eden müminin Bakara 2/156. ayetin *“...Muhakkak biz Allah'a aitiz ve şüphesiz ona döneceğiz.”* kısmını okumak suretiyle dili ve kalbiyle Allah'a teslim olmasını ifade etmektedir. bk. Muhammed İbn Cerir et-Taberî, Câmiu'l-beyân, thk. Abdülmuhsin et-Türki (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 2/705-706; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru's-Şâmiyye, 1412), 343.

⁷ el-Bakara 2/255-257.

⁸ Bk. Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, el-Merâsîl, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 297; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, el-

imtihan olduğu gibi asıl imtihan kişinin kendisine sıkıntı veren bir durumla karşılaştığında nasıl bir tutum sergileyebileceğidir. Zira insan olumsuzluklar karşısında isyan edip neden böyle bir musibetle karşılaştığını sorgulayabilir yahut onu görmezden gelebilir ya da musibet karşısında temkini elden bırakmadan onun neticede Allah tarafından halk edildiğinin farkında olarak ortadan kalkması için sabır ve gayret gösterebilir. Çözemeyeceği durumlarda da dünyanın bir imtihan yeri olduğunu unutmuyarak başına gelen sıkıntının mükafatını Allah'tan umarak ona dayanmalıdır. Bakara Suresi 155-157. ayetler tüm bu hususlarda veciz ifadelerle kapsamlı bir manayı ihtiva etmektedir. Bu sebeple bu çalışmada öncelikle Bakara Suresi 155-157. ayetler esas alınarak imtihan kavramı üzerinde durulacak, ardından ayetlerin tefsirine yer verilecektir. Daha sonra ise imtihana tabi tutulan müminlerden beklenen tavırlardan olup bu ayetlerde özellikle vurgulanan *istircâ* ve *sabır* hasletlerinin mahiyeti ortaya konulacaktır.

1. İmtihan ve İbtîlâ Kavramları

Konumuz olan Bakara Suresi 155. ayette Arapça bir kelime olan “imtihan” bizzat yer almamakla birlikte dilimizde yaygın kullanımı olmasından ötürü çalışmamızın başlığında bu kelimeyi kullanmayı uygun gördük. Ancak ayette *وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ* "وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ" şeklinde imtihan ile aynı anlamı ifade eden "ابتلي" lafzı yer almaktadır. Bu nedenle çalışmamızın bu kısmında aynı anlamı karşılayan ve Kur'an'da kullanımları bulunan bu iki kelimeyi ele alacağız.

Türkçede “sınav, direnme, dayanma gerektiren ve neticesinde kişiye tecrübe kazandıran bir durum”⁹ anlamlarını ifade etmek üzere yaygın bir kullanımı bulunan imtihan Arapça "محَن" kökünden türemiştir.¹⁰ Kelime “deneme, sınama, test etme;”¹¹ kişiye bela ve sıkıntının uğraması” anlamlarına gelmektedir.¹² Kelimenin Arap dilindeki karşılıkları olarak الاختبار ve الابتلاء lafızlarının öne çıkarıldığı görülmektedir.¹³ Kur'an-ı Kerim'de ise imtihan

Mu'cemü'l-kebir, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 8/203; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/207; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an, thk. İbrahim Atfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 2/175.

⁹ Güncel Türkçe Sözlük, “İmtihan” (Erişim 20 Mayıs 2021).

¹⁰ Ahmed İbn Fâris b. Zekerîyya, Mucemü Mekâyîysi'l-Lüga, Thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (B.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/293; İsfahânî, Müfredât, 762; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 13/401.

¹¹ İbn Fâris, Mu'cemü mekâyîysi'l-lüga, 1/293.

¹² Ebu Bekr Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, Cemheretü'l-lüga, thk. Remzî Münir Ba'lbekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyiyn, 1987), 1/572.

¹³ İbn Fâris, Mu'cemü mekâyîysi'l-lüga, 1/293; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 13/401.

lafzı iki ayette zikredilmektedir.¹⁴ İmtihan lafzının daha çok ilahî bir sınamayı ifade etmek üzere kullanıldığı belirtilmektedir. Buna göre insan hayır ile de şer ile de imtihan edilebilir. Hayır ile imtihan onun şükrünün, şer ile imtihan da sabrının sınanmasıdır.¹⁵

Kelimenin Türkçedeki kullanımlarında görülmektedir ki imtihan kavramı daha çok insanın karşısına çıkan manevî zorlukları veya gücünün yetmeyeceği derecedeki sıkıntı ve felaketleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Nitekim aynı zamanda tasavvufî bir terim olarak da literatürümüze yerleşen bu kelime “Allah’ın kullarını denemek maksadıyla birtakım musibetlerle, belalarla karşı karşıya bırakması” olarak tarif edilmektedir.¹⁶

"بلّـا- يبلّو" fiili kökü "sınadı-sınıyor" manasındadır ve "denemek" anlamına gelen "جَرَّبَ" ve "sınava tabi tutmak" anlamındaki "امْتَحَنَ" fiilleri ile aynı manayı ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Kelimenin isim hali "البلاء" dır. "ابتلا" lafzı ise "bela ile sınanmak, imtihan olunmak" anlamlarına gelir.¹⁷ Hayırla imtihana "إِبْلَاءٌ" şerle imtihana "بَلَاءٌ" denilmesinin uygun olacağına dair bir yaklaşım bulunmakla birlikte¹⁸ Kur’ânî kullanımda kelimenin iyi veya kötü her türlü sınanmayı kastettiği anlaşılmaktadır.¹⁹ Özünde sınamak, denemek anlamlarını barındıran "ابتلا" lafzının Arap dilinde eş anlamlısı olan bir diğer lafız da "اختبر" dır. Ve bu kelime de "test etmek, sınamak, denemek" anlamlarına gelmektedir.²⁰ Görüldüğü üzere imtihân ve ibtilâ birbirlerinin yerine sıkça kullanılan ve biri diğerini tanımlayan lafızlardır. Bununla birlikte Kur’ân-ı Kerim’de insanların çeşitli vesilelerle imtihan olunacakları daha çok ibtilâ ile ifade edilmektedir.²¹

Kur’ân-ı Kerim’de insanların sürekli olarak sınanacakları haber verildiği gibi nelerle imtihan edilecekleri de yer yer bildirilmektedir. Buna göre insanlar korku, açlık, fakirlik, canın ve malın zarara uğraması,²² iyilik ve kötülük,²³ şükür ve nankörlük,²⁴ nimetler, nimetlerin artması veya

¹⁴ el-Hucurât 49/3; el-Mümtehine 60/10.

¹⁵ Bk. İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyîsi l-lüga*, 1/293.

¹⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 185.

¹⁷ Muhammed b. Ahmed b. Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzibü l-lüga*, *Thk. Muhammed Avz Mur‘ib* (Beyrut: Dâru l-İhyâi l-Türâsi l-Arabî, 2001), 15/280.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, 14/84.

¹⁹ el-A‘râf 7/168; el-Enbiyâ 21/35. Ayrıca bk. Ezherî, *Tehzibü l-lüga*, 15/280-281; İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyîsi l-lüga*, 1/293.

²⁰ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah*, *Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr* (Beyrut: Dâru l-İlm li l-melâiyyin, 1987), 6/2285; İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, 14/84.

²¹ Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü l-müfehres* (Kahire: Dâru l-Kütübi l-Mısriyye, 1364), 135-136.

²² el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/186.

²³ el-A‘râf 7/168

²⁴ en-Neml 27/40

eksiltilmesi,²⁵ görüp duydukları,²⁶ işledikleri ameller,²⁷ düşmanlık ve savaşlar,²⁸ birbirlerine olan üstünlükleri,²⁹ şeytan,³⁰ emirler,³¹ yeryüzünün güzellikleri,³² sevdiklerinin ölümü³³ ve daha birçok konuda imtihan edilmektedirler. Kur'ân-ı Kerim'de ayrıca peygamberlerin yaşadıkları zorluklar ve tabi tutuldukları imtihanlar da haber verilmektedir.³⁴

2. Bakara Suresi 155-157. Ayetlerin Tefsiri

Bakara Suresi 155-157. ayetlerin nazil olduğu ortamda müminler Mekke'den Medine'ye yeni hicret etmiş ve Mekkeli müşriklerin eziyetlerinden büyük ölçüde kurtulmuşlardı. Ancak endişeleri, korkuları tamamen kaybolmuş değildi. Zira yeni bir yurt edinmek yeni vatanlarına alışmanın sıkıntıları mevcuttu. Bundan da önemlisi hicret sırasında mallarını, varlıklarını, sevdiklerini geride bırakmışlardı. Ayrıca Medine'deki ilk zamanlarda savaşlarla karşı karşıya kalmışlardı. Her ne kadar Ensâr ile kardeşlik tesis edilmiş, varlıklar paylaşılmış olsa da müminler arasında yokluk, açlık gibi sıkıntılar mevcuttu. Bunun yanında savaşlar, çatışmalar esnasında da mal ve can kaybına uğramaktaydılar. Anlaşılabileceği üzere ayetlerin indirilişi Müslümanların sıkıntılarının şiddetli olduğu bir zamanda idi.³⁵ Dolayısıyla Bakara Suresi 155. ayet ve sonrasındaki hususlar öncelikle Hz. Peygamber ve ashâbının karşılaştıkları imtihanlara işaret edip onları müjdeliyor olsa da hitap tüm zamanları ve iman eden herkesi kapsamaktadır. Zira Allah Teala o zaman müminleri tüm bu sıkıntılarla denediği gibi tüm zamanlarda dilediği şekilde imtihan edecektir.³⁶ Ayet şöyledir:

"وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ"

²⁵ Bk. el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/186; el-Mâide 5/48, 94; el-A'râf 7/168; en-Neml 27/40.

²⁶ İnsan 76/2.

²⁷ Yûnus 10/30; Hûd 11/7

²⁸ Âl-i İmrân 3/152; el-Ahzâb 33/11; Muhammed 47/4.

²⁹ el-En'âm 6/165; en-Nahl 16/92; ed-Duhân 44/33.

³⁰ el-Hac 22/53.

³¹ el-Bakara 2/249.

³² el-Kehf 18/7.

³³ el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/186; el-Enbiyâ 21/35.

³⁴ Bk. el-Bakara 2/124; el-Enbiyâ 21/83, 84; en-Neml 27/40; es-Sâffât 37/102-106; Sâd 38/41, 42, 44 vd.

³⁵ Hayreddin Karaman vd., Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 1/241.

³⁶ Taberî, Câmiu'l-beyân, 2/703; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtim er-Râzî, Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm, thk. Esad Muhammed Tayyib (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 1/263; Ebüssuûd Efendi, İrşâdü'l-akli's-selîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/180.

*“Andolsun ki sizi biraz korku, açlık, mallardan, canlardan ve mahsullerden eksiltmekle imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele”.*³⁷

Ayet *لَنَبْلُوَنَّكُمْ* ifadesi ile başlamaktadır. Yukarıda izah etmeye çalıştığımız üzere Kur’ân-ı Kerim’de türevleriyle birlikte çok yerde zikredilen bu kelime sözlüklerde imtihan ve ihtibar lafızları ile karşılık bulmaktadır. Bu üç lafız birbirinin yerine kullanılmakta ve “denemek, sınamak, test etmek” anlamlarına gelmektedirler. Tefsirlerde de *لَنَبْلُوَنَّكُمْ* ifadesine ittifakla “sizi imtihan ederiz, sınarız, sınava tabi tutarız” şeklinde anlamlar verildiği görülmektedir.³⁸

Ayette Allah Teala insanlara mutlaka imtihanlara tabi tutulacaklarını peşinen haber vermektedir. Tıpkı daha öncekilerin imtihan edildiği gibi³⁹ Hz. Peygamber ve ashâbı da imtihan edilmekte; daha sonra gelenlerin de muhakkak sınanacağı, bu dünyanın bir imtihan yurdu olduğu ilan edilmektedir.⁴⁰ Müfessirler ayrıca burada müminlere çeşitli musibetlerle sınanacaklarının haber verilmesini onların Allah’a itaat mı isyan mı edeceklerini ölçmek maksadıyla olduğunu vurgulamaktadırlar.⁴¹ Daha önce de değindiğimiz gibi musibetler bizzat kendileri birer imtihan olmakla birlikte musibetler karşısında müminin nasıl davranacağı da imtihandır.

Ayetin devamında ne tür konularda sınanacakları müminlere haber verilmektedir. Bunlardan ilki “korku” olarak zikredilmektedir. Ayette mutlak olarak yer alan “الخوف” (korku) müfessirler tarafından çoğunlukla “düşman korkusu” olarak tevil edilmektedir⁴² ve bu görüş İbn Abbas’a (ö. 68/687-88) dayandırılmaktadır.⁴³ Benzer bir şekilde korkunun savaş, cihad korkusu olabileceği de ifade edilmektedir.⁴⁴ Ayrıca kulun fiillerine dayanmayan ancak bireyin başına gelme ihtimali her zaman bulunan boğulma, yanma, yıldırım ve benzeri afetlere tutulma korkuları da buradaki

³⁷ el-Bakara 2/155.

³⁸ Bk. Taberî, Câmiu'l-beyân, 2/703; İbn Ebû Hâtim, Tefsîr, 1/263; Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 2/22; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, en-Nüket ve'l-uyun, thk. İbn Abdülmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/209; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Tayyibe, 1999), 1/467.

³⁹ el-Ankebût 29/2-3.

⁴⁰ Taberî, Câmiu'l-beyân, 2/703; İbn Ebû Hâtim, Tefsîr, 1/263.

⁴¹ Zemahşerî, el-Keşşâf, 1/207.

⁴² Taberî, Câmiu'l-beyân, 2/704; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, el-Vecîz, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru's-Şâmiyye, 1415), 1/140; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 4/130.

⁴³ Sa'lebî, el-Keşf, 2/22.

⁴⁴ Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Te'vilâtü Ehl-i's-Sünne, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/598.

korkunun kapsamına girmektedir.⁴⁵ Ayet-i kerimede "الْجُوع" (açlık) da mutlak olarak zikredilmektedir. Buradan anlaşılan sebebi ne olursa olsun açlığın başlı başına bir imtihan olmasıdır. Bununla birlikte kaynaklarımızda -ayetin nüzul ortamı ve zamanı da göz önünde bulundurularak- cihadlar sebebiyle veya fakirlik, kıtlık, kuraklık, toprağın azalması, verimsizleşmesi, pahalılık gibi nedenlerle açlığın baş gösterebileceği ifade edilmektedir.⁴⁶ Sebebi muhtelif olmakla birlikte açlık korkunun hemen ardından zikredilmektedir ve en şiddetli imtihanlardan biri olduğu aşıkardır.

Korku ve açlığın ardından insanın üç şeyin eksikliğiyle sınanacağı bildirilmektedir. Bunlardan ilki malların eksiltilmesidir. Bireyin sahip olduğu mallar, varlıklar birtakım sebeplerle eksilir hatta yok olabilir. Malın eksilme veya yok olmasına pek çok şey vesile olabilir. Genellikle savaşlar, cihad,⁴⁷ iflas,⁴⁸ hayvanların telef olması,⁴⁹ su baskını, verimsiz, çorak toprakta nüfusun ve ihtiyaçların artması⁵⁰ gibi durumların neticesinde mal mülk zarara uğrayabilir. Yine canlardan, nefislerden eksiltilmek de savaş, cihad gibi insan eli ile gerçekleşen sebepler yahut hastalık, yaşlılık ve benzeri vesilelerle bireyin ailesinden, dostlarından, sevdiklerinden bazılarının vefatıyla sayılarının azalmasını ifade etmektedir. "Ürünlerden, mahsullerden eksiltmek" olarak tercüme edilen "النَّمْرَات" lafzı ise tefsirlerde meyveler, ekinler,⁵¹ hurma,⁵² yaşam için gerekli olan ihtiyaçlar,⁵³ bitkiler,⁵⁴ ile tevil edilmektedir. Tüm bu ifadeler neticede ortak bir şeye yani insanın yaşamı boyunca karnını doyurmak, geçimini sağlamak için yetiştirmek zorunda olduğu her türlü mahsule işaret etmektedir. Bu ürünlerin yok olması su baskınları, kuraklık, toprakların çoraklaşması veya toprakların bölünmek suretiyle üretime elverişsiz hale gelmesi gibi bazıları insan ameline dayanan bazıları ise insanın gücü ve iradesi dışında kalan birtakım sebeplerden kaynaklanabilir.⁵⁵ Ve bu durum birey ve toplum için son derece zor bir imtihandır. Bunların yanında bu ifade ile insan ömrünün meyveleri olarak kabul edilen evlat ve torunların vefatının kastedildiğine dair bir yaklaşım da mevcuttur.⁵⁶

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 4/130.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/704; *Mâturîdî, Te'vilât*, 1/598; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 4/131-132.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/704; *Mâturîdî, Te'vilât*, 1/598.

⁴⁸ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/22; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/467.

⁴⁹ Vahidî, *el-Veciz*, 1/140.

⁵⁰ Mâverî, *en-Nüket*, 1/210; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 4/131-132.

⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/704; *Mâturîdî, Te'vilât*, 1/598.

⁵² İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 1/264.

⁵³ Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/22.

⁵⁴ Mâverî, *en-Nüket*, 1/210.

⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/704; *Mâturîdî, Te'vilât*, 1/598; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/467.

⁵⁶ Vahidî, *el-Veciz*, 1/140.

Ölüm, beşer için asla kaçamayacağı bir son olsa da birey daima kendi ölümünden ve elbette sevdiklerinin ölümüyle onlardan ayrı kalmaktan korkmaktadır. Bu insanın elinde olan veya engelleyebileceği bir duygu durumu değildir. Aynı şekilde mallarının eksilmesinden, fakirliğe düşmekten, toprağının verimsizliği, az ürün elde etme, kıtlık, kuraklık sebebiyle mahsullerinin azalmasından da sürekli olarak endişe duymaktadır. Zira bu azalmalar açlığı da beraberinde getirmektedir. Netice itibariyle tüm bu sınavlar birbiriyle iç içe geçmekte ve insan dünya hayatının her anında ve her ortamda musibetlerle karşı karşıya bulunmaktadır. Ayette imtihanların sıralanmasından hemen önce "بشيء" ifadesi gelmektedir. Burada "şey" lafzı ile iki hususun kastedildiği düşünülmektedir. Buna göre bu lafızla Allah Teala zikrettiği tüm bu ve benzeri imtihanların, hatta daha şiddetlilerinin her insanın az veya çok başına geleceğine işaret etmekte⁵⁷ veya Allah Teala bu zamirle zikrettiği bu musibetler dışında başka imtihanlarında dünya hayatında var olduğunu belirtmektedir.⁵⁸

Bu zorluk ve sıkıntıların tamamı Allah tarafından kulları için tayin edilen birer sınavdır. Bu sınavlar ile Allah Teala imanında sadık olan, hakiki iman sahipleri ile münafıkları, yalancıları birbirinden ayıracaktır.⁵⁹ Zira bu musibetler karşısında insan aynı zamanda sabır ve isyan, şükür ve nankörlük ile sınanmaktadır. Bakara Suresi 155. ayette insanlara imtihanların hatırlatılması, başlarına gelen musibetlerde yas tutmasınlar, isyan edip günaha dalmasınlar diye bir öğüt ve uyarıdır. Ayrıca bu ayette yüce Allah bu dünyanın ve onun ziynetlerinin fani olduğuna işaret etmektedir. İnsan için güzel olan sıhhat, sağlık, zenginlik, bolluk, evlat nasıl var ise savaş, hastalık, ölüm, fakirlik, açlık da gerçektir ve her an bireye isabet edebilir.⁶⁰ Güzelliklerin zıddı ile kaim olduğunu ve birinin bitip diğerinin başlayabileceğinin farkında olan insan duygu, düşünce ve amelini bu doğrultuda dizayn eder. Hoşuna giden nimetler içerisindeyken sevinir; zor ve üzücü hallerle karşılaştığında da bunların da kendisi için yaratılmış olduğunu bilir ve sabır ile o halin kendisinden giderilmesi için çaba gösterir.

Bu ayet-i kerimede sabırdan doğrudan bahsedilmemektedir. Ancak ayet "Sabredenleri müjdele!" ifadesiyle son bulmaktadır. Anlaşılmaktadır ki her ne imtihanla sınanmış olursa olsun sabreden müminler müjdeye nail olacaktır. Allah Teala burada öncelikle Hz. Peygamber ve ashâbına, ardından

⁵⁷ İbn Ebû Hâtim, *Tefsir*, 1/264; *Zemahşerî, el-Keşşâf*, 1/207.

⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/597.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/704.

⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/597.

da onları takip eden müminlere sabrın neticesinde mükafatın olduğunu haber vermektedir. Zira insan sabrın güzel bir neticesinin olduğundan emin olmadan sabretmeyecektir. Bu sebeple Allah her çeşit felaket ve sıkıntıyı kendilerine verebileceği müminleri sabrettikleri takdirde ulaşacakları mükafat ile müjdelemektedir.⁶¹

Burada sabredenlerin ne ile müjdelendiği hakkında muhtelif görüşler bulunmaktadır. Bazılarına göre buradaki müjde ayetin indiği ortamda zorluklara, sıkıntılara sabreden, Hicretten önce ve sonra açlık, korku, mal ve can kaybı gibi çok sayıda zorluğa düşer olan ashâba verilmiştir. Buna göre tüm bunlara sabredip direnç gösterdikleri takdirde Allah Teala onlara rahatlığı, bolluğu, vatanlarında güvenle yaşamayı nasip edecektir.⁶² Bir başka düşünceye göre burada hitap tüm iman edenleredir ve müminler, imtihana sabır gösterdikleri takdirde cenneti hak edecek olmakla müjdelenmektedirler.⁶³ Yaygın olan kanaat ise buradaki müjdenin Bakara Suresi 157. ayette haber verilen Allah'ın rahmeti ve mağfireti olduğudur.⁶⁴

Bakara Suresi 156. ayette sabredip müjdeye nail olanlar şu şekilde nitelenmektedirler:

"الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ"

"Onlar, kendilerine bir musibet geldiğinde "Muhakkak biz Allah'a aitiz ve muhakkak ona döneceğiz." derler."

Burada öncelikle musibeti izah etmek gerekmektedir. Bir önceki ayette insanların kendileri ile sınanacaklarının haber verildiği korku, açlık, yoksulluk, eksiklik gibi hususların bu ayette de musibet lafzı ile karşılandığı görülmektedir. "inmek, okun hedefini kastetmiş bir şekilde dümdüz fırlaması, yönünü şaşırması, yağmur"⁶⁵ gibi anlamlara gelen صاب kökünden türeyen musibet özünde atma fiili ile alakalı olmasına rağmen zaman içerisinde "dert, felaket, sıkıntı, bela, ağır kayıp, ölüm" gibi hususları ifade etmek üzere kullanılır olmuştur.⁶⁶ Cürcânî (ö. 816/1413) *musibeti* "ölüm ve benzeri hususlarda olduğu gibi tabiatla uyumlu olmayan şey"

⁶¹ Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebi (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988), 1/231.

⁶² Ebü Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsmâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423), 1/32.

⁶³ İbn Ebü Hâtim, *Tefsîr*, 1/264; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/140.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/706-707; Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/600; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerikandî; *Bahru'l-ulûm* (b.y.: yy., ts.), 1/106; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/140; Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 1/228.

⁶⁵ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 12/177; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/164-165.

⁶⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 495; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/53; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîysi'l-lüga*, 2/390.

şeklinde tarif etmektedir.⁶⁷ Allah Rasûlü'nden nakledilen bir hadis-i şerifte de musibet şu şekilde tarif edilmektedir: "Rasûlullah'ın (ayakkabısının) bağı koptu ve o istircâda bulundu. Bunun üzerine yanındakiler dedi ki: Bu bir musibet midir ya Rasûlullah? Allah Rasûlü şöyle buyurdu: *Müminin başına gelen ve onun hoşlanmadığı şey musibettir.*"⁶⁸

Sabreden kimselerin bir özelliği kendilerini üzen, sıkıntı veren, zor durumda bırakan felaketler, zorluklar, afetler, ağır kayıplar başlarına geldiği zaman "إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" "*Muhakkak biz Allah'a aitiz ve kuşkusuz ona döneceğiz*" demeleridir. Geleneğimizde genellikle bir kimsenin vefatının duyulmasının ardından söylenen bu sözün ayette mutlak bir şekilde musibetlere sabretme sırasında söylenmesi gereken bir ifade olarak yer aldığı görülmektedir. İslâmî literatürde bir yakınının kaybeden yahut başka bir ağır felaketle karşılaşan kimsenin "إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" sözünü söyleme fiili *istircâ* olarak adlandırılmaktadır.⁶⁹

Sabır ehli musibetler karşısında isticâ edenler olarak vasıflandırılmaktadır ayet-i kerimedeki "إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" müfessirler tarafından iki kısımda izah edilmektedir. "إِنَّا لِلَّهِ" kısmı ile mümin, canının, mallarının ve tüm variyetinin Allah'a ait olduğunu ikrar etmektedir. Bu sözle insan Allah tarafından yoktan var edildiğini, onun kulu olduğunu, başına gelen, kendisinde bulunan her şeyin ancak onun dilemesi ile gerçekleştiğini kabul ve ilan etmekte;⁷⁰ Allah'ın emrine boyun eğmektedir.⁷¹ Ayrıca kul bu sözle Allah'ı birleştirmek, onun vahdaniyetini, her şeyin yalnızca onun kudretinde olduğunu tasdik etmektedir.⁷² Bir anlamda Allah musibet anında kuluna tevhidî söyleterek kendisine itimat edilmesinin yolunu göstermektedir.⁷³

İstircânın ikinci kısmı olan "إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" ifadesi ile de kul öldükten sonra diriltileceğinin farkında olduğunu itiraf etmektedir. Bu sözü söylemekle mümin Allah'tan kendisine gelene, kaza ve kadere rıza göstermekte, ahiretin ve onun huzuruna dönüşün hak olduğunu tasdik etmektedir. Ölümün ve ardından diriltilip hesaba çekilmenin bilincinde olan insan böylelikle

⁶⁷ Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 217.

⁶⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 8/203; Kurtubî, *Ahkâm*, 2/175.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/705-706; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 8/203; *İsfahânî, Müfredât*, 343.

⁷⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/231; Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/106; Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/22; *Vahidî, el-Vecîz*, 1/140; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 4/133.

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/707; Mâturidî, *Te'vilât*, 1/599; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 4/133; Elmalılı M Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım, 2007), 1/538.

⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/706.

⁷³ Mâturidî, *Te'vilât*, 1/599.

Allah'tan gelen her hükme rıza gösterir.⁷⁴ Gayret göstermesi gereken durumlarda gayretini eksik etmez; ancak gücünün değiştirmeye yetemeyeceği hususlarda da asi gelmeden dirayetle, mutlak bir teslimiyetle Rabbine dayanır ve mükafatını ondan bekler. Burada ayrıca Allah'ın ecir olarak ahirette vadettiklerine razı olmak anlamı vardır.⁷⁵

İmtihanlar karşısında sabrı ve istircâyı kendisine prensip edinmiş olan müminler Bakara Suresi 157. ayette doğru yola ulaşmış kimseler olarak nitelenmekte ve Allah'tan kendilerine verilecek olan güzellikler haber verilmektedir:

"أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ"

"İşte Rablerinin salavâtı ve rahmeti bu kimseler içindir ve doğru yola ulaşmış olanlar da bunlardır."

İbn Abbas'tan şöyle nakledilmektedir: "Mümin musibet anında Allah'ın emrine, onun kendisini geri döndüreceğine razı olduğu zaman Allah ona hayırdan üç şey yazar: bağışlanma ve rahmet, hidayet yolunun açılması - nitekim Allah Rasûlü kim musibet anında istircâ ederse Allah ona musibetinde yardım eder ve onun sonunu daha güzel eyler buyurmuştur- ve o kimsenin kaybettiğinin arkasından ona salih ve kendisinin razı olacağı halefler kılar."⁷⁶ Salât/salavât müşterek manaya sahiptir: 1. Rükû ve secde. 2. Rahmet, sena ve dua. İnsanın ölüye salât etmesi dua, Allah'ın kullarına salâtı ise sena,⁷⁷ rahmet, bağışlama manasındadır.⁷⁸ Allah'ın rahmeti aynı zamanda kulun azaptan emin olması şeklinde de anlaşılabilir.⁷⁹ Meleklerin salâtı ise istiğfâr manasındadır.⁸⁰

Salât ve rahmetin birbirine yakın anlamlara gelmesinde bir çelişki söz konusu değildir. İki lafzın tekrar ve tekit için peş peşe gelmiş olması mümkün olabileceği gibi salâtın mağfiret, rahmetinse nimet, cennet olarak anlaşılması da mümkündür. Buna göre ayette Allah'ın vaadi rahmet üstüne rahmet olarak anlaşılabilir. Bu kimseler kurtuluşa ermişlerdir yani onlar cennete, mükafata, ödüle, sevaba ulaşmışlardır. Ayrıca musibetleri onlara kolaylaştırılmış, hüznleri ise hafifletilmiştir.⁸¹

Sabır ve isticâyâ muvaffak olan müminler aynı zamanda "الْمُهْتَدُونَ" olarak nitelenmektedir. *Mühtedûn*, yol göstermek, rehberlik etmek, hak olan yola

⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/706; *Mâturidî*, *Te'vilât*, 1/597, 599; Kurtubî, *Ahkâm*, 2/176.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/133.

⁷⁶ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 1/264-265; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/707; *Mâturidî*, *Te'vilât*, 1/598.

⁷⁷ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/231.

⁷⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/231; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/706-707; Mâverdi, *en-Nüket*, 1/210.

⁷⁹ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 1/266.

⁸⁰ Mâverdi, *en-Nüket*, 1/210.

⁸¹ *Mâturidî*, *Te'vilât*, 1/600; Mâverdi, *en-Nüket*, 1/210; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/208.

çağırarak anlamlarına gelen "هَدَى" kökünden türemiştir.⁸² Kelime, Allah'ın gösterdiği, hak olan yolu samimiyetle arayan, kabul edip gerekleriyle samimi bir şekilde amel edenler anlamına gelmektedir.⁸³ Sabır ve istircâ Allah'ın iman edenlere imtihanlar sırasında göstermelerini istediği iki önemli davranış biçimidir. Ve bu şekilde amel eden kimseler Allah'ın hak olan yolunu takip edip ona uygun yaşayan (doğru yolda olan) kimseler olarak nitelenmektedirler.⁸⁴

Ebû Bekir er-Râzi (ö. 370/981) bu ayetlerde iki hükmün mevcut olduğunu belirtmektedir. Buna göre Allah Teâlâ'nın hükmüne, emrine teslimiyet, onun kazasına rıza göstermek; farzları eda etmede sebatkar olmak, musibetler anında ondan yüz çevirmemek farzdır. Musibetlerle karşılaştığında müminin "إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" sözlerini açıktan söylemesi ise nafil hükmündedir.⁸⁵

3. Sabır

Dilimize Arapçadan geçmiş olan "sabır" kelimesinin kökü "صبر" dır. Kelime aslı itibarıyla "hapsetmek, men etmek, tutmak, alı koymak, zapt etmek"⁸⁶, şiddet, kuvvet, toplamak"⁸⁷ anlamlarına gelmektedir. Bu lafız, kaygılanmak, yakınmak anlamlarına gelen "جزع"nın zıttıdır.⁸⁸ Buna göre sabır, insanın kaygılanacağı, ah vah edeceği durumlar, musibetler karşısında bunları yapmak yerine nefsini tutması, bu tavırlardan kendini men etmesidir.⁸⁹ Nitekim Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) sabrı "nefsi, aklın ve şeriatın yahut her ikisinin birlikte gerekli kıldığı şeyden alı koymak"⁹⁰ olarak tanımlamaktadır. Türkçede kullanıldığı haliyle ise kelime "karşı karşıya kalınan acı, haksızlık, yoksulluk gibi durumlarda telaşa kapılmadan, ses çıkarmadan dayanmak, tahammül etmek; gelecek veya olacak bir şey için acele ve telaş göstermeyip beklemek"⁹¹ anlamına gelir.

Kelimenin zıttı olarak sözlüklerde 'cezea'nın verilmesi ve bu kelimenin karşılaşılan şerlere, kötülöklere, musibetlere karşı kaygılanıp, kendini tutmayıp çabucak öfkelenmeyi ifade eden⁹² bir lafız olması göstermektedir ki sabır; bu tür durumlarda öfkeye kapılmamayı, itidali elden bırakmamayı

⁸² İsfahânî, Müfredât, 835; Cevherî, es-Sihâh, 6/2533; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 15/354.

⁸³ İsfahânî, Müfredât, 839.

⁸⁴ Taberî, Câmiu'l-beyân, 2/707; Mâturîdî, Te'vilât, 1/600.

⁸⁵ Râzî, Mefâtihu'l-gayb, 4/134.

⁸⁶ Ezherî, Tehzîbü'l-lüga, 12/120; Cevherî, es-Sihâh, 2/706; Kurtubî, Ahkâm, 1/371.

⁸⁷ Muhammed b. Ebu Bekr b. Eyyûb İbn Kayyım el-Cevziyye, Uddetü's-sâbirin ve zahîratü's-şâkirîn (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr 1409/1989), 15-16.

⁸⁸ Ezherî, Tehzîbü'l-lüga, 12/120; Cevherî, Sihah, 2/706; İsfahânî, Müfredât, 474.

⁸⁹ Cevherî, Sihah, 2/706.

⁹⁰ İsfahânî, Müfredât, 474.

⁹¹ Şemseddin Sâmî, Kâmûs-ı Türkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 817.

⁹² İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 8/47.

bu noktada dirençli ve gayretli olmayı ifade eden bir kavramdır.⁹³ Her insanda bir kuvve olarak mevcut⁹⁴ olmakla birlikte ahlaki ve psikolojik olarak işler halde bulundurulması, geliştirilmesi ve kuvvetlendirilmesi gereken bir vasıftır. Bir kavram olarak sabrın tanımlarından bazıları şunlardır: “Sabır, ümitsizliğe düşmeden üzüntünün sıkıntının giderilmesini, feraha kavuşmayı beklemektir.”⁹⁵ “Sabır, Allah’tan başkasına şikayetlenmeyi terk etmek; içinin rahatlamasını, ferahlamasını Allah’tan istemek, beklemektir; kulun kendisine bir bela isabet ettiğinde ahlamamasıdır.”⁹⁶ “Sabır, üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belalar karşısında direnç gösterme, olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanettir.”⁹⁷ “Sabır, her türlü zorluk, tehdit ve kayıp karşısında gönüllü bir şekilde dayanma, direnme ve sonucu bekleme eğilimi olmakla birlikte duygusal, bilişsel, davranışsal boyutlarıyla yaşanan çözümleyici psikolojik bir süreçtir.”⁹⁸

Sabır hem insani hem dinî bir değer, bir erdemdir.⁹⁹ Yalnızca insani ve ahlaki durumları ilgilendirmekle kalmayıp inanan kimselerin de sahip olması beklenen ve istenen bir değerdir. İslam dini bedevî Araplarda da var olan bir erdem olan sabra yön vererek imanın olmazsa olmazlarından biri haline getirmiştir.¹⁰⁰ Nitekim sabır kelimesinin, türevleriyle birlikte, 103 kadar ayette¹⁰¹ yer alması sabrın inananlar için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu ayetlerin hemen hemen hepsinde sabırlı olmak övülen, mükafatı hak eden bir davranış biçimi olarak ifade edilmektedir. Zira hangi zaman diliminde olursa olsun bir sınav yeri olan bu dünyada insan sürekli olarak sınanmaktadır. İnsanoğlunun, acıyla, kederle, yoklukla, afetlerle ve daha pek çok olumsuzlukla mücadele edebilmesi için sabır kuvvetine ihtiyacı olduğu gibi iyi şeyler yapabilmek veya kötü olan şeylerden uzak durabilmek için de bu kuvvete ihtiyacı vardır. Sabır kuvvetinin insanda derecesinin az veya çok olmasında fitrat kabiliyetinin önemli bir yeri bulunmakla birlikte terbiye, eğitim, azim ve iradenin tüm bunlar için de imanın rolü çok büyüktür.¹⁰²

⁹³ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz, tsh. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 177.

⁹⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Uddetü's-sâbirin ve zahîratü's-şâkirin*, 16.

⁹⁵ Kurtubî, *Ahkâm*, 4/323.

⁹⁶ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebeü Lübnân Nâşirün, 1417/1996) 2/1057.

⁹⁷ Mustafa Çağrı, “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/337.

⁹⁸ Mebrure Doğan, *Sabır Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 58.

⁹⁹ Doğan, *Sabır Psikolojisi*, 61.

¹⁰⁰ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 177-179.

¹⁰¹ Abdülbâkî, *el-mu'cemü'l-müfrehes*, 399-401.

¹⁰² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/471.

Genel olarak isyan etmemek, şikayetçi olmamak yönüne vurgu yapılan sabır toplumda da yaygın olarak musibetler, zorluklar karşısında teslim olmak, pasif bir şekilde beklemek olarak algılanmaktadır. Ne var ki sabır, felaketler karşısında edilgen bir biçimde -deyim yerindeyse elini eteğini çekip- bir kenarda durup beklemek değildir. Aksine sabır aktif bir davranış biçimi olarak kabul edilmelidir. Nitekim Doğan'ın tarif ettiği şekliyle "duygusal, bilişsel, davranışsal boyutlarıyla yaşanan çözümleyici psikolojik bir süreç"¹⁰³ olan sabır, müfessirler tarafından da erken dönemden itibaren bu şekilde tevîl edilmektedir. Özellikle Âl-i İmran 3/200. ayette¹⁰⁴ yer alan "صابرو" ve "اصبرو" kelimeleri çerçevesinde müfessirler sabrın birçok yönünü ele almaktadırlar. Zira bu kelimeler sabrın pasif bir tutum olmadığını faal bir eylem olduğunu ifade etmektedir. Taberî'nin (ö. 310/923) naklettiğine göre ulema "صابرو" lafzına ulemâ "Allah'ın emrettiği ve nehyettiği her şeye itaat edin, şiddetine veya kolaylığına olsun her hususa sabredin." anlamını vermektedir. "صابرو" kelimesinin ise mufaale bâbında gelmiş olması en az iki tarafın mevcudiyetini gerekli kılmaktadır. Buna göre bu lafızdaki mana düşmanlarınıza, müşriklere karşı sabırlı olunması gerektiğidir. Yani burada müminlere emredilen husus kendileri dışında, düşmanları olan kimselere karşı, Allah onları muzaffer kılan kadar onun kelimasını yüceltmek, düşmanlara boyun eğdirmek için gayretli olmalarıdır.¹⁰⁵ Mâtürîdî (ö. 333/944) de benzer şekilde sabrı, düşmanla cihadda, dinin emirlerini ifa etmede, sıkıntı veya rahatlık zamanlarında, ölünceye kadar kafirlerle mücadelede istikrar ve gayret olarak açıklamaktadır.¹⁰⁶ Zemahşerî (ö. 538/1144) de "صابرو" lafzındaki inceliği müminlerin cihad başta olmak üzere her konuda inanmayanlardan gayret, sebat ve dayanıklılık bakımından daha üstün olmaları şeklinde tevîl etmektedir.¹⁰⁷

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) mümin için sabrı çeşitli yönleri bulunan bir davranış biçimi olarak tarif etmektedir. Öncelikle mümin birey tevhid, adalet, nübüvvet, meâd gibi konuların bilinmesinde, muhaliflerin şüphelerinin cevaplanması noktasında sabır göstermeli, gayretli ve dirayetli olmalıdır. Daha sonra farz ve mendupların edasındaki devamlı olabilmeye sabır göstermelidir. Aynı şekilde yasaklardan korunmadaki zorluğa sabır göstermelidir. Bunların yanı sıra mümin, dünyadaki afetlere, fakirliğe, açlığa, korkuya ve benzeri her zorluğa karşı dirençli olmalı ve çabasını korumalıdır.

¹⁰³ Doğan, *Sabır Psikolojisi*, 58.

¹⁰⁴ "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (kararlılıkta) yarışın, düşmana karşı hazırlıklı olun (birbirinize dayanıp bağlanın), Allah'a karşı gelmekten sakının ki başarıya ulaşabilesiniz."

¹⁰⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/335.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/568.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/460.

Sabrın birçok çeşidi vardır. Kişinin ailesi, komşu ve akrabalarının ahlakına tahammül etmesi bir sabır şeklidir. Yine kendisine kötülük edene karşı bireyin intikamından vazgeçmesi bir sabırdır. Zulmedeni affetmek, başkasını kendine tercih etmek, iyiliği emretmek, kötülükten alı koymak ve benzeri tüm hususlar da sabrın biçimleridir ve müminler sabra dahil olan her şeyi kendi aralarında ve başkalarına karşı yapmakla mükelleftirler.¹⁰⁸ Görüldüğü üzere tüm bu durumlar karşısında sabır göstermede Allah'a teslimiyet bulunmaktadır; ancak acziyet söz konusu değildir. İnsan sabrederken bir durma halinde değildir. İbadetlere devam etmek gayrettir, iyiliği emretmek, cihadda karşılaşılan zorlukları bertaraf etmek tüm bunlar çözüm üretmeyi, dolayısıyla da psikolojik, zihinsel ve fiziksel bir çabayı gerekli kılmaktadır. Sabır sürecinde insan çözüm üretme veya çözemeyeceği durumlarla başa çıkma metodları bulmaya sürekli olarak çabalamaktadır. Nitekim Mevdûdî (ö. 1979) bu konuda şunları söylemektedir: "Sabır, zorluklara dayanmak, göğüs germek manasına gelir. Kur'ân-ı Kerim'de bu kelime bireyin iradesi ile seçtiği yolda karşısına çıkan sıkıntılar, yıldırıcı durumlar karşısında dayanıklılık ve cesaretle yürümesine imkan veren ahlâkî güç, istikrar ve hedefe ulaşmadaki direnç, ahlâkî disiplin ve kontrolü ifade eder."¹⁰⁹

4. İstircâ

İstircâ Arap dilinde "رجع" fiilinden türemiş bir terimdir. Bu fiil "dönmek,¹¹⁰ bir halden başka bir hale çevirmek, döndürmek,¹¹¹ geri dönmek, geri göndermek, dönüş"¹¹² anlamlarına gelmektedir. Râgıb el-İsfahânî, bu kelimenin başlangıç noktasına geri dönmek anlamında olduğuna vurgu yapmaktadır. Buna göre -söz, yer veya fiil olsun- rucû etmek, başlangıcı tayin etmektir.¹¹³ Kelime dönüş, iade etme anlamlarında kullanıldığı gibi Kur'ân-ı Kerim'de kimi kullanımlarda öldükten sonra diriltilmeyi karşılamaktadır.¹¹⁴ Bir ıstılah olarak istircâ müminlerin, kendilerini üzen, sıkıntı veren zorluklar, afetler, ağır kayıplarla karşılaştıkları zaman "إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" "Muhakkak biz Allah'a aitiz ve kuşkusuz ona döneceğiz"¹¹⁵ sözünü söyleme fiilini ifade etmektedir.¹¹⁶

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/473.

¹⁰⁹ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/65.

¹¹⁰ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, 1/460.

¹¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/234.

¹¹² İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, 2/490.

¹¹³ İsfahânî, *Müfredât*, 342.

¹¹⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 342; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/234-235.

¹¹⁵ el-Bakara 2/156.

¹¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/705-706; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 8/203; İsfahânî, *Müfredât*, 343.

Nitekim dilde "إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" diyen bir kimse için "falan kimse istircâ etti" denilmektedir.¹¹⁷

İstircânın terim olarak kullanılmasının hadislere dayandığı görülmektedir. Nitekim yukarıda da yer verdiğimiz üzere Taberânî'nin *Mu'cemü'l-kebîr*'inde yer alan rivayet şöyledir:

"عَنْ أَبِي أَمَامَةَ قَالَ: انْقَطَعَ قِبَالُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْتَرْجَعَ، فَقَالُوا: أُمُصِيبَةٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «مَا أَصَابَ الْمُؤْمِنَ مِمَّا يَكْرَهُ، فَهُوَ مُصِيبَةٌ»¹¹⁸

İstircâ ile kastedilenin "إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" "*Muhakkak biz Allah'a aitiz ve kuşkusuz ona döneceğiz*"¹¹⁹ sözlerini söylemek olduğunu da yine hadis-i şeriflerden anlamaktayız. Özellikle Hz. Peygamber'in hanımlarından Ümmü Seleme (ö. 62/681)'den nakledilen rivayetler musibetler karşısında istircâ etmenin mahiyetini ve önemini bizlere açıkça haber vermektedir:

"Ümmü Seleme'den: Rasûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu işitmiştim: 'Bir kula bir musibet gelirse ve o "Muhakkak ki Allah'a aitiz ve muhakkak ona döneceğiz."¹²⁰ der ve şöyle dua ederse: Allah'ım bu musibetimden ötürü beni mükafatlandır ve onun yerine bana daha hayırlısını ver. Allah (o kulun) musibetini hafifletir ve ona (kaybettiğinden) daha hayırlısını verir.' Ümmü Seleme şöyle dedi: Ebû Seleme (ö. 4/625) vefat ettiğinde ben Rasûlullah'ın bu emrettiği şekilde dua ettim ve Allah bana Ebû Seleme'den daha hayırlısını yani Allah Rasûlü'nü verdi."¹²¹

İstircâ'nın önemli bir yönü canı yanan mümine teselli ve umut olmasıdır. Nitekim kaynaklarımızda bir bütün olarak "إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" sözünün müminlere sıkıntı ve musibetler karşısında verilmiş bir teselli cümlesi olduğu ifade edilmektedir.¹²² Öyle ki bu ayet ile müminlerin daha önceki ümmetlere verilmeyen bir nimete sahip oldukları kabul edilmektedir. Nitekim Sâîd b. Cübeyr'den (ö. 94/713 [?]) şu ifadeler nakledilir: "Bu ümmete verilip başkasına verilmeyen şeylerden biri إِنَّا أَصَابْنَاهُمْ مُصِيبَةً قَالُوا إِنَّا "الَّذِينَ إِذَا أَصَابْنَاهُمْ مُصِيبَةً قَالُوا إِنَّا "ayettir."¹²³

¹¹⁷ *İsfahânî, Müfredât*, 343.

¹¹⁸ "Ebû Ümâme'den (ö. 86/705): Rasûlullah'ın bağı koptu ve o istircâda bulundu. Bunun üzerine (yanındakiler) dedi ki: Bu bir musibet midir ey Allah Rasûlü? Rasûlullah şöyle buyurdu: Müminin başına gelen ve onun hoşlanmadığı şey musibettir."

¹¹⁹ *el-Bakara* 2/156.

¹²⁰ *el-Bakara* 2/156.

¹²¹ *Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-sahîh, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Cenâiz", 918. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, es-Sünen, thk. Muhammed Muhiyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Cenâiz", 22.*

¹²² *İbn Kesîr, Tefsîr*, 1/467.

¹²³ *Taberî, Câmiu'l-beyân*, 2/708.

Kur'ânî bir tavsiye ve nebevî bir uygulama olan istircâ müminin hayır ve şerrin Allah'tan olduğunu ikrar etme ve dönüşün Allah'a olduğunu, öldükten sonra diriltilmenin hak olduğunu itiraf etmesidir. Böylelikle mümin her zorluk ve kayıp karşısında dili ile bu teslimiyeti ikrar etme alışkanlığını kazanarak hem kendi nefesine bu hakikati hatırlatmakta hem de çevresindekilere örnek olmaktadır. Ayrıca kişinin tüm musibetler karşısında istircâ etmesi onun Kur'ân ve sünnet ahlakına bağlılığının da bir göstergesidir. İstircâ ile mümin birey iç dünyasında tüm varlığıyla Allah Telâî'ya ait olduğunun ve en sonunda dönüşün ona olduğunun bilinciyle acıdan kurtuluşunu, musibetin kendinden giderilmesini Allah'tan bekler. Bu istircâ ve sabrın teslimiyet boyutudur. Bununla birlikte bu iman ve ikrarın bir neticesi olarak Allah'ın inayeti, rahmeti ve lütfu konusunda iman eden kimse ümidini ve iyimserliğini muhafaza eder. Ümit ve iyimserlik ise irade ve çabayı gerekli kılan dinamik bir tavır beraberinde getirecektir.¹²⁴ Musibetlerden kurtuluşun Allah'ın yardımıyla gerçekleşeceğine inanan insan yalnızca bu inancına sarılarak boş bir şekilde beklemeyecek, Allah'ın yardımının tecelli etmesini umduğu şekilde çaba gösterecektir.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim müminlere yalnızca imtihan olacaklarını haber vermemiş aynı zamanda imtihanlar karşısında benimsemeleri gereken davranış biçimlerini haber vermek suretiyle onlara yol göstermiştir. Ele aldığımız bu ayetler öz bir şekilde hem musibetleri haber vermekte hem de sabır ve istircâyı birer davranış biçimi olarak tavsiye ve teşvik etmektedir. Bilhassa Bakara 2/156. ayetin ifade biçimi dikkate alındığında- *"Onlar, başlarına bir musibet geldiğinde, "Doğrusu biz Allah'a aidiz ve kuşkusuz O'na döneceğiz" derler."*- istircânın, müminler için tavsiyeden öte bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. İmtihanlar karşısında sabretmek ve sabrın bir göstergesi, kuvvetlendiricisi olarak istircâda bulunmak, geleneğimizde yaygın olarak kullanıldığı şekliyle sadece vefatlar karşısında takınılması gereken bir tutum değil küçük büyük her sıkıntı karşısında bilinçli olarak yerine getirilmesi gereken bir davranış şeklidir. Bu davranış biçimleri bireyin pasif bir biçimde yalnızca beklemesi ve tahammül göstermesi anlamına gelmemekte, her iki tutum da bilişsel, duygusal boyutları olan çözüm amaçlı aktif bir çabayı gerekli kılmaktadır.

¹²⁴ Hayati Hökelekli, "İstircâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/375.

KAYNAKÇA

Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres*. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1364.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhah*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-melâyiyn, 1987.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf. *Kitâbü’t-ta’rîfât*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.

Çağrıçı, Mustafa. “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/337. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhiyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.

Ebû’l-Leys es-Semerkindî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru’l-ulûm*. b.y.: yy., ts..

Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü’l-akli’s-selîm*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts..

Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Mansûr. *Tehzîbü’l-lüga*. thk. Muhammed Avz Mur’ib. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001.

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 20 Mayıs 2021. <https://sozluk.gov.tr/>.

Hökekleli, Hayati. “İstircâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Dimeşk, Beyrut: Dâru’l-Kalem, Dâru’s-Ş’amiyye, 1412.

Izutsu, Toshihiko. *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. trc. Selahattin Ayaz. tsh. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.

İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân. *el-Muharrerü’l-vecîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422.

İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan. *Cemheretü’l-lüga*. thk. Remzî Münir Ba’lbekî. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyiyn, 1987.

İbn Ebû Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*. thk. Esad Muhammed Tayyib. Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya. *Mucemü Mekâyîysi'l-Lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (B.y.: Dâru'l-Fikr, 1979).

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebu Bekr b. Eyyûb. *Uddetü's-sâbirîn ve zahîratü's-şâkirîn*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1409/1989.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. b.y.: Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Alî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.

Karaman, Hayreddin, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Atfeyyîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehl-i's-Sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. İbn Abdülmaksûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Muslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebu Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

Şemseddin Sâmi. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts..

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. thk. Abdülmuhsin et-Türkî. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıstîlâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahruc, Beyrut: Mektebeü Lübnân Nâşirûn, 1417/1996.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh. *Tefsîru't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vecîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımeşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru's-Şâmiyye, 1415.

Yazır, Elmalılı M Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Azim Dağıtım, 2007.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

NAZAN BEKİROĞLU ROMANLARINDA DİN OLGUSU

Aysun KUTBAY

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
akutbay55@hotmail.com

RELIGION IN THE NOVELS OF NAZAN BEKİROĞLU

ABSTRACT

The spread of individual life in the secularizing world, some negative effects of mass media and rapid changes in family structure bring along social value changes as well as individual ones. At this point, in addition to religious and moral education, some different efforts are made to minimize the moral problems of youth. One of these efforts is novels that contain religious and moral values for youth. In these novels, which are written in a postmodern style and defined in different ways, religion and values are also subject to a re-reading according to the interest of the target audience.

In the works of Nazan Bekiroğlu, who is one of the novelists read more frequently by young people who express themselves as relatively conservative and/or religious today, elements such as religion, morality and value appear before the reader with a different language and content. In this sense, these features that make the author different are also evident in the names he gives to his novels.

*In this paper, since the concepts that can be handled from a broad perspective such as religion, morality and value in Nazan Bekiroğlu's works will exceed the volume of this paper, only the phenomenon of religion will be discussed in his works. Again at this point, in terms of the limitations of the study, his works stand out; His novels *La Infinity Syllable*, *Pomegranate Tree*, *Tales of Nun*, *Glass River*, *Yusuf and Züleyha*, *Between Name and Fire*, *Mücella* will be examined. With the descriptive and content analyzes of the cited works, a religious educational analysis of the religion phenomenon and religious concepts in the works will be made.*

Keywords: Nazan Bekiroğlu, Religion, Morality, Value

Giriş

Günümüz dünyasında bilimsel, teknolojik ve kültürel alanda meydana gelen hızlı değişim ve dönüşümün bir neticesi olarak kitle iletişim

araçlarının bazı olumsuz etkileri ve aile yapısındaki hızlı değişimler, bireysel olduğu kadar toplumsal değer değişimlerini de beraberinde getirmektedir. Bu değişim sürecinde toplumsal farklılaşmadan eğitime kadar pek çok hususun genç bireylerin din ve değer anlayışında farklılaşmaya neden olduğu ifade edilmektedir.¹ Ayrıca dinin gençliğe sunumundan kaynaklanan sorunların de gençlik ve din ilişkisinde önemli olduğu ifade edilmelidir.

Gençlik dönemi ahlaki sorunlarını minimize etme ve dinin anlatımı konusunda din ve ahlak eğitiminin yanında farklı bazı yöntemler de bulunmaktadır. Bunlardan birisi de gençliğe yönelik dini ve ahlaki değer ihtiva eden romanlardır. Postmodern tarzda yazılan ve farklı şekillerde tanımlanan bu romanlarda din ve değerler de hedef kitlenin ilgisine göre yeniden bir okumaya tabi tutulmaktadır.

Günümüzde kendisini görece muhafazakar ve/veya dindar olarak ifade eden gençlerin daha sık okuduğu roman yazarlarından birisi olan Nazan Bekiroğlu'nun eserlerinde din, ahlak, değer gibi unsurlar farklı bir dil ve içerikle okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Bu anlamda yazarı farklı kılan bu özellikler onun romanlarına verdiği isimlerde de kendini göstermektedir.

İşte bu tebliğde Nazan Bekiroğlu'nun, eserlerinde yer verdiği din, ahlak ve değer gibi geniş perspektiften ele alınabilecek kavramlar bu tebliğin hacmini aşacağından onun eserlerinde yalnızca din olgusu ele alınacaktır. Yine bu noktada çalışmanın sınırlılıkları açısından onun eserlerinden öne çıkan; Lâ Sonsuzluk Hecesi, Nar Ağacı, Nun Masalları, Cam Irmağı, Yusuf ile Züleyha, İsimle Ateş Arasında, Mücella adlı romanları incelemeye alınacaktır. Betimsel analiz yoluyla, eserlerde geçen din olgusu ve dini kavramların din eğitimsel bir analizi yapılacaktır.

I. Din, Ahlak ve Değer Kavramları

Din: Tarih boyunca varolagelen, insan ve toplum hayatına yön veren dinin çeşitli tanımları yapılmış ve din kavramı açıklanmaya çalışılmıştır. Din kelimesi, *“ceza, mükafat, hesap, ceza ve mükafatın karşılığının verildiği gün, galip gelmek, hâkimiyet boyun eğme, kulluk, itaat, inanç ve ibadet”* gibi anlamlara gelmektedir. Din *“Allah tarafından peygamberler aracılığıyla gönderilen, aslını koruyan ve insan eliyle herhangi bir değişikliğe uğramayan, akıl sahiplerini kendi istek ve hür iradeleri ile hayırlı olan şeylere sevk eden ilahî emirler bütünü, insani ve ahlaki olgunluğa ulaşmak için tutulacak en*

¹ Bk. Süleyman Hayri Bolay, “Eğitimden Doğan Gençlik Problemleri”, *Gençliğin Ruhi ve Manevi Problemleri*, ed. Süleyman Hayri Bolay vd. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 21-28.

doğru yol, hayatın nasıl yönlendirilmesi gerektiği konusunda benimsenen düşünce, inanç, ilke ve değerler bütünü, hayat tarzı”² olarak tanımlanmıştır.

Din, toplumun geneline hitap eden ortak ve birleştirici bir değerdir.³ Bu nedenle din, gençlerin toplumla bütünleşmesinde, aidiyet duygusu kazanmasında, dünya görüşü ve kimlik oluşturmada çok önemli bir rol oynamakta, ayrıca gençlerin varoluşlarına dair sorularına verdiği tutarlı ve doyurucu cevaplarla da hayatı anlamlandırmasına da katkı sağlamakta, ortaya koyduğu kurallar ve ilkeler doğrultusunda gence bir yaşam tarzı sunmaktadır. Ayrıca din, bu dönemde karşı karşıya kalınan bir takım problemlerin çözümünde, olumsuzluklarla başa çıkılmasında gence motivasyon sağlamakta, ruh sağlığını korumasına destek olmaktadır.

Ahlak: İnsanın yaşamı boyunca doğru tercihlerde bulunabilmesi, yaşamı için amaçlar belirlemesi ve tercihleri doğrultusunda eylemde bulunabilmesi için öncelikle akıl ve duygu boyutuyla sağlam bir karaktere sahip olması gerekmektedir. Akıllı, insana doğru tercihlerde bulunmasını sağlarken, duygusal boyutu, ahlaklılığı meydana getirecek bir tinsel yaşama sahip olma imkanı sağlamaktadır. Dolayısıyla akıl ve duygu insana, değerlere uygun yaşama, onların taşıyıcısı olma ve böylelikle hayatına anlam katmanın yanında kendisine ahlaki bir hayat sürme imkanı tanımaktadır. Bu bağlamda Yunanca karakter anlamına gelen “*ethos*” sözcüğünden türeyen ahlak, Türkçeye, Arapçada “huy”, “mizaç”, “karakter” anlamlarına gelen “*hulk*” sözcüğünden gelmektedir. Ahlak, salt olarak iyi olduğu düşünülen bir yaşam görüşünde yapılanarak yerleşiklik kazanan, gelenek ve görenekler yoluyla taşınan, yazılı ya da yazılı olmayan davranış kuralları şeklinde tanımlandığı gibi, belirli bir toplum içinde yaşayan insanların birbirleriyle, kurumlarla ilişkilerini düzenleyen, ilke, değer ve kurallar bütünü olarak da ifade edilmektedir.⁴

Değer kavramını ele almadan önce ahlakın tanımı yapılmalıdır. Zira Turan’a göre ahlak nedir? Sorusu beraberinde başka soruları da çağırıştırılmaktadır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: *Ahlakın kaynağı nedir? Niçin ahlaklı olmalıyım? Ahlak değişir mi? Ahlak doğuştan mı gelir yoksa sonradan mı kazanılır? İşte tüm bu sorulara verilen*

² Ahmet Nedim Serinsu, *Dini Terimler Sözlüğü İmam-Hatip Ve Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencileri İçin*, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009), 59.

³ Hayati Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile psikolojisi ve Din*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 72.

⁴ İbrahim Turan, *Geleneksel ve Modern Arasında Ahlak Değerler ve Eğitim*, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020), 25.

cevapların farklı disiplinlerde, farklı toplumlarda, farklı zamanlarda farklı şekillerde izah edildiğini ifade etmek gerekir.⁵

Değer: Literatürde değerler farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Bu tanımlamalardan bazılarına göre değerler; “seçim yapmada, olayları yargılamada, davranışları ve olayları değerlendirmede ölçüt olarak kullanılan kriterler”, “davranışlara kaynaklık eden ve onları yargılamaya yarayan anlayışlar”, “toplumun sosyo-kültürel öğelerine anlam veren ölçütler”, “kişi ya da toplumları birbirinden ayıran önemli duyguların oluşturduğu kavramlar”⁶, “arzu edilen, kişilerin hayatlarına kılavuzluk eden, önemine göre değişiklik gösteren, durum ötesi hedefler”⁷ şeklinde ifade edilmektedir.

Bireyin hayattaki amaçlarını, tercihlerini, kararlarını ve tutumlarını yönlendiren ölçütler ve ona rehberlik eden ilkeler⁸ olarak değerler sadece günlük yaşantımıza rehberlik eden ilke ve prensipler olarak değil aynı zamanda yaşam tarzımızı belirleme açısından da son derece önemlidir. Dolayısıyla en genel anlamıyla değerler, hayatın anlamını ve bu anlamı oluşturan inanç ve tutumlarımızı belirlemektedir.⁹

Değerler, insanların, duygu, düşünce ve davranışlarında arzu edilir ve peşinden gidilmeye değer gördükleri şeylerdir. Öte yandan din de, hem fertleri hem de toplumları etkisi altına alan, insanın tutum ve davranışlarını yönlendiren, insanlar arası ilişkileri ve toplumsal hayatı düzenleyen bireysel ve toplumsal hayatın en temel kurumlardan birisidir.¹⁰ Buna göre, değerlerin hedefleriyle dinin hedeflerin örtüştüğünü söylemek mümkündür. Bu bakımdan, bir takım insani değerlerden bahsederken, bunları dini olan veya da olmayan şeklinde ayırım yapmak pek doğru değildir. Çünkü din, aslında insanın bütün hayatına karışmıştır ve yaratıcının bizi gördüğünü düşünerek yaptığımız her şey, aslında dini bir değer taşımaktadır.¹¹

⁵ Turan, *Geleneksel ve Modern Arasında Ahlak Değerler ve Eğitim*, 24.

⁶ Kadir Ulusoy-Ali Arslan, “Değerli Bir kavram Olarak Değer ve Değerler Eğitimi”, *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*, ed. Refik Turan-Kadir Ulusoy, (Ankara: Pegem Yayınları, 2014), 5-6.

⁷ Ali Ulvi Mehmedoğlu, “Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık”, *Değerler ve Eğitimi*, ed. Recep Kaymakcan ve diğerleri, (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 799; Shalom H. Schwartz, Galit Sagie, “Value Consensus and Importance A Cross-National Study” *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 31/4, (July 2000) 465-497, 467’den aktaran Turan, *Geleneksel ve Modern Arasında Ahlak Değerler ve Eğitim*, 41-42.

⁸ Canay Demirhan Işcan, “Değerler Eğitiminde Temel Kavramlar”, *Karakter ve Değerler Eğitimi*, ed. Figen Ersoy ve Perihan Ünüvar, (Ankara: Anı Yayınları, 2019), 35.

⁹ Turan, *Geleneksel ve Modern Arasında Ahlak Değerler ve Eğitim*, 42.

¹⁰ Hasan Dam, “Din, Ahlak ve Değer”, *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 23.

¹¹ Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1996), 118.

II. Din Eğitiminde Hikâye ve Romanların Önemi

İnsanlığın vazgeçilmezi olan eğitim, doğumla başlayıp ölüme kadar devam etmektedir. Eğitimin konusu insan olduğu gibi edebiyatın konusu da insandır ve insanı yetiştirme ile uğraşır.¹² Her ikisinin de ortak özelliği toplumdaki beslenip, toplumu beslemeleridir.¹³ Bu sebeple insan eğitiminde hikâye, önemli ve etkin bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Hikâye ve romanlarla okuyucunun özdeşleşmesi söz konusudur. Çünkü edebi bir eserle özdeşleşmeden eserde anlatılan konudan faydalanmak mümkün değildir.¹⁴

Hikâye ve romanlar en etkili anlatım biçimlerinden biridir. Bu teknikler sayesinde en zor konular kolayca anlatılır ve hatırdaki kalacak bir etkiye kavuşur. Çünkü insanın anlayış ve kavrama yönünden soyut ve kuru fikirleri dinlemesinden çok, somut fikirleri olan yatkınlığı daha fazladır. Hikâyelerde somutlaşan fikirlerle okuyucunun anlaması kolaylaşmaktadır.¹⁵ Hikâye ve roman aracılığıyla gençler yaşadıkları toplumun değer yargılarını, kültürünü öğrenir ve benimser.

Hikâye ile eğitim yaklaşımı, genelde eğitim için özelde ise din ve ahlak eğitimi için kullanılan en iyi yöntemlerden biri olarak kabul edilebilir.¹⁶ Din eğitimi için geleceği en parlak yaklaşımlardan olan hikâye ile anlatım yapılırken, dini diye nitelendirilen hikayelerin muhtevasında din olmasından daha çok, dini doğru biçimde öğretmeye yardımcı olması hedeflenmelidir. Yani bir hikâyenin içinde dini motifler bulunmayabilir ama o hikâye dini bir konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı oluyorsa, asıl olan budur.¹⁷

Dini duygu ve düşüncelerin gelişimi açısından önemi olan hikâye ve romanın eğitsel yönü aracılığı ile insan çevresine karşı duyarlı bir tavır takınabilmekte ve hikâye ve romanı oluşturan unsurlar üzerinden hayatı anlamlandırabilmektedir.¹⁸

¹² Kadir Kaplan, *Hidayet Karakuş'un Roman ve Hikayelerinde Yer Alan Eğitsel İletiler*, (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 101.

¹³ Kaplan, *Hidayet Karakuş'un Roman ve Hikayelerinde Yer Alan Eğitsel İletiler*, 102.

¹⁴ Muhiiddin Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/21, (Ekim 2006), 240.

¹⁵ Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", 245.

¹⁶ Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", 237.

¹⁷ Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", 246.

¹⁸ İbrahim Turan, "Bazı Batı ve Türk Çocuk Klasiklerinde Dini ve Ahlaki Değerler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/1, (Haziran 2010), 173.

III. Nazan Bekiroğlu Romanlarında Dini Değerler

Dini değerlerin romanlarda işlenişi konusunda yapılan çalışmalara bakıldığında; Allah, Tanrı, Peygamber, cennet-cehennem, melek-şeytan, ölüm, dua, şükür, tövbe gibi kavramların öne çıktığı görülmektedir.¹⁹ Dolayısıyla bu çalışmada da benzer şekilde dini değerler Nazan Bekiroğlu romanlarından hareketle ele alınacaktır.

1. Tanrı

İnsan maddi ve manevi yönü bulunan ve hayatını devam ettirebilmesi için bu iki yönünün de doyurulması gereken bir varlıktır. İnsandaki manevi ihtiyaç öncelikle inanma duygusu ile kendini göstermektedir. Çünkü her insan hayatının her anında üstün bir yaratıcıya sığınma, güvenme ve yardım isteme ihtiyacı hissetmektedir. Bu durum insanın ilk yaratılış özelliği ile açıklanabilir olup, insanın kendi yaratıcısını tanımaya ve ona yönelmeye müsait bir yapıda olduğunu göstermektedir.²⁰ Dolayısıyla insanda doğuştan var olan bu eğilim tarih boyunca bütün toplumlarda farklı tür ve düzeyde yüce bir varlık fikri olarak kendini göstermektedir.

Bütün insanlar için ortak olan bu yaratılış özelliği fitrat kavramı ile ifade edilerek insanda tanrı fikrinin bir meleke olarak bulunduğunu ileri sürenlerin yanında, bilimsel olarak herhangi bir biyolojik yönünün olmadığını, varsa bile bunun tespit edilemeyeceği iddiasında bulunanlar da mevcuttur.²¹ Buradan hareketle acziyetinin farkında olan ve yardıma ihtiyaç duyan insan fitratı gereği yönünü tek olan Allah'a çevirebileceği gibi herhangi bir nesne, obje veya şahıslara da çevirebilir.

Fitrat insanı her ne kadar bir olan Allah'a yönlendirirse de çevrenin şartlarına göre değişiklik gösterebilir. Hz Muhammed'in "Her doğan Fitrat üzere doğar sonra anne- babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar." hadisi bu noktaya açıklık getirmektedir.²²

İslam inancında insan varoluş serüveni ve yaratılış özelliği itibarıyla üstün bir değere sahiptir.²³ Allah'ın kendi ruhundan üfleyip en güzel şekilde yaratılan insan şerefli bir varlık olduğunun farkında olup akla dayalı bir gelişim yolu izleyerek fitratına uygun davranmalıdır. Fıtrata uygunluk ise tevhid inancı etrafında şekillenmektedir.

¹⁹ Bkz. Elif Sobi, *Gençliğin Okuduğu Romanlarda Dini ve Ahlaki Değerler*, (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2018), 67-102.

²⁰ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 125.

²¹ İbrahim Turan, Yusuf Acuner, "Gençlik Dönemi Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. İbrahim Turan-Bayramali Nazıroğlu, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 241.

²² Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 125

²³ Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*, (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2003), 279.

Nazan Bekiroğlu'nun romanlarında Tanrı inancının işlendiği görülmektedir. Bu inancın genel olarak Tevhid odaklı şekillendiği ifade edilebilir. Allah'ı zatında sıfatlarında²⁴ ve fiillerinde tek tutmak ve eşsiz olduğuna inanmak anlamına gelen Tevhid ile ilgili olarak; *Her yerde tapınak çünkü kuzeyde yaşayan bu kavim için Tanrı tekti ve her yerdeydi.*²⁵, *Tanrı var, Tanrılar yok. Ey biricik Tanrı, senden başkası yok.*²⁶, *Çünkü prens sadece saltanatının değil şu tek ve biricik Tanrı'nın da emanetçisiydi.*²⁷ gibi ifadeleriyle tanrının biricikliğini vurgulamaktadır.

Bekiroğlu'nun romanlarında tanrı inancı ile ilişkili olarak ifadelere bakıldığında insanın her zaman bir olan Allah'a yönelmediği gibi bir çıkarım da yapılabilir. Daha önce de belirtildiği gibi Hz. Peygamber'in "Her doğan Fitrat üzere doğar..." hadisinden hareketle şu ifadelere yer verilmektedir: *Çünkü azlık zafiyetti. Hele teklik: Hiçlik. Oysa çokluk kuvvet demektir. Ve çok tanrı her zaman için bir tanrıdan daha fazla güç demektir.*²⁸ Artık her şeyin tanrısı vardı. Adaletin ve kanunun, yağmurun ve fırtınanın, suyun ve ateşin, havanın ve toprağın, aşkın ve evliliğin, güneşin ve kadının, rüzgarın ve erkeğin, buğday başağının, hasat zamanının, doğurmanın ve ölmenin, acının ve onanmanın. Hepsinin tanrısı vardı ve hepsi diğerlerinden farklıydı.²⁹ Üstelik bu Tanrılar korkuları, acıları, saadetleri, kavgaları, aşkları vardı. Aşkın Tanrısı vardı, tanrının ölümü vardı sonra tekrar doğuşu vardı yani ölümsüzlükleri vardı. Ama yine de insanların sunularına, adaklarına, kanlarına muhtaçtı bu tanrılar, canlarına susuzdular. Hepsi de kana susamıştı, Hepsi de acı istiyordular.³⁰ Bu kısımlarda yazarın eski yunan tanrılarına bir göndermede bulunduğu ve İslam'daki tek tanrı (tevhid) anlayışını diğerleriyle kıyasladığı görülmektedir.

Yukarıdaki anlatımlarda değerlerin aktarımında ve yaşanmasında fitrat kadar çevrenin rolüne de vurgu yapılmaktadır. Her toplumsal grupta, o grubun kültürünü bir sonraki kuşağa sistemli bir şekilde öğretmesi sonucu grup üyeleri ortak özellikler geliştirmekte ve böylece o toplumun temel kişilik özellikleri ya da gelenekleri diyebileceğimiz örfü oluşmaktadır. Dolayısıyla birey, hangi olay karşısında nasıl davranması gerektiğini

²⁴ Sıfat ifadesi, Kur'-anda geçmemekle birlikte daha çok Allah'a isnad edilen ve uygun olmayan sıfatların reddedilmesi kastıyla kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Mücteba Altındaş, "İlahiyât", Sistematik Kelam, ed. Hüseyin Aydın-Sefa Bardakçı, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 124.

²⁵ Nazan Bekiroğlu, Cam Irmağı, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 63.

²⁶ Bekiroğlu, Cam Irmağı, 95.

²⁷ Bekiroğlu, Cam Irmağı, 102.

²⁸ Bekiroğlu, Cam Irmağı, 64.

²⁹ Bekiroğlu, Cam Irmağı, 64.

³⁰ Bekiroğlu, Cam Irmağı, 64.

önceden bilebilmektedir. Bu toplumsal grubun genç bireylerinin eğitimi ne kadar güçlü ve yoğun olursa üyeler de o denli bir birlerine benzerlik göstermektedir.³¹ Günümüzde bu etki birincil sosyal çevre olarak ifade edilen aile ve akran gruplarından ziyade kitle iletişim araçları vasıtasıyla gerçekleşmektedir.³² Özellikle yeni medya araçları olarak ifade edilen sosyal medya mecralarının bireylerin değer edinimleri açısından risk ve fırsatları aynı anda sunmakta olduğu söylenebilir. Dolayısıyla değerlerin öğrenilmesi, yaşanması ve aktarılması açısından önemli olan bu araçlar bireylerin tanrı inancının sorgulanması, yorumlanması ve/veya içinde bulunulan çevreden daha farklı bir inanç gelişimi göstermesi bakımından etkilidir.

Genel olarak bakıldığında Bekiroğlu romanlarında tevhid inancı etrafında şekillenen bir tanrı inancına daha çok yer verildiği görülmektedir. Bu doğrultuda tek olan Allah'ı çeşitli açılardan niteleyen sıfatlara yer verilmektedir. Örneğin; tanrının mutlak yaratıcı olduğu ve yaratıcılığına ait nizam romanlarda sıkça geçmektedir. Örneğin; *“Güldüren de ağlatan da O” olan Rabb'im, “diriltlen de öldüren de O” sensin bildim. Sensin “Güneş ve Ay'ın hareketini bir hesaba göre” düzenleyen, “ay içinde sonunda kuru bir hurma dalına döneceği konaklar tayin” eden. “İki doğunun da Rabbi, iki batının da Rabbi” sen, sensin “Güneş ve Ay'ı bir araya getiren”*³³ *“Yaradan kusursuz kurmuştu endazesini, yaradılış mükemmeldi. Ama kul kısmı dünyayı eğriltmekle kalmadığı gibi bu eğrilikten dolayı rahatsızlık da duymuyordu. Ahir zamandayız besbelli.”*³⁴ *“Muazzam bir oluştu. Hiçbir şeyin varlığı diğerinden bağımsız değildi.”*³⁵

Bekiroğlu'nun anlatımında Allah'ın yaratma sıfatı her an devam etmektedir ve yarattıklarına güven vermektedir. Bu durum Nar Ağacı'nda şu şekilde ele alınmaktadır: *“Buraya kadar getiren Allah sonrasında da Kerim'di. Hem O, Ekreme'l-Ekremi'di.”*³⁶ *“Hafız, kederlenme. Ulu Tanrı bir kapıyı açmadıkça bir kapıyı kapamaz.”*³⁷

Bekiroğlu, romanlarında Tanrının yaratma, koruma kollama vasıflarının yanında her şeyi bilen³⁸, insanları yaptıklarından imtihana tabi tutan, adaletli³⁹ bir varlık olarak da nitelendirilmektedir.

³¹ Engin Geçtan, *İnsan Olmak*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 19-20.

³² Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, (İstanbul: Evrim Yayınları, 2013), 129; Bilal Yorulmaz, *Ailede Değerler Eğitimi*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017), 119-120.

³³ Nazan Bekiroğlu, *Yusuf ile Züleyha*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 213-214.

³⁴ Nazan Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 49.

³⁵ Nazan Bekiroğlu, *La Sonsuzluk Hecesi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 161.

³⁶ Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, 319.

³⁷ Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, 473.

³⁸ Bekiroğlu, *Yusuf ile Züleyha*, 135; Bekiroğlu, *La Sonsuzluk Hecesi*, 142; Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, 464.

Bekiroğlu'nun romanlarında Allah'ın vurgulanan diğer bir özelliği de adaletli oluşudur. Yazar, Allah'ın, kulunu imtihana tabi tutarken gücünün yetmeyeceği şeylerle onu sınamayacağını ifade etmektedir. İnsanın gücü kadar sınanması Allah'ın adalet sıfatı gereği olduğu kadar merhamet sıfatının da bir göstergesidir. Bununla bağlantılı olarak, hiçbir insan diğerinin rakibi değildir. Tabi olunan yol özgün, güç özgün, hesap özgün olduğundan imtihanlarında insanların imkanlarıyla orantılı olduğu söylenebilir.⁴⁰ Tanrının yarattıklarına yardım ettiği ve onları rızıklandıran olduğu ise *Rezzaku'l-Âlem* nitelemesi üzerinden açıklanmaktadır.⁴¹

Bekiroğlu'nun romanları incelendiğinde ortaya konulan Tanrı anlayışının İslamın tanrı anlayışı ile örtüştüğü görülmektedir. Nitekim sayılan bu isim ve sıfatların izahının, İslam inancına göre Allaha nispet edilen isim ve sıfatlarla paralellik arz ettiği görülmektedir. Bu nedenle romanda ortaya konulan tanrı tasavvuru İslamın Allah tasavvuru ile örtüşmektedir. Burada ifade etmek gerekir ki, gençlerin gerek akranlarından etkilenerek gerekse sosyal medya paylaşımları vasıtasıyla haberdar olmak suretiyle okudukları romanların her şeyden önce doğru bir din anlayışını yansıtmaları gerekmektedir. Özellikle gençlik çağı üzerinde yapılan çalışmalara bakıldığında, onların daha çok arkadaşları vasıtasıyla okudukları romanlardan etkilendikleri, onları içselleştirmek için tekrar okudukları görülmekle birlikte oradaki kahramanları modelledikleri ve benzer davranış örüntüleri sergiledikleri görülmektedir. Acer'in, yaptığı araştırmada, popüler romanların sürükleyici olması sonucunda, gençlerin kendilerini romanın dünyasında hissetmelerini sağlamakta olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴² Bu da doğal olarak okunan romanlarında gençlerin dünyasında bir yankı bulduğunu ifade etmektedir.

2. Peygamber

Nübüvvet kavramıyla ilgili olan "Peygamber" sözcüğü Farsça bir kelime olup "haberci, haber getiren, elçi" anlamlarında kullanılmaktadır. Dinde ise, "Allah'ın insanlara emir ve yasaklarını bildirmek ve dinini öğretmek için seçtiği kişi" demektir.⁴³

³⁹ Nazan Bekiroğlu, *İsimle Ateş Arasında*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 232; Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, 278; Bekiroğlu, *La Sonsuzluk Hecesi*, 339.

⁴⁰ Merve Şahinkaya, *Ebeveynlik Tefekkürleri*, (İstanbul: Cezve Kitap Yayınları, 2020), 14.

⁴¹ Nazan Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, 362.

⁴² Fatih Acer, "Popüler Roman ve Gençler Üzerindeki Etkileri: Bursa Örneği", *Turkish Studies*, 8/4, (2013), 19.

⁴³ Fahrettin Atar, İlyas Çelebi, Mehmet Erdoğan, Rahmi Yaran, *İslam İlmihali*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), s. 135., İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, DİB Yay., Ankara, 2011, 263.

Yazarın eserlerinde peygambere yönelik vurgunun öne çıktığı görülmektedir. Özellikle “Yusuf ile Züleyha” ve “La Sonsuzluk Hecesi” romanlarında değerler doğrudan Hz. Yusuf ve Hz. Adem peygamberler üzerinden ele alınmaktadır. Diğer romanlarında ise Hz. Muhammed başta olmak üzere diğer bazı peygamberlere de değinilmektedir.

Peygamber kelimesinin tanımı ile aynı doğrultuda olacak şekilde Bekiroğlu romanlarında, peygamberlerin yol gösterici ve haberci oluşunu ve aynı zamanda insanlar arasından seçilmişliğini şu şekilde aktarmaktadır: *“Yusuf da insandı. İstek, insanın zaafıydı.”*⁴⁴ *“Yol gösterecekti, sözü vardı. Bu ilgiyle Adem kendisini sadece ilk insan değil hem ilk peygamber buldu.”*⁴⁵ *“Bir yanıyla insandı. Çok yanıyla haberci.”*⁴⁶

Peygamberler Allah’ın elçisi sıfatı ile davet çalışmalarında bulunan kimselerdir.⁴⁷ Bu davet ise öncelikli olarak en yakındakilerle başlamaktadır. Örneğin; Hz. Muhammed ilk vahyi aldığı anda tebliğini ilk olarak eşi Hz. Hatice’den başlamak üzere kızları, amcasının oğlu ve yakın akrabalarına ulaştırmış, sonra da tüm Kureyş’e tebliğde bulunmuştur.⁴⁸ Buradan hareketle yazar “La Sonsuzluk Hecesi” romanında *“Peygamberdi Adem. Kavminden evvel oğullarında tecrübe edildi. Kabil’in karşısına sadece baba değil peygamber vasfıyla da dikiliverdi.”*⁴⁹ ifadesi ile Hz. Adem’in yol göstericiliğini de bir baba olarak öncelikle evlatları üzerinde gerçekleştirdiğini göstermektedir.

“İsimle Ateş Arasında” romanında ise, *“...Önce Hatice’sine koşan, bir kadını ilk Müslüman kılan, soyu, kızı Fatıma’sının soyundan sonsuzluğa uzanan peygamberin yolundan yürüyordum zannımca. Peygamberinin arkasında, gelecek İslam ümmetini tek başına temsil ederek saftutan Hatice’yi düşündükçe bütün evrenin özetini ancak tek kadında, sevdiğim kadında çıkarabileceğimi fark ediyordum ben.”*⁵⁰ cümlesinde yazar, peygamberin eşine olan sevgisini ve ona duyduğu güveni okuyucunun dikkatine sunmaktadır.

⁴⁴ Bekiroğlu, *Yusuf ile Züleyha*, 107.

⁴⁵ Bekiroğlu, *La Sonsuzluk Hecesi*, 187.

⁴⁶ Bekiroğlu, *La Sonsuzluk Hecesi*, 187.

⁴⁷ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (Ankara: DİB Yayınları, 2011), 263.

⁴⁸ Bu konuda bk. İbrahim Sarıçam, “Hz. Peygamber Dönemi”, *İslama Giriş: Evrensel Mesajlar*, (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 382.

⁴⁹ Bekiroğlu, *La Sonsuzluk Hecesi*, 246.

⁵⁰ Bekiroğlu, *İsimle Ateş Arasında*, 31.

Yine aynı romanda peygamberin de Allah'ın kulu olduğu⁵¹ ve kul olmanın göstergesi olarak da tanrı tarafından sınanmaya tabi tutulduklarına yer verilmektedir.⁵²

Yukarıda verilenlerden hareketle peygamberlerin, doğru yolu göstermek ve yolunu şaşıran, acılara düşen insanlara birer kurtarıcı olarak Allah tarafından gönderildiği⁵³ ve onların acılar, zorluklar, bunalımlar karşısında gösterdikleri tavırla örnek oldukları ve yine acı çekme, bedel ödeme gibi durumlardan sonra selamete erilebileceğini gösteren örnekler oldukları ifade edilebilir.

Bekiroğlu'nun romanlarına bakıldığında bazı eserlerinin ana konusu olmasından dolayı Hz. Adem ve Hz. Yusuf'a özel yer verildiği ancak bununla birlikte başta Hz. Muhammed olmak üzere Hz. Yakup, Hz. İsa, Hz. Musa gibi peygamberlere de atıf yapıldığı görülmektedir. Yazarın eserlerinde peygamberler üzerinden özellikle sevgi, saygı, cömertlik, sabır değerleri ele alınırken, peygamberlerin de her insan gibi sınındığı, onların da hata yapabileceğine vurgu yapılmaktadır. Romanlarda yer verilen tüm bu hususların İslam geleneğindeki Peygamber imgesi ile örtüştüğü de ifade edilmelidir.

3. Cennet-Cehennem

Ahirete ait bir kavram olarak cennet ve cehennem tasvirleri gerek Kur'an'da gerekse diğer İslam kaynaklarında sıkça kullanılmaktadır. İslam kaynaklarına göre, insanlar öldükten sonra dünyada yaptıkları değerlendirilerek, daimî kalmaları için de cennete ya da cehenneme gireceklerdir. Çünkü insanların bu dünyada yaptıkları iyi veya kötü hiçbir şey karşılıksız kalmayacaktır. Yapılanların karşılığı mükâfat ve ceza olarak insana dönecektir. Dolayısıyla iyi amel işleyenler karşılığını cennette mükâfat olarak, kötü amellerde bulunanlar da karşılığını ceza olarak cehennemde göreceklerdir. Bilindiği üzere İslam dinin de insan, Allah'a kulluk etmek amacıyla yaratılmıştır. Ve insana yaratıcısının kendisinden beklediği kulluk düzeyini gerçekleştirme ölçüsünde uhrevi karşılık alacağı vaat edilmektedir. İşte mükâfat ve ceza mahiyetindeki bu karşılıklar cennet ve cehennem ismiyle kavramlaşmıştır.⁵⁴

⁵¹ Bekiroğlu, *İsimle Ateş Arasında*, 269.

⁵² Bekiroğlu, *Yusuf ile Züleyha*, 26, 43, 157; Bekiroğlu, *La Sonsuzluk Hecesi*, 245.

⁵³ Abdurrahman Çetin, *Örneklerle Peygamberimiz*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 24.

⁵⁴ Hatice Şahin Aynur, "Kur'an'da Cehennem Kavramının Tefsir Müdevvenatına Yansıması Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 12, (Haziran 2019), 296; Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 189.

Bekiroğlu'nun eserlerine bakıldığında cennet ve cehennem kavramları daha çok ahirette insanın yaşayacak olduğu hissiyat ile ele alınmaktadır. Bu hissiyat dünyada insanın yaşadıkları ile ifade edilmektedir. Dolayısıyla yazar insan için hoşnutluğun söz konusu olduğu durumlarda cennet, insanı rahatsız edici durumlarda ise cehennem benzetmesi yapmaktadır.

Yazarın cennetle ilgili benzetmeleri daha çok masumiyet, mutluluk, huzur, vb anlamda kullanılmaktadır. Bu bağlamda; masumiyet ifadesi *“Dizimde oturan Gülendım başını kaldırmış cennet masumiyetinde yüzüme bakarken, önce vapurun kül rengi dumanı savrulmaya, sonra denizin suyu kıpırdamaya, hışirtısı duyulmaya başlıyor.”*⁵⁵ sözlerinde kendini gösterirken, mutluluk *“Koca Mirzahan Settarhan'ın azamla evlenmesini emir buyurmuştu. Cennet buydu.”*⁵⁶ şeklinde ifade edilmektedir. Eserlerinde Bekiroğlu, huzuru anlatmak için ise, annelik duygusu ile cenneti eşleştirmektedir. *“Annelik duygusu? Havva'nın Cennet duygusu. Gönül evinde, kadın bedeninde, tastamam duruyordu.”*⁵⁷ Bekiroğlu ayrıca *“Bir haftanın sonunda sığınmışlardı çocukluk cennetlerine. Zaten onlar ne zaman gelse bu evde cennete dönerdi.”*⁵⁸ ifadelerinde de görüldüğü üzere huzurlu bir aile ortamını cennete benzetmektedir. Günümüz aile çalışmaları, ailenin temel görevlerinden birisi olan taahhüt ve bağlanma, güven ortamı ve psikolojik gereksinimlerin karşılanması açısından ailenin önemine vurgu yapmaktadır.⁵⁹ Bu noktada yazarın eserlerinde bu konuyu incelikle işlediği göze çarpmaktadır.

Bekiroğlu'nun eserlerinde cehenneme ilişkin benzetimlerin de yer aldığı görülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere o, maddi/manevi açıdan insanı mutsuz eden, rahatsız edici durumları ifade etmek üzere cehennem kavramından faydalanmaktadır. *“Henüz öğlen olmamasına rağmen cehennemi bir sıcak şimdiden bastırmıştı.”*⁶⁰ *“Ama Havva yoktu yanında, öyleyse dünya cehennemdi.”*⁶¹ ifadeleriyle fiziksel ve ruhsal açıdan insan duygularını rahatsız eden durumları cehennem kavramıyla işlemektedir.

Bekiroğlu, yukarıdaki cümlelerle aynı zamanda cennet ve cehennemin özelliklerine de değinmektedir. İnsanlara haz verme ve mutlu etme özelliği, dünyadaki bir çocuğun yüzündeki masumiyetle ifade edilmeye çalışılmıştır. Yine çocukların, günahsız oluşu ve saflığı ile bulundukları ortamı cennete

⁵⁵ Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, 191.

⁵⁶ Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, 223.

⁵⁷ Bekiroğlu, *La Sonsuzluk Hecesi*, 153.

⁵⁸ Nazan Bekiroğlu, *Mücella*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 209.

⁵⁹ Cihangir Doğan, *“Ailenin Önemi ve Vazgeçilmez Fonksiyonları”*, *Aile ve Eğitim*, ed. M. Faruk Bayraktar, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 24.

⁶⁰ Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, 174.

⁶¹ Bekiroğlu, *La Sonsuzluk Hecesi*, 200.

çevirmesine de değinmektedir. Cennetteki İnsan, yaratıcısının kendisine verdiği mükâfat karşısına nasıl sevinecekse, Rabbi ile birlikte olmak insanı nasıl mutlu edecekse, dünyada da insanlar sevdikleri ile birlikte olduklarında cennet havasında bir hayatı yaşayabileceklerdir. Bunun tersi bir durum olduğunda ise yani insanın sevdiğinden uzak oluşu da ona ıstırap verecektir. Istırap ise cehennemle bağdaştırılmaktadır.

Yazarın romanlarında yer alan cennet ve cehennem kavramlarına ilişkin yapılan tasvirler⁶², Kur'an'da ve İslami kaynaklarda belirtilen özelliklerle örtüşmektedir. Öyle ki cennete ait olan süt ve bal ırmakları, köşkler, ağaçlar, kuşlar vs. gibi bazı özellikler⁶³ ile cehennemin sıcaklığından ve yedi kapısı olduğuna değinilmektedir. Cehenneme ait olan bu yakıcılık özelliği daha çok ateş kavramı ile ifade edilir ki, ateş motifi cehennemle özdeşleşmiş ve birbiri yerine de kullanılmışlardır. Ya da cehennem denilince akla ilk gelen ateş olmaktadır.⁶⁴ Dolayısıyla yazar, “Henüz öğlen olmamasına rağmen cehennemi bir sıcak şimdiden bastırmıştı.”⁶⁵ cümlesinde bu özelliklere vurgu yapmaktadır.

Yukarıdaki ifadelerden hareketle insanın Rabbi tarafından sınanması için gönderildiği dünya, cennetin kendisi olamazdı. Bu haliyle dünya insan için dert ve sıkıntıyı da içinde barındıran bir yerdir. Böylece dert ve sıkıntıya maruz kalan insanda bunlar karşısında takındığı tavırla kendini Rabbine yakınlaştırmakta ya da uzaklaştırmaktadır. Dolayısıyla yakınlık cennet ise, uzaklıkta cehennemdir. Bununla ilgili olarak Paçacı'nın belirttiğine göre dünyada insana sunulan nimetler saymakla bitmeyecek kadar fazladır. Bu nimetlerin fazlalığı dünyayı cennet kadar iyi ve güzel yapmakla beraber, dünya içinde dert ve sıkıntıyı barındırmasından dolayı kötü de değildir.⁶⁶

Yazar yine *La Sonsuzluk Hecesi* romanında “Cennette can sıkıntısının sözü mü olur.”⁶⁷ ifadesi ile cennetin hiçbir şekilde insana sıkıntı vermeyeceğini de dile getirmektedir. İnsanın dünyada yaptıklarının karşılığı olarak cennete gönderilmiş olması Kur'an'a göre tüm güzelliklere sahip olacağını göstermektedir. Dolayısıyla güzelliğin hâkim olduğu cennette, insan için kötülük, yorgunluk, üzüntü ve korku bulunmamaktadır.⁶⁸

⁶² Bekiroğlu, *La Sonsuzluk Hecesi*, 148, 166.

⁶³ Bu konuda bk. Mehmet Paçacı, “Ahiret: Ebedi Hayat”, *İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, (İstanbul: DİB Yayınları, 2008), 170.

⁶⁴ Aynur, “Kur'an'da Cehennem Kavramının Tefsir Müdevvenatına Yansıması Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, 304.

⁶⁵ Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, 174.

⁶⁶ Paçacı, “Ahiret: Ebedi Hayat”, 174

⁶⁷ Bekiroğlu, *La Sonsuzluk Hecesi*, 58.

⁶⁸ Paçacı, “Ahiret: Ebedi Hayat”, 170.

Bekiroğlu'nun eserlerinde cennet ve cehennemin daha çok dünya üzerinden ele alındığı görülmektedir. Dünyaya ait herhangi bir mutluluk sebebi cennetle ifade edilirken, sıkıntı veren durumlarda cehennem kavramı ile anlatılmaktadır. Bu iki kavramın özelliklerine dair ise sadece cehennemin kızgınlığına değinilirken cennete ait atıfları çok daha fazla olmaktadır. Yine İslam inancına göre cennete ya da cehenneme gitmek insanın kendi fiilleri ile alakalı olup, yazar eserlerinde kişiyi cenneti ya da cehenneme götürecek durumlara dair herhangi bir ifadeye bulunmamıştır. Daha çok insanın dünyasını cennete ya da cehenneme çevirecek olan sebeplere değinmektedir.

4. Ölüm-Ahiret

Kur'an-ı Kerim'de ahiret kavramı, dünyadaki davranışlara göre mükafat ve cezanın görüldüğü yer anlamına gelen ahiret yurdu (ed-darul-ahira) ibaresi ile ifade edilmektedir. Sözlükteki anlamı “son” demek olan ahiret, dünya hayatının karşılığı olarak gelecekteki hayatı ifade etmektedir. Bu hayat insanın ölümü ile başlayan, sonu olmayan bir mahiyete sahiptir.⁶⁹

Bekiroğlu'nun romanlarında ölüm ve ahiret kavramlarına sıkça yer verildiği görülmektedir. Bu kavramları yazar, Kur'an'daki ve İslami kaynaklardaki anlamları ile örtüşecek şekilde ele almaktadır. Örneğin Paçacı, ölümle başlayan ahiretle birlikte hesap gününün gelmiş olduğunu ve Allah'a dönüşün gerçekleşeceğini ifade etmektedir.⁷⁰ Yazar da aynı doğrultuda eserinde Allah'a dönüşü, kulun Rabbine kavuşması ve ruhun kaynağına kavuşmasını; “*Konan göçer, doğan ölür elbet. Irmak denize, deniz ırmağa kavuşur sonunda; ruh kaynağına, kaynakta ruhuna muhtaç değil mi şunun şurasında?*”⁷¹ şeklindeki ifadelerde açıkça ortaya koymaktadır.

Ahiret hayatının ölümle başlamasından hareketle ölüm kavramına öncelikli olarak yer verip, romanların tamamında ölüm üzerinde durulduğunu söyleyebiliriz. Yazarın ölümle ilgili en çok atıf yaptığı husus, her insanın ölümü tadacak olmasıdır. Bekiroğlu bunu şu ifadelerle dile getirmektedir: “*Bu dünya ölümlü kim ölmeyecek ki? Eve dönünce ben senin biraderinin ruhuna bir Yasin okurum.*”⁷²; “*Oğulcuğum, ölüm her nefiste bir kıyamettir. Ama yine de ölmeliyiz. Oğulcuğum geçiyorken uğradık biz, bu dünyaya kalmaya gelmedik ki. Kulluk kaydıyla indik, saf hazla mutlu olmak*

⁶⁹ Paçacı, “Ahiret: Ebedi Hayat”, 166; Bekir Topaloğlu, “Ahiret”, İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 543.

⁷⁰ Paçacı, “Ahiret: Ebedi Hayat”, 167.

⁷¹ Bekiroğlu, Yusuf ile Züleyha, 224.

⁷² Bekiroğlu, Mücella, 173.

için değil ki.”⁷³; “Ölüm yaşamdan başka bir şey gibi duruyordu orada. Her nefsin ölümü tadacağını dair ayet apaçık duruyordu.”⁷⁴

Yazar, bir canlının yaşamının tam ve kesin bir şekilde sona ermesi ve ruhun bedenden ayrılması ile bireyin maddi hayat kaynağını yitirmesi anlamına gelen ölümü⁷⁵ sadece insan üzerinden ele almayıp, sonradan var olan maddi/manevi her şeyin bir sonunun olduğunu ifade etmek için de kullanmıştır. Örneğin İsimle Ateş Arasında romanında; *“Devletlerde insanlar gibi doğuyor yaşıyor ve ölüyorlardı. ...Bu ömrü tedbir ile uzatmak mümkün olsa da, geçici ve bitimliydi devletlerin ömrü neticede. Ümmetlere ecel biçen ayetlerin sayısı çoktu. Ve ecel geldiği vakit ne an geri kalmanın ne de bir an ileri gitmenin imkanı vardı.”⁷⁶* derken insan gibi devletlerin de doğup geliştiği ve sonra da yok olduğu gerçeğini ölüm kavramıyla açıklamaktadır.

İnsanın ölümüyle bir meyvenin güz ve bahardaki durumu arasında ilişki kurarak *“Bir meyve zamanı geçince nasıl çürüyüp dalından düşerse, bir saat aniden nasıl durursa, bir zemberek, gücü tükenip nasıl boşalırsa, öyle duruvermişti onun da kalbi.”⁷⁷* derken yazar iki varlığın ortak yönlerinden hareketle alegori⁷⁸ sanatını da ustalıkla bir şekilde ölümü anlatmak için işlemektedir.

Aşk kavramını da bu bağlamda ele alan yazar *“Belli ki aşklarında devletler gibi ömrü vardı. Doğuyor, büyüyor ve ölüyorlardı. Ama aşklar ölüyordu da aşklar sağ kalıyordu.”⁷⁹* cümlesiyle dünyevi olan her şeyin ölümlü olacağını edebi bir dille ifade etmektedir.

5. Dua

Dua kelimesi, “çağırarak, seslenmek, istemek manasına gelerek, küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya olacak şekilde talep, niyaz anlamında kullanılmaktadır. İslam literatüründe ise, bireyin Rabbi karşısında acziyetinin farkında olarak Allah'tan bazı taleplerde bulunmasıdır. Dua insanın Allah'la iletişime geçerek ondan yardım dileme halidir. Dolayısıyla

⁷³ Bekiroğlu, *La Sonsuzluk Hecesi*, 243.

⁷⁴ Bekiroğlu, *İsimle Ateş Arasında*, 224.

⁷⁵ Salime Leyla Gürkan, “Ölüm”, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 32-34.

⁷⁶ Bekiroğlu, *İsimle Ateş Arasında*, 97.

⁷⁷ Bekiroğlu, *Mücella*, 254.

⁷⁸ Alegori, bir görüntü, bir yaşantı veya bir davranışın daha iyi kavranmasını sağlamak için göz önünde canlandırıp dile getirme şeklinde tanımlanmaktadır. <https://sozluk.gov.tr/> (e.t. 10.03.2021).

⁷⁹ Bekiroğlu, *İsimle Ateş Arasında*, 190.

duanın asıl hedefi, İnsanın Allah'a halini arz etmesi ve Ona niyazda bulunmasıdır.⁸⁰

Dua, sonlu ve aciz olarak yaratılmış insan ile kudretinin sınırsızlığı mutlak olan yaratıcı arasındaki bir köprüdür. Bu haliyle duanın anlamı ortaya çıkmakta ve birey böyle bir anlam içerisinde duaya yoğunlaşabilmektedir.⁸¹

Dua aynı zamanda hayatı düzenleme fonksiyonu olan dini bir aktivitedir. Nitekim dua sadece insanın zaaflarının giderilmesi olarak görülmemelidir. Aksine insanın mevcut gücünü takviye eden olumlu işlerin sürdürülmesini sağlayan bir istek hali olarak da görülmelidir.⁸²

Bekiroğlu da romanlarında dua kavramına bazen zor zamanların yakarışı olarak değinirken bazen de Allah'a itaatin göstergesi olarak onun rızasının kazanılması için atılan bir adım olarak ele alınmıştır.

Yazar, eserlerinde dua kavramını kulun derdini Allah'a bildirmesi ve yardım istemesi şeklinde ele alırken şu ifadeleri kullanmaktadır: *“Bir parça kendine gelmiş olan büyük hanım gözyaşlarını çarşafın ucu ile silerken ya Rabbim burunlarını kanatma diye mırıldandı elinde duadan başka bir şey kalmamıştı Ayet-el Kürsileri bildiği bütün yol dualarını arka arkaya sıraladı artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacak.”*⁸³, *“Allah'ım dedi sen aç ve açıkta olanlara yardım et Kurda kuşa da himmet Et onlar da sana emanet.”*⁸⁴

Yazar, romanlarında yine Allah'a olan itaatin sarsılması karşısında sınırlanmış kapının Allah olduğunu ve Onun rızasını kazanmanın Allah'ın gösterdiği yol ile gerçekleşebileceğini de ifade etmektedir.⁸⁵

Yazara göre duada Allah'ın rahmetinden ötürü şükür de vardır. Çünkü Allah'ın adını anıyor olmak kişi üzerinde psikolojik bir rahatlığı da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla dua, hayati bir unsurdur.⁸⁶

Dua, zihnin ve kalbin Allah'a yönelmesine kolaylık sağlayan bir etkiye sahiptir. Bu doğrultuda yazar, duayı mucize olarak ele almakta ve şu şekilde ifade etmektedir:

⁸⁰ Osman Cilacı, “Dua”, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/529. Ahmet Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi*, (İstanbul: Düşünce Kitapevi Yayınları, 2013), 37; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 123.

⁸¹ Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi*, 37.

⁸² Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi*, 41-42.

⁸³ Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, 199, ayrıca bk. 54, 143, 161;

⁸⁴ Bekiroğlu, *Mücella*, 314.

⁸⁵ Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, 348.

⁸⁶ Peker, *Din Psikolojisi*, 129.

İnanç gibi seçim de önce bir kalp işiydi. Bu yüzden savaş meydanlarına açılan yollarda dua bizim dilimizdi. Duasız zafer olmazdı. Dua mucizeye inanmaktı. Zikirdi. Kelamdı.⁸⁷

Dua, Arapçada kullanıldığı edatlara göre birey için bazen hayır duada bulunmak bazen de beddua bulunmak anlamlarını taşımaktadır.⁸⁸ Yazar da eserlerinde duanın yanı sıra beddua ifadelerine de yer vermektedir. *“Eğer öyleyse Allah'ından bulsun.”*⁸⁹ *“İlk kez Kahrî ismi şerifi ne sığındı dudaklarının arasından o güne değin kuranı yüzünden okurken bile kalbini titreten hiç kimselere etmediği beddua döküldü.”*⁹⁰ *“Ellerin kırılın eğer öyleyse diye geçirdi içinden Erzincanlı erin ellerini hatırlayarak ellerini ki yanına uzansın değil mi tez günlerde teneşire uzan da kara haberin gelsin.”*⁹¹

Sonuç

- Tevhid odaklı din sunumu: İslam düşüncesinde inanç meselesinin en başında Allah inancı gelmektedir. Bekiroğlu da romanlarında tevhid odaklı bir tanrı inancından söz etmekte ve tek olan bu tanrıyı mutlak yaratıcı, koruyup kollayan ve adaletli bir varlık olarak nitelendirerek İslami literatüre uygun bir tanrı inancı ortaya koymaktadır.
- Peygamber imgesi: Yazar, peygamber imgesini ise Allah'ın elçisi sıfatıyla ele alıp, bunun yanı sıra yaratılmış her insan gibi peygamberlerin de Allah'a kul olmanın gereği olarak zorluk ve sıkıntılarla sınındıklarına vurgu yapmaktadır.
- Cennet-cehennem kavramları insanın hoşnutluğu ve insanı rahatsız edici durumları ifade ederken benzetmelerle ele alınmaktadır.
- Ölüm-ahiret: Yazar ölüm kavramını, bireylerin er ya da geç mutlaka karşılaşacakları bir gerçeklik olarak ele almaktadır. Bu olayın çoğu zaman aniden gerçekleşeceğini ifade edip, bu son bulma halinin de sadece insan için olmadığını ve dünyadaki her varlık için mümkün olduğunu dile getirmektedir.
- Dua: Romanlarda dua kavramı insanın aciz kaldığı durumlar karşısında Allah'a yakarışını ifade edebilmesi için insanın elindeki en sağlam dayanak ve Allah'ın rızasını kazanılması için atılan bir adım olarak ele alınmaktadır.

⁸⁷ Bekiroğlu, *İsimle Ateş Arasında*, 198.

⁸⁸ Cilacı, *“Dua”*, 529.

⁸⁹ Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, 62.

⁹⁰ Bekiroğlu, *Nar Ağacı*, 311.

⁹¹ Bekiroğlu, *Mücella*, 2019, 318.

- Gençlerin gerek akranlarından etkilenecek gerekse sosyal medya paylaşımları vasıtasıyla haberdar olmak suretiyle okudukları romanların her şeyden önce doğru bir din anlayışını yansıtmaları gerekmektedir. Özellikle gençlik çağı üzerinde yapılan çalışmalara bakıldığında, onların daha çok arkadaşları vasıtasıyla okudukları romanlardan etkilendikleri, onları içselleştirmek için tekrar okudukları görülmekle birlikte oradaki kahramanları modelledikleri ve benzer davranış örüntüleri sergiledikleri görülmektedir.
- Yapılan bazı araştırmalarda, popüler romanların sürükleyici olması sonucunda, gençlerin kendilerini romanın dünyasında hissetmelerini sağlamakta olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu da doğal olarak okunan romanlarında gençlerin dünyasında bir yankı bulunduğunu ifade etmektedir.
- Nazan Bekiroğlu romanlarının ifade ettiği değerler bakımından İslami literatüre uygun olduğu ve özellikle gençlere dini değerlerin aktarımı konusunda eğitimsel açıdan faydalı ve yol gösterici olabileceği söylenebilir. Dinin öğrenilmesi sadece ailede ve okul sıralarında olmayıp aynı zamanda edebi literatürle de desteklenmelidir. Nazan Bekiroğlu da literatüre uygun bir şekilde dini kavram ve değerleri kullanmaktadır.

KAYNAKÇA

Acer, Fatih. "Popüler Roman ve Gençler Üzerindeki Etkileri: Bursa Örneği", *Turkish Studies*, 8/4, (2013), 1-23.

Albayrak, Ahmet. *Gençlerde Dua Psikolojisi*, İstanbul: Düşünce Kitapevi Yayınları, 2013.

Atar, Fahrettin vd. *İslam İlmihali*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

Aynur, Hatice Şahin. "Kur'an'da Cehennem Kavramının Tefsir Müdevvenatına Yansıması Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 12, (Haziran 2019), 283-318.

Bekiroğlu, Nazan. *Cam Irmağı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

Bekiroğlu, Nazan. *İsimle Ateş Arasında*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.

Bekiroğlu, Nazan. *La Sonsuzluk Hecesi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

Bekiroğlu, Nazan. *Mücella*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

Bekiroğlu, Nazan. *Nar Ağacı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

- Bekiroğlu, Nazan. *Yusuf ile Züleyha*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Eğitimden Doğan Gençlik Problemleri”, *Gençliğin Ruhi ve Manevi Problemleri*, ed. Süleyman Hayri Bolay vd. 21-28, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Cılacı, Osman. “Dua”, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/529.
- Çetin, Abdurrahman. *Örneklerle Peygamberimiz*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Dam, Hasan. “Din, Ahlak ve Değer”, *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, 53-72, Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Demirhan İşcan, Canay. “Değerler Eğitiminde Temel Kavramlar”, *Karakter ve Değerler Eğitimi*, ed. Figen Ersoy ve Perihan Ünüvar, 31-50, Ankara: Anı Yayınları, 2019.
- Doğan, Cihangir. “Ailenin Önemi ve Vazgeçilmez Fonksiyonları”, *Aile ve Eğitim*, ed. M. Faruk Bayraktar, 19-29, İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Geçtan, Engin. *İnsan Olmak*, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Gündüz, Turgay. *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*, İstanbul: Düşünce Kitapevi Yayınları, 2003.
- Gürkan, Salime Leyla. “Ölüm”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 32-34.
- Hökelekli, Hayati. *Çocuk, Genç, Aile psikolojisi ve Din*, İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Kadir Ulusoy-Ali Arslan, “Değerli Bir kavram Olarak Değer ve Değerler Eğitimi”, *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*, ed. Refik Turan-Kadir Ulusoy, 1-14, Ankara: Pegem Yayınları, 2014.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, İstanbul: Evrim Yayınları, 2013.
- Kaplan, Kadir. *Hidayet Karakuş’un Roman ve Hikayelerinde Yer Alan Eğitsel İletiler*, Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. “Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık”, *Değerler ve Eğitimi*, ed. Recep Kaymakcan ve diğerleri, 799-817, İstanbul: Dem Yayınları, 2013.

Okumuşlar, Muhiddin. “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/21, (Ekim 2006), 237-252.

Paçacı, Mehmet. “Ahiret: Ebedi Hayat”, *İslam’a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, ed. Bünyamin Erul, 166-178, İstanbul: DİB Yayınları, 2008.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.

Sarıçam, İbrahim. “Hz. Peygamber Dönemi”, *İslama Giriş: Evrensel Mesajlar*, Ankara: DİB Yayınları, 2008.

Sarıçam, İbrahim. *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara: DİB Yayınları, 2011.

Serinsu, Ahmet Nedim. *Dini Terimler Sözlüğü İmam-Hatip Ve Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencileri İçin*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.

Sobi, Elif. *Gençliğin Okuduğu Romanlarda Dini ve Ahlaki Değerler*, Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2018.

Şahinkaya, Merve. *Ebeveynlik Tefekkürleri*, İstanbul: Cezve Kitap Yayınları, 2020.

TDK Sözlük. Erişim 10 Mart 2021. <https://sozluk.gov.tr/>

Topaloğlu, Bekir. “Ahiret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Turan, İbrahim- Acuner, Yusuf. “Gençlik Dönemi Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. İbrahim Turan-Bayramalı Nazıroğlu, 235-248, Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.

Turan, İbrahim. “Bazı Batı ve Türk Çocuk Klasiklerinde Dini ve Ahlaki Değerler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/1, (Haziran 2010), 171-194.

Turan, İbrahim. *Geleneksel ve Modern Arasında Ahlak Değerler ve Eğitim*, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020.

Uysal, Veysel. *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1996.

Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.

Yorulmaz, Bilal. *Ailede Değerler Eğitimi*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.

**KAOS, KRİZ VE DÖNÜŞÜM DÖNEMİNDE AHLÂKIN
SÜRDÜRÜLEBİLİRLİĞİ**

Fatma Nur BAHADIR

Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
f.nur_20@hotmail.com

**THE SUSTAINABILITY OF MORALITY DURING CHAOS, CRISIS AND
TRANSITION**

ABSTRACT

The case of and problem of morality has been a content of controversy over the years. Morality, which is glimpsed as a necessity of society, has become a science that is emphasized with sensitivity. This sensitivity has given rise to many definitions and studies to the science of ethics. Explanations and discussions have survived to the current day by pursuing to answer questions about morality. All these philosophical discussions have brought up the search for methods against this discipline, along with many question dents. When dealing with the issue of morality, the problem we need to dwell on sensitively is the chasm between theoretical and practical ethics. A synthesis must be made by eliminating the chasm and morality must be transformed into habits and lifestyle in the behavior of society. The search for a new synthesis of theoretical and practical ethics passes through grounding the position of morality in society. When we look at the state of morality in the recent period, the epistemological wreckage of the Modern period and the fact that the Postmodern period moves away from untruth and virtue and brings conflict and crisis affect the moral issue the most. The element that will best manage the crisis of the period is to protect our concepts and values by creating a new methodology and philosophical basis to the momentum that guides our values. Although it is very difficult to preserve and position moral concepts in the wars of meaning and concepts of the globalizing world, morality must be based on a solid structure in this age. Moral grounding should be established with a new methodology and philosophical proficiency. We need to reshape our understanding with our new social viewpoint and, because our social understanding and experience of 100 years ago are not the same, so moral justification must be shaped on a solid basis. unless shaping and transformation are done, the concepts will be transformed by others. Since the transformed concepts do not belong to us, there will be a situation of alienation and being dragged into the process of moral

degeneration. Justification methods in understanding moral values have passed through a formation process that changes from society to society, human to human. Apart from the moral justification and method, a third case that needs to be focused on sensitively is the formation and understanding processes of moral values and concepts. Language, thought and logic rules are very important in making sense of moral values and concepts. Language, thought and logic will make the greatest contribution to the ground of change and transformation. Understanding is a mental action. Concepts settle down to categories in the human mind. As there are some categories that people are born with, there are also categories that taht they acqurie through experience. To prevent the formation of conflicts and crises in the mental process during the interpretation of moral concepts, the arguments for the concepts should have a solid infrastructure. Morality should be sustainable and transformable according to new social needs without being reduced to a period and domination. One of the first ways that can prevent conflicts and possible crises in the human mind and also turn the social chaos environment into an advantage is to foresee the transformation of sustainable and needs-oriented morality, and then to fight methodology and belief.

Keywords: Crisis, Transformation, Sustainability, Moral Method, Concept, Value

Giriş

Ahlaki bunalım ve problemlerin yoğun olduğu dönemde “Ahlâksızlık diz boyu”, “ahlâk sistemi çökmüş”, “yeni nesilde ahlâki değerler yok”! gibi ahlâki değerlerin yitirilmesi konusunda toplumda yüksek sesler duyulmaktadır. Peki ahlâksızlık nerede, nasıl, kimler tarafından oluşmaktadır? Toplumlar bireylerden oluşan bir bütündür. İnsan sosyal bir varlık olmanın gereği toplumda iletişime girer, eylemlerde bulunur. Dolayısıyla ahlâkiliğin de ahlâksızlığın da sonuçlarını oluşturan, toplumda yaşayan bireyin eylemleridir. Ahlâk, topluma belli ilkeleri sunarak toplumda bir düzen oluşturur. Ahlâkın sorumluluğu bireylere ait olduğundan düzen de bireyin eylemlerinin sonuçlarından geçmektedir. İnsanın varlığını tamamlaması ve mutluluğu için bu düzen şarttır. Dolayısıyla ahlâki değerlerin ilk basamağı bireylerin davranışındaki değişim olmalıdır. Ahlâk meselesi yeni bir konu olmayıp, ahlâki problemler asırlar boyunca toplumda düzen oluşturma çabası ve insanın yetkinliklerini ortaya çıkarma çabası olarak süregelmiştir. Ahlâk belli zamanlara belli dönemlere indirgenemeyecek bir kavram olup her mevkide her toplumda her mekanda yani insanın var olduğu her yerde ve insana mahsus olan bir değer sistemi olarak ortaya çıkmaktadır.

Ahlâka yönelik çalışmalara bakıldığında ahlâkın pek çok tanımı yapıldığı görülmektedir. Tanımlar arasında farklılıklar bulunsu da genel mahiyetleri aynı olduğu görülmektedir. Ahlâkın beslendiği kaynaklar da toplumdan topluma, kültürden kültüre farklılık arz etse de genel çerçevesi hayatın içinde oluşturulan bir takım normatif ilkelerdir. Kimine göre ahlâki ilkelerin temelinde ilahi emirler, kimine göre akıl ya da duyular görülmektedir. Ahlâkın sınırları var mıdır? Ahlâkın kaynakları nelerdir?, İyinin, kötünün mahiyeti nedir? Ahlâki davranış nasıl meydana gelir? Ahlâki davranışlar evrensel midir?, Ahlâki davranışlarda özgürlük var mıdır? Ahlâkla ilgili tüm bu sorunlar yüzyıllar boyunca tartışma konusu olarak kendini göstermiştir. Tüm bu teorik ve pratik ahlâk tartışmaları ahlâki toplumda temellendirmek, anlamlı hale getirmek ve anlamlı hale gelen ahlâki değerleri insanda yetkin bir davranışa dönüştürmek için yapılagelmıştır. Çünkü, insan ahlâk sayesinde toplumda mutluluğa ulaşabilir. Güzel ahlâkın girdiği her yer anlamlı düzenli bir işleyişe sahip olur. Bu tartışma içerisinde ahlâktan yoksun toplumlarda ise düzen ihtiyacını sağlayacak sağlam temelli sistem arayışı ortaya çıkmaktadır. Ahlâki yoksunluk sorunu tartışılacaksa da öncelikle; 1- Ahlâkın tanımlanması, 2- Ahlâkın insan zihnindeki kaynakları, 3-İnsanın ahlâka yönelik anlamlandırmaları ve son olarakta 4-Ahlâkın hayata pratize edilememesi gün yüzüne çıkarılmalıdır. Çünkü insan anlamlandırdığı eylemleri ve düşünceleri hayatına devamlı bir davranış olarak geçirebilir ve bu şeklide ahlâk da bir sürdürülebilirlik yakalayabilir. Bir eylemin insana ait olması için o eylemin önce dilde uygun bir tanımı olması ardından da düşünce dünyasında bir anlamı olması gerektiği düşünülmektedir.

Bir değerın algılanması insandan insana değişiklik arzedeabilir, insanların zihnine göre farklı anlamlar gösterebilir. Mesela hayvanlar üzerinde deneyler yapan bir bilim insanının ya da nükleer silahı üreten bilim insanın bu yaptıkları çalışmalar kendi anlamlandırmalarına göre ahlâki eylemler olabilirken bu çalışmalar bir başkasına göre anlamı ve sonuçları kötü olan eylemlerdir. Bundan dolayı öncelik eylemleri tanımlamak ve anlamlandırmak olmalıdır. Değerlerin, düşüncelerin ve ilkelerin bir zemine ihtiyacı vardır. İhtiyaç duyulan bu zemin herkesin zihni dünyasında, inançlarında, kültüründe ve eğitim anlayışları ile şekillenerek oluşur. Peki, tüm bu zemin ve temel arama çalışmaları ortak paydada nasıl birleştirilebilir ya da ortak bir noktada birleştirmeye gerek var mıdır? Kaynaklarda, temellendirmede oluşan çeşitlilik zenginlik olduğu kadar ahlâkın temelinde oluşan bu görecelik karmaşaya da sebep olmaktadır. Karmaşa içerisinde yapılması gereken ise ortak paydadın ziyade ahlâka ait

ilkeleri düşünce dünyasında tanımlamak ardından anlamlandırarak teorik ve pratik argümanları sağlamlaştırmak gerekir. Ahlâk zemini yaşanan dönemin paradigmalarına göre değişiklik arzetsen de ne sadece Orta Çağ'da kilisenin yaptığı gibi dogmatik emirler ne de sadece Modernizmin yaptığı gibi rasyonalite hatta yakın dönemlere gelindiğinde Postmodern dönemde yapılan humanistik eğilimlerle temele sadece insan konulmaması gerektiği düşünülmektedir. Çünkü Ahlâkın genel manada anlamı, kaynağını ilahi emirlerden alan akıl süzgecinden geçirerek bir süreçten geçen vicdani ürün olup bir bütünü ifade etmektedir. Bu açıdan dinsiz, akılsız ve vicdansız bir ahlâk düşünülemeyeceğinden bu bütünün birbirinden ayrılması, süreçte bir takım boşlukları doğurabildiği gibi bu boşluklar insanı ahlâki bunalımlarla karşı karşıya getirebilmektedir. Dolayısıyla ahlâkın kaynağı söz konusu olduğunda indirgemeci yaklaşmamak gerektiği ortaya konulmalıdır.

Bilimde ve teknolojiye gelişen 21.yy ahlâk da ise bu gelişimi gösterememekle birlikte gerilemeyi ortaya çıkarmaktadır. 21.yy 'da tanımlar kargaşası, hakikatizliğin getirdiği kaos ve anlam kriz içerisinde insan varlık sahnesinde kendine bir konum bulabildiği sürece, ahlâkını temellendirme konusunda da günümüze ve nesillere taşınabilir ve sürdürülebilir bir ahlâk mirası bırakma gerekliliğini ele alarak, tüm toplumlarda yaşanan ahlâki çöküş krizini, bu kaos ortamında avantaja dönüştürme çabasıyla dil, düşünce, mantık ve davranış çerçevesinde argümanlaştırmak öncelikle ahlâk sahnesinde söz sahibi olmayı değerlendirmek gerekir. Mesela eşitlik tanımı, genel üst bir ilke olup her zamanda her mevkide kendini göstermektedir. En basit düzeyde eşitlik dediğimizde bir annenin üç çocuğunu eşit davranmasında ya da bir hükümdarın halkına eşit davranmasında hatta birazda özel manada ele alarak yakın çağ tarihine baktığımızda Kominizmin eşitlik anlayışında, günümüze geldiğimizde ise 21.yy kadın erkek eşitliğinde bu ilkeyi görebiliriz. Eşitlik meselesi toplumda genel anlamda hep vardı ancak yukarıda da bahsedilen örnekler gibi yaşanan çağın paradigmasındaki anlamlandırmalar her dönemin ideolojisine hizmet eden bir eşitlik anlayışıyla hakim olmuştur. Eşitlik tanımını toplumun inanç ve değerlerinden uzak bazı akımların paradigması içinde yapılan anlamlandırmalar ve tanımlamalarla birlikte yabancılaşmayı toplumun eylemlerinde göstermektedir. Bundandır ki eşitlik tanımını kendi değer ve inançlarımızla yapabildiğimiz sürece hayatımızda pratize olacaktır.

Modern çağın bilgisel enkazı, postmodern çağın getirmiş olduğu hakikatsizlik savrulmaları, kaos ve krizi beraberinde getirmesi sonucunda bu dönemdeki karmaşayı avantaja dönüştürme eğilimiyle ahlâki problemlerimize yeni bir metod/usul kazandırarak ahlâki ilkeler her

dönemin kendi şartlarına göre yenilenebilir ve dönüşebilir hale getirilmelidir. Çağın ihtiyacına karşılık veren bu ilkeleri hayata geçirilmeli, bu şekilde sürdürülebilirliğini sağlamak esas olmalıdır. Yenilenebilirlik ahlâkın ilkelerinin temelini sarsan bir değişim olarak görülmemelidir. 21.yy'da çıkan ihtiyaçlar ve problemler genel manada insanlık tarihinde de hep aynı zuhur etmiştir. Ancak dönemin şartlarına göre algılar ve davranışlarda farklılıklar göstermiştir. Mesela şiddet, psikolojik ve fiziksel şiddet insanın varlık sahnesine çıkışıyla hep var olagelmıştır ya da adalet problemi, ahlâktan yoksun güç beraberinde zalim hükümdarı getirmiştir. İnsanın tarihinde problemler aynı olsa da bu problemlerin ortaya çıkışları ve algılanmaları toplumun paradigması ve zihinsel süreçleriyle yeni bir anlam kazanmıştır. Tam olarak bu noktada kaos ve kriz ortamını paradigma içindeki algıları ve algılara giden yoldaki araçların yenilenme, dönüşme ihtiyacı göz önünde bulundurularak insan zihninde bir temellendirmeye gidilmeli ve eğitimle öngörülen sürdürülebilir bir ahlâki yaşantı sağlanmalıdır. Çalışmada 21.yy'ın toplumda oluşturduğu karmaşıklığı ve bu karmaşıklığın bireyde vermiş olduğu krizleri çözüm noktasında, eğitim ile öngörülen ahlâki tecdidi sağlamak için daha çok Fârâbi'nin felsefesi üzerine yapılan değerlendirmeler ele alınarak bir usûl ve temellendirme çalışmasına gidilmiştir.

1. Ahlâkta tanım, tanımlama, tanımlanma

Ahlâkın genel manada etimolojik ve terminolojik açıdan tanımlandırılmalarına kısaca değinmek gerekir. "Ahlâk Arapça'da "seciye, tabiat, huy" gibi mânalara gelen hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur"¹ Seciye insanda meydana gelen ahlâki yönü ifade eder. Seciye sahibi olan insan nefisini ve eylemlerini yönetebilen insanı ifade eder. Mizaç ise ortak zeminde her insanın ayrı ayrı oluşturduğu özel hallerdir. Kimisi sinirli, şiddetli mizaca kimi hafif, ağır mizaca sahiptir. Mizacın temeli ise tabiattır. Tüm bunlar insanı tamamlayan durumlardır.² Ayette de buyurduğu üzere "De ki: Her insan kendi seciye ve karakterine göre davranır"³

İslam ahlâk düşüncesine baktığımızda güzel ahlâk ve kötü ahlâk sınıflandırması görülmektedir. Güzel ahlâkın en güzel örneğini Hz Muhammed (s.a.v)'in hayatında görülmektedir. İslam dininin sunmuş olduğu davranışların güzel ahlâkla eş değer olduğu "din iyi ahlaktır"⁴

¹ Mustafa Çağrı, "Ahlâk", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (İstanbul: TDV yayınları, 1989), 2:1.

² Alexis Bertnard, Ahlâk Felsefesi, trc. Salih Zeki, (Ankara: Akçağ yayınları, 2001), 80-84.

³ Kur'an Meali İsra 17/84

⁴ Müttaki, Kenz'ul Ummâl, 3/17 no:5225

hadisiyle de daha iyi anlaşılmaktadır. Aynı zamanda İslam ahlâkı literatüründe güzel ahlâk ve kötü ahlâk hasletleri ayet, hadis ve akıl ışığında İslam alimleri tarafından tespit edilmiştir ve İslam ahlâk literatürüne kazandırılmıştır.

İslam filozoflarına göre ahlâk genel manada nefse yerleşen yetkinlikler olarak tanımlanırken, iyi yetkinlikler faziletler, kötü yetkinler de reziletler olarak sınıflandırılır.⁵ filozoflara göre ahlâk insanda hazır bekleyen melekelerdir. Ahlâkı nefsin potansiyeli olarak gören ve işlevlerini ele alan İslam filozofları ahlaka gayeci yaklaşarak mutluluğa götüren ilim ya da ruha hitap eden bir ilmi olarak görmüşler ve mutluluk düzeyine geçmek için “nasıl iyi biri olmalıyım?” sorusuyla hareket edip potansiyellerin ortaya çıkarılmasını savunmuşlardır.⁶ Gazzâlî’ye göre ahlâk zorlamadan insanda iyi fiillerlerin ile ortaya çıkmasıyla birlikte ruhun manevi durumudur.⁷ İbn Sinâ’ya göre ahlâk, insana doğuştan verilmeyen sonradan kazanılarak elde edilen ve düşünmeden fiilleri ortaya çıkaran ruhi ve manevi bir güç olarak görmüştür.⁸ İslam ahlâk literatürü incelemelerinde küçük ayrımlar görsek de genel manada aynı mahiyeti içeren tariflerle karşılaşılmaktadır.

Batı literatüründe ise ahlâk, ethos kelimesinin latinceye çevrilmesiyle moral (morals) kelimesiyle karşılık kazanır. Morals kelimesi daha çok karakter ve amaç olarak anlam kazanmıştır. Etik ve ahlâk anlamı, eş anlamlı olarak kullanılmışsa da ancak terim olarak farklı anlamları olmuştur. Bu farklılık, ahlâk daha çok olgusal olarak belirlenmiş değer, ilke ve kurallar bütünüyken; etik, daha çok belirlenen bu ilkelerin rasyonel olarak değerlendirilmesi ve sorgulanması durumudur⁹. Genel manada yapılan tanımlar farklı gibi görünse de tüm düşünce gelenekleri içinde benzer ve aynı gayeyi taşıyan tanımlar yapılmıştır. Ahlâk temel üst ilke olarak aynı anlaşılrsa da ahlâki ilkeleri anlamlandırma konusunda elbette kültür, inanç ve coğrafya farklılıkları söz konusu olacaktır.

Ahlâk, hem bireysel hem toplumsal üründür. Hem psikolojik hem de toplumsal bir alan içerisinde olan ahlâk alanının sınırlarını çizmek, ahlâkı tek bir tanımla sınırlandırmak oldukça zorlu bir sınıflandırma olur. Ahlâkın tanımlanması, farklı perspektifler, anlamlandırmalar ve zihinsel süreçlerle bizi karşılaştırır. Ahlâki ilkeler her dönemin paradigması içinde ve her

⁵ Mehmet Aydın, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 10.

⁶ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, (Konya: Çizgi Yayınları, 2016), 168.

⁷ İmam-ı Gazzâlî, *İslâm ahlâkı*, trc. Akif Nuri, (İstanbul: Sinan Yayınları, 1978), 17.

⁸ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, (İstanbul: Marmara ünv. Yayınları, 1989), 98.

⁹ Lokman Çilingiroğlu, “Din mi Ahlâk mı?”, *Internatiol Journal of Sport Culture and Science* 1/1 (Haziran 2014), 713.

insanın zihninde farklı algılanarak tanımlanmıştır. Çünkü ahlâk kimine göre toplumsal düzeni sağlayan soyut normlar kimine göre ilahi emir sonucu insanın kazanması gereken görevler kimine göre ise insan aklının ya da sezgilerinin faaliyetidir

Yukarıda yapılan tüm bu ahlâk tanımlarıyla birlikte, Fârâbi'ye göre ameli ilimlerde bilinmesi istenen şeyi sadece bilmek yeterli değildir. Ameli ilimler, amele yönelik eylemleri gaye edinirler. Bilgi, insan zihninde yapılması gereken eylemlerin bir şablonudur. Ancak bu zihinde oluşan şablonların tasavvuru dil ile ifade edildiğinde farkına varmayı da beraberinde getirir. Dolayısıyla insanın tasavvur gücü de ifade edebilme yetisi kadardır.¹⁰ Bu açıdan İnsan bir bütün olarak göz önüne alındığında ondaki bilme, tanımlama yetilerinin kazanılması dilin oluşumuyla söz konusu olacaktır. Aynı zamanda düşünme ve anlamlandırma yetisinin olmadığı bir bilme ve tanımlama sürecinin dildeki sonucu da anlam belirsizliği ve yanılgı olarak karşımıza çıkacaktır. Bundan dolayıdır ki bilme ve tanımlama yetisi dil ve düşünce ekseninde ortaya çıkmaktadır.¹¹ Yani toplumların, kültürlerin ve değerlerin ayakta durabilmesi için dilin kaçınılmaz bir etkisi vardır. Dilsiz bir toplum olmadığı gibi, dilsiz bir ahlâk da olamaz. Böylelikle dil ve tanım arasındaki bağlantı anlaşılmadığı sürece çıkacak olan çatışmalar ve krizler toplumda pratik ahlâk konusundaki savrulmaları da karşımıza çıkaracaktır.

Ahlâkın ve ahlâki ilkelerin tanımlanmasında da teorik bilgilerin dille ifade edilerek tanımlanmaya ihtiyacı vardır ki bunlar insan hayatında pratik (ameli) bilgiye dönüşebilsin. Bu açıdan teorikten pratiğe dönüşüm, büyük oranda dilsel, mantıksal ve davranışsal süreçlerden geçerek oluşmaktadır. Vendryes'e göre de, "İnsan nesnelerin varlığını onları adlandırarak, dünyayı düşünce düzlemine aktararak kavrayabilir ve karmaşaya düzen verebilir"¹² Bundan dolayıdır ki tanım, düşünce ve eylemlerdeki karmaşıklığa bu kaos ortamında düzen verebilmek, bunalımların önüne geçebilmek için kendimize ait tanım terkiplerine ihtiyacımız vardır. Çünkü ahlâk bunalımların temelinde taklit ve bağımlılıkla gelen kültürel yabancılaşma yatmaktadır. Bunun etkisiyle birlikte kendi yöntemini oluşturamayan toplumların kurallarının uygulanış sisteminde bağlayıcılık ve istikrar sorunu çıkar ve düzen sağlamak bir hayli zorlaşır.¹³ Küreselleşen dünyada tanımlar,

¹⁰ Fârâbi, *Kitâbü'l Burhân*, trc. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, (İstanbul: Klasik yayınları, 2012), 48

¹¹ Mustafa Yıldız, "Fârâbi'de Dil-Mantık ve Kültür İlişkisi", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler dergisi* 14 (Güz 2012), 108.

¹² Joseph Vendryes, *Dil ve Düşünce*, trc. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yayınları 2001), 21

¹³ Recep Şentürk, "Değişen Toplum ve Ahlâk: Modern Türk Toplumunda Değerler Krizi" *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi* (İstanbul: Ensar Yayınları 2009), 80-82.

kavramlar ve değerler toplumlara paket olarak sunulmasından dolayı sunulan bu hazır paketler açıldığında kültürel ve ahlâki yabancılaşmayla karşı karşıya kalınmaktadır. Tanımlamadan alınan hazır bilgiler ve değerler taklitten, bağımlılıktan öteye geçemeyen tanımlanmış eylemleri doğurmaktadır. İnsan değerlerine ve düşüncelerine uymayan yabancı eylemleri yapmaya devam etmesi de hem bireyde içsel bir krize hem de toplumda ahlâki krize sebep olduğu görülmektedir.

2. Ahlâkın kaynakları ve ahlâki ilkelerde anlamlandırırma

Ahlâk, insanı içsel ve dışsal olarak yönlendiren bir güç, aynı zamanda insanı ve toplumu nizam eden ilkeler bütünü¹⁴olarak değerlendirildiğinde insanı yönlendiren, nizam eden bu gücü bilme ihtiyacı kaçınılmaz olarak ortaya çıkmakta, aynı zamanda ahlâkın kaynakları ve zemininin tartışma konusu haline gelme sebeplerinden biri olarak ele alınmaktadır.

Bircan'a göre; ahlâkın kaynakları "antropolojik(akli)" ve "teolojik(ilahi)" olarak ikiye ayrılırken;¹⁵ Kılıç'a göre ahlâkın kaynakları genel çerçevede din ve din dışı unsurlar¹⁶olarak sınıflandırılır. Dini argümanlar kaynağını ilahi emirlerden alırken; din dışı argümanlar akıl, kültür, duyu, sezgi vb. şekilde kendini göstermektedir. İnsanın bu sistem içerisine Yahudi ahlâkı, Hristiyan ahlâkı, İslam ahlâkı gibi ahlâk temeline Tanrıyı koyması dini argümanlı ahlâk anlayışını getirir. Sokrates, Platon gibi filozofların ahlâk zeminine koyduğu unsurlara bakıldığında ise iyiyi isteme, erdem ve çelişkiden uzak düşünce dünyasından çıkan bir bütün olarak ahlâka bir temel sunduklarını, Stoacıların ahlâkı, rasyonalist ahlâk temeline dayandığını, Epiküros'un ise huzur ve mutluluk temelli bir ahlâkı öngördüğünü felsefe tarihinde görmekteyiz.¹⁷ Batının düşünce dünyasında ise Kant'a baktığımızda ahlâki eylemlerin sonucuna değil yükümlülüklerine yeni görevlerine odaklanılarak ilkeler, ahlâkın evrenselliği ile sağlanmaktadır. Duyguları ön plana çıkaran Hume göre ise ahlâk akıl ve duygulara indirgenir. Ancak zamanla Batı dünyasının ilkelerin temeline koydukları kaynaklar Tanrıyla bağdaşmadığı sürece çelişkileri de beraberinde getirdiği kanıtlanmaktadır.¹⁸ Yukarıda bahsedilen din, akıl, sezgi, duyu gibi ahlâki kaynakların temelindeki farklılık bizi relativizme götüren bi kaynak tartışmasını karşımıza çıkarmaktadır.

¹⁴ Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Ahlâk Değerler ve Eğitimi*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 73.

¹⁵ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş* (Konya: Çizgi Yayınları, 2016), 37.

¹⁶ Recep Kılıç, *Ahlâkın dini temeli*, (Ankara: TDV Yayınları 1992), 14.

¹⁷ Coşkun Can Aktan, "Ahlâk ve Ahlâk Felsefesine Giriş", *Hukuk ve İktisat Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Haziran 2009), 17.

¹⁸ Recep Kılıç, "Ahlâki Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası* 1/8 (Temmuz 1993), 75-78.

Tek bir hakikatin olmadığı yerde de karmaşa, kaos gibi kaçınılmaz sonuçlar zuhur etmektedir.

Teorik ahlâk birikiminde ahlâkın tek bir tanıma, mekana ve zamana indirgenemediği gibi tek bir kaynağa da indirgenemediği görülmektedir. Ahlâkın temellendirilmesinin tek bir zemine indirgenememesi problemi yerine zihinsel anlamlandırmalar üzerinde durmak gerektiğini önceleyerek çalışmanın konusunu kaynaklar problemi olmadığını, anlamlandırma ile öngörülen bir temellendirme ihtiyacını söz konusu olduğunu vurgulamak gerekir. İnsanın ahlâkının kaynağı ne olursa olsun, bu kaynaklarda insanın zihinsel argümanları ve tahayyül gücünden geçerek bambaşka bir boyut kazanmaktadır. Bu boyutu şu şekilde örneklendirirsek, Müslüman bir yöneticinin rüşvet almayı normal görmesi seküler bir hayatı tercih etmenin sonuçlarından biri olarak değerlendirdiğimiz de bu durumda ahlâkın kaynağı din olsa bile seküler yaşantının gereğinin bir sonucu olarak dini, hayatın bazı alanlarına dahil etmemelerinden dolayı kaynaklar ve eylemler arasında bir uçurum doğmaktadır.

Ahlâk üzerine yapılan teorik tartışmalarla ortaya çıkan ahlâk kuramları ve tutumlar arasında uçurumların oluşum sebepleri, söylemler ve eylemler arasındaki çatışmazlıklar, tutarsızlıklar olarak söylenebilir. Mesela, Stoacıların önde gelen isimlerinden Seneca söylemlerinde özel mülkiyeti eleştirirken kendi faizle uğraşarak mal varlığı edindiği üzerinde durularak söylem ve eylem uçurumu arasındaki duruma örnek gösterilebilir.¹⁹ Yani söylemler ve kaynaklar kadar aslolan eylemlerdir, eylemleri aşırı teorikleştirme sorumluklardan kaçış yoludur. Ahlâki ilkeler ve eylemler arasındaki bağı zihinsel süreçler sağlayacaktır. Bu açıdan karşılaşılan problem artık kaynak problemi değil zeminin sağlamlığından geçen zihinsel anlamlandırma problemi ve bu teorik birikimin davranışlara kalıcı izli istendik bir faaliyete dönüşmesi sürecidir.

Aristoteles Nikhomakos'a Etik kitabında her bilginin ve tercihlerin aslında iyiye götürme arzusuyla olduğunu, en iyinin de mutluluğa götüren yol olduğunu söyler ancak mutluluk kavramının tartışmalı bir mesele olduğunu ifade ederek kimi bundan güzellik kimi sağlık kimi aldığı hazı anlar hatta bazen aynı kişi bile mutluluğa farklı anlamlar atfedebilir, bu şekilde ilkelerden yola çıkarak temellendirme yapıp yapılmayacağını ele

¹⁹ Alaeddin Şenel, *Din-Ahlâk ve Saygı-Biat Üzerine Aykırı Yazılar*, (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı Yayınları, 2014), 51-53.

alır. Öncelikle bilinenleri ele alarak, bilenenleri ikiye ayırır bizde oluşan bilinenler ve genel manada herkesin bildikleri olarak sınıflandırır.²⁰

Tüm insanlar doğaları gereği bilme arzusuyla doğar. Bu arzuyla birlikte ilkelerin nedenini bilmek istemek ise o şeyin asıl nedenini anladığını düşünerek o şeyi bildiğini söylemektir. Bundan dolayı Aristoteles ilkelerin nedenlerini öne sürer.²¹ Zihinsel süreçlerde Aristoteles etkisiyle birlikte İslam düşünce dünyasında filozoflar ilkelerin nedenlerini incelemiştir. Genel anlamda baktığımızda zihinsel anlamlandırma problemi ele alınırken ilk olarak ilkelerin nedenleri ardından benlik idraki ele alınması gereken önemli bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Sadreddin Konevi de ahlâkiliğin benlik idrakine bağlı olduğunu söyler. Benliğinin farkında olmayıp kendini dışarıdaki dünyadan ve nesnelerden ayıramayanlarda ahlâkılık aranamaz. Benlik idrakinin varlığı, tercihi ortaya çıkarır. Tercih de bir çeşit özgürlüğü ortaya çıkarmış olur. Özgürlüğün olduğu durumda devreye irade girmiş olur. İrâdi fiillerde değer ve anlam yüklü eylemler olarak şekillenir.²² Kendini (nefsini) bilmek, potansiyellerin farkına varmayı ve bilinçli olmayı da bereberinde getiren bir hali ortaya koyar. Ahlâkiğinde temel yapısında eylemlerin kalıcılığında kendini bilmek ve tefekkür edebilecek bir bilincin varlığından haberdar olmak tüm bu temellendirme ve farkındalık sürecine şekil verecek en önemli unsurlar olarak çıkmaktadır.

Bu şekilde oluşan zihinsel süreçlerin ahlâki temeller konusundaki önemine dikkat çekerek, ahlâki yargılardan önce düşünce alt yapısı ve irâdi yetkinliğin şekillenmesi sağlanmalı bu da dil, düşünce ve mantık çevresinde bilinçli yapılan eylemlerle olabilmektedir.²³ Anlamlandırdığımız dünyayı temellendirdiğimiz inançlarla ve tutarlı düşünce kategorileriyle inceleyerek bilinçli davranışlarla ahlâk arındırılmalıdır. Bu temelde teorik ve pratik ahlak köprüsü kurularak, bu şekilde yenilenme ve inşa sürecinde ki fikri özgürlük yolu açılmalıdır.²⁴ Sonuç olarak ahlâk oluşurken bir kaynağa dayanarak ortaya çıkmaktadır. Kaynağın ne olduğu tartışması çok uzun bir konu olduğu için ele alınması gereken burada, ahlâkın ontolojik ve epistemolojik zemininin insandaki anlamı ve bu anlamın eyleme dönüşmesi sürecinin sürdürülebilir olmasıdır. Epistemolojik ve ontolojik zemin

²⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, trc. Saffet Babür, (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), 18-20.

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, trc.Y.Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016), 14-19.

²² Ömer Türker, *Ahlâkiliğin Doğası*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 26-28.

²³ Aygün Akyol, "İslam Ahlâk Felsefesi: Birey ve Özgürlük Merkezli Bir İnceleme", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 1/36 (Aralık 2017), 95.

²⁴ Taha Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, trc.Tahir Uluç (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 272-276.

hususunda kuralların temeli, insanların bu kurallara uymanın doğruluğuna inanmaları sonucunda zemini sağlam kuralların oluşumuyla olduğu söylenmektedir.²⁵ Burada kendi inanç ve felsefi argümanlarımızın devreye girmesi düşünce ve eylem arasındaki tutarlık açısından daha sağlıklı sonuçlar verecektir. Ahlâk sorunlarının ortadan kaldırılması, öncelikle bir eylemin insan zihninde anlam ve değer kazanırken süreçleri ardından bu ahlâk sorunlarının pratiğe dönük muhakemesinin gerekliliğini gün yüzüne çıkarır.

3. Ahlâk metodolojisi; dil, düşünce, mantık ve davranış

Ahlâkın teşekkül sürecini incelediğimizde ahlâkı ele alırken karşımıza 3 farklı yöntem çıkar. Bilimin inceleme alanı olan ve bilim adamlarının yapmış olduğu ahlâki değerlendirmeden uzak durarak ahlâkın tespitini ele alan yöntem “deskriptif”, din ve felsefenin yöntemi ise hem “analitik” hem de “normatif”tir. Din ve felsefe birlikte “nasıl iyi bir insan olunur?” Sorusuna ilkeler koyarken aynı zamanda ahlâka tanımlar yapar, mantıki açıdan tahliller yaparak koyulan ilkeleri kontrol eder.²⁶ Dini ve felsefi açıdan yöntemleri incelendiğinde; 1-Normatif-dini literatür: İlahi emirlerle hareket edip herhangi bir analize başvurmeyen yöntemdir. 2-Normatif-felsefi literatür: Daha çok bireysel ahlâk ve siyaset felsefesi üzerine benimsenen yöntem biçimidir. 3-Analitik-dini literatür: Fıkıhta rey meselesi, kelimada hüsn-kubuh meselesi üzerine yapılan analitik tartışmaları kapsar. 4-Analitik-felsefi literatür: Ahlâk felsefesi bu kısma girmektedir. Faziletler, reziletler, ruh ve melekeleri konu ederek analiz yapan alanı ihtiva eder.²⁷ Yani İslam ahlâk literatürü kaynak konusunda dinden beslenirken aynı zamanda analitik yöntemi de benimseyerek metod oluşturmuştur.

Hem Batı düşüncesinde hem İslam düşüncesinde ahlâk sorunu ve metodolojisi tartışılmış ve metodolojiler üretilmiştir. Metodoloji konusunda, ahlâkta sevgi, saygı, adalet, eşitlik gibi temel üst ilkelerin her toplumda gereksinim olarak asırlar boyunca devam ettiğini ancak bu ilkelerin toplumdan topluma, insandan insana değişim ve dönüşümle birlikte anlamlarının ve uygulamalarının her geçen gün farklılaştığı gerçeği üzerinde durulmalıdır. Ahlâki ilkeler, ahlâk felsefesinin öngördüğü analiz yöntemiyle analiz edilmeli ve eğitimin insana sunmuş olduğu davranış değişikliğini esas alarak metodoloji üretmenin önemini gün yüzüne çıkararak bu konuda eğitim ve felsefenin yöntemleriyle birlikte tecdide gidilmelidir. Bu şekilde

²⁵ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, trc. Alev Türker, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 19.

²⁶ Recep Kılıç, “Ahlâki Temellendirme Problemi”, *Felsefe Dünyası* 1/8 (Temmuz 1993), 68.0

²⁷ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989), 13.

her şeyin yeniden anlamlandırıldığı bu dünya düzeninde ahlâki ilkelere tanımlama, anlama ve düşünme faaliyetleriyle yeni bir ivme kazandırılarak düşünceler bir süzgeçten geçirilmelidir. Bu açıdan dil, düşünce, mantık ekseninde bir değerlendirme esas alınarak metod arayışı ve temellendirilme ihtiyacı ortaya konulmalıdır.

1. Dil

Fârâbi, ilimleri sınıflandırırken ilimlerin başına dil ilmini koyarak dil ilmini iki kısımda inceler. 1- Halk içinde bir manaya delalet eden kelimeleri bilmek 2- Kelimelerin kanunlarına vakıf olmak. Buradan kanundan kasıt ise külli sözlerdir. İnsan burada dili bir vasıta olarak kullanarak vâkıf olduğu kanunlarla ilimlerin arasında bağ kurar bu şekilde varlığın bilgisine insanı ulaştırır.²⁸ Varlıkların bilgisine ulaşan insan yine dil vasıtasıyla toplumda söylemlerde bulunarak bir sınır çizer.

Wittgenstein “Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır” der. Algıların sınırı içine giren her şeyi insan dilinin ifade gücüyle tanımlar, tasnif eder ve düşünceler inşa eder. Bundan dolayı dil, insanın aklına ve eylemlerine sınırlar çizer.²⁹ Dilin ifade gücünü kendi kullanabilen toplumlar tanımlar ve tasnifler yaparken kendi toplumların değerlerine, inançlarına ait sınırlar çizer. Bu sınırı kendi çizebilen kişiler ve toplumlar ise krizleri ve bunalımları en aşağıya çekmeyi başarabilirler. Benlik idrakleri çerçevesinde hakikatlerini oluşturlar ve mutluluk yolunda bir düzen kurarlar.

2. Düşünce

Ahlâki gelişmeyi davranışlarla sınırlamamak gerekir. Ahlâki gelişmelerde davranışların yanında akli ve fikri çalışmalarında esas alınması gerektiğini düşünürken, insanı mutluluğa ulaştırıcı erdemlerin bu fikri çalışmalardan geçtiğini bilmek gerekir.³⁰ İslam düşünce geleneğinde filozoflarda mutlulukçu ve gayeci bir ahlâk anlayışı vardır. Mutluluğa ulaşma yolu düşünme süreçleriyle birlikte iradede geçmektedir. İdrak edilen şeye arzuya yönelmek karşımıza iradeyi çıkarmaktadır. İrade, eyleme ulaşmada düşünme, tahayyül ve duyular aracılığıyla fiilleri arzu kuvvetiyle gerçekleştirildiğinde artık o fiiller iyi ve güzel fiiller olarak kendini gösterir.³¹

²⁸ Fârâbi, *İhsa'ül ulûm*, trc. Ahmet Ateş, (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 57.

²⁹ Hakan Poyraz, “Ahlakın Dili Üzerine Felsefe” Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk, edr/ Mevlüt Uyanık-Recep Kaymakcan (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), 16.

³⁰ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1989), 73.

³¹ Fârâbi, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 85.

3. Mantık

Mantık,hakikate ulaşmayı gaye edinen ve doğru düşünme çabasını ortaya koyan ilim olarak tarif edilmektedir. Ahlakta vicdanın öngördüğü kurallar ne ise akılda da mantığın kuralları o işlevi görmektedir.³² Ancak ahlak metodolojisi başlığı adı altında yapmamız gereken ahlakın kurallarını ve aklın kurallarını sentezleme yolu tercih edilmelidir. Çünkü ahlak da akıl da hakikate ulaşma yolunda insanın yetkinliklerini ortaya çıkararak hem bireysel hem toplumsal düzen gayesiyle hareket ederler.

“Feraset bilimi, yararları peşin olan bilimlerden biridir. Bu bilim, insanların iç yüzlerini, gizlediklerini hemen ortaya çıkarır. Bu bilime bakarak insanlara karşı nasıl hareket edeceğini, nasıl bir tavır takınacağını belirler; ona göre gerekirse o adama yaklaşır, gerekirse ondan uzaklaşırsın.³³” Burada kastedilenin ferasetin mantık ilmi olduğuna yönelik yorumlamalar vardır. Bilinenden bilinmeyene götüren, doğru düşünme yolunu gaye edinen aynı zamanda hakikati arama çabası olarak kendini gösteren mantık ilmi, davranışları ve inançları düzelten bir ilim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ahlâk davranışlarda gözlenirse de ahlâkın oluşumu insanda pek çok süreçten geçer. Bu sürece hizmet eden ilk basamak ise zihinsel sürecin insan katmış olduğu işlevdir. Yukarıda bahsedilen metodoloji ihtiyacına en temelde insandaki zihinsel işlevin önemiyle başlanması, ahlâkın oluşumundaki ilk basamak olması sebebiyledir. Bu zihinsel süreç ise ilk aşamada dilin ifade gücü ve düşünceyle bir sisteme oturmaktadır ardından da sınıflandırma kategorilendirme ihtiyacıyla bir süzgeç görevi üstlenen mantık ilminin ahlâk ilkelerindeki rolü kendini göstermektedir. Tüm bunlar sağlam bir sisteme ve inanç temeline oturduğunda o zaman insanın davranışları anlamlı ve bilinçli olacaktır. Anlam ve bilinç ise iradeyi ortaya koyduğundan insanlar bilinçli bir şekilde iyiliği ya da kötülüğü tercih edeceğinden dolayı yapılan eylemler net çizgilerle insan zihninde sınıflandırılmış olarak çıkmaktadır. Bu sınıflandırma da ahlâki bunalımları engelleyecek işlevleri ortaya koymalıdır. Ahlâkın metodolojisi olarak değerlendirilen analitik ve normatif metodlarla birlikte ahlâk sistemine yardımcı olacak dil, düşünce, mantık ve davranış unsurlarını da ele alarak ahlâkın metodolojisine yeni bir ivme kazandırma gerekliliği üzerine durulmalıdır.

³² Nurettin Topçu, *Mantık*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 22069, 9.

³³ *İbn Sina - İbn Tüfeyl, trc. Şerefeddin Yaltkaya - Babanzâde Reşid* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 35.

4. Ahlakın Sürdürülebilirliği

1. Bireyin Değişimi

Her bireyin varlığını devam ettirmesi ve mükemmelliğe ulaşması için topluma ihtiyacı vardır. Mutluluğa ulaşmak için birbirine yardım eden toplumlar erdemi seçen toplumlardır. Bundan dolayı erdemli yaşamayı tercih edenler toplumsallaşmayı sağlayarak insanın yetkinliklerini ortaya çıkarır ve mutluluğa giden yolda yardımlaşmayı esas alır. Bu yardımlaşma toplumun inşasında görülmektedir. Toplumu bir beden olarak görürsek tüm organlar bedenin sağlığı için yardımlaşmalı ve hep en iyi için çalışmalıdır.³⁴ Bu toplumsal bilinçle birlikte temelde ele alınan birey öncelikle kendinden sorumludur. İnsanın kendine yönelik birtakım görevlerinin olması bireysel ahlâk alanını oluşturur. Batı dünyasında Robinson Cruse İslam dünyasında Hayy b. Yakzan, bireysel olarak oluşan sorumluluk ve görev bilincini örnekleyecek niteliklere sahip kurgulardır. Bu temelle hareket eden bireysel ahlâk eğilimi, ortak bir insanlık temelini oluşturur.³⁵ İnsan toplumdan uzak yerlerde kendine karşı görev ve sorumluluklarıyla yaşamını ikame ettirse de mükemmellik için toplumsallaşma gerekir. İnsanda oluşan bu görev bilinciyle birlikte bireysel ahlâk, benlik idrakinden ve hakkı bilmenin yolundan geçmektedir. Kendini bilen ve sorumluluklarını bilen insan, bireysel ahlâk çerçevesinde kazandığı yetkinliklerini toplumdaki rollerine de aktarır.

Tüm bunları değerlendirdiğimizde birey toplumla, toplum bireyle tamam olur. Değişim ve dönüşüm de bu minvalde değerlendirilen bir geçişliliği öngörür. Rad suresi 11. Ayette Allahu teala şöyle buyurmaktadır: “Hiçbir toplum kendi üzerindeki durumu değiştirmedikçe, Allah’ta o toplumun halini değiştirmez.”³⁶ Birey değişirse toplum değişir, toplum değişirse birey değişir. Yani toplumda görülen değişim, dönüşüm, hızlı ilerleyiş gibi hem bireysel hem kitlesel sonuçları olan olgular, bu durumun muhatabı olarak birey ele almaktadır.

Değişimle dönüşümle karşı karşıya gelen birey bu dönemin olumlu ve olumsuz yönlerini analiz ederek sağlıklı bir toplumu inşasını oluşturacak en etkili role sahiptir. İnsanın buradaki rolü hem zihinsel hem de eylemsel bir ilişkiyle ilerler. Çünkü insanın eylemleri düşüncelerinin birer sonucu olarak ortaya çıkar. Bu yüzden zihinsel yapılar ve insanın nefsinde olanlar

³⁴ Fârâbi, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 97-98.

³⁵ Alexis Bertnard, *Ahlâk Felsefesi*, 130-131

³⁶ Kur'an'ı Kerim Meali Rad/11

değişmeye başladığında eylemleri de değişecektir.³⁷ Dolayısıyla değişim isteyenler öncelikle kendini (nefsini) tanımalı ardından eğitimle öngörülen hem zihinsel eğitim hem de davranış eğitimi esas almalıdır. Bu değişim sürecinde eğitim kurumunun rolü de bu şekilde önemini ortaya koyacaktır. Bu şekilde bireyle değişmeye başlayan toplum, yeni değişen fikirlerle yetişen nesilleri oluşturarak sürdürülebilir bir ivme kazanacaktır.

2. Eğitim

İnsan doğarken bir takım yetkinlikler ve eğilimler ile doğsa da ahlâki değerleri insan doğuştan elde etmez. Ahlâk, insanın sonradan kazandığı bir sistem olarak ortaya çıkar. Doğumla birlikte bir düşünce yapısı içinde bir kültürde yetişmeye başlayan insan, haliyle ahlâki ilkelerini bulunduğu çevrenin etkisiyle şekillendirir. Ahlakın sosyal-kültürel etkisi insan üzerinde kaçınılmaz olarak ortaya çıkar ve eğitim-öğretimin gerekliliğini gösterir.³⁸

Öğretim, teorik erdemleri ele alarak sadece sözle olurken, eğitim, ahlaki erdemler ile birlikte pratik alanı konu eder ve insanların ruha yönelik alışkanlıklarını ve melekelerini benimsetme yolu olarak tanımlanır.³⁹ Dolayısıyla ahlak konusunda sadece öğretimle yetinmeden teorik ve pratik kısımları birlikte sunarak, öğretimin istendik davranışlara dönüşmesi sürecini de bir sistem ile sunmalı ve söylem-eylem uyumluluğunu eğitimle kazandırma gerekliliği ele alınmalıdır.

Fârâbi üç tip eğitimciden bahseder: İlk eğitimci olarak ele aldığı devlet başkanıdır. Devletin başkanı, erdem sahibi olmalı ki şehirde düzen ve mutluluk sağlanabilsin. İkinci olarak karşımıza çıkan eğitimci ise aile reisidir. Aile toplumun temel yapısı olduğu gibi ilk eğitim ailede başlar. Bundan dolayı çocuk eğitiminin ilk basamağı olana aile erdemli bireylerden oluşursa çocuk da yetiştiği ortama göre şekil alacaktır. Ve son olarak üçüncü eğitimci öğretmendir.⁴⁰ Öğretmenin sunmuş olduğu eğitim daha sistemli ve bilinçli bir süreçtir. Böylelikle bu sistem içinde yetişen çocuklarla oluşan nesiller erdemli insanların olduğu ideal bir topluma dönüşecektir. Eğitim insanın olduğu yerde gerekli bir kurum olarak karşımıza çıkar ve bu gereklilik bireyin doğması ve ahlâki gelişimiyle ömrünün sonuna kadar devam eder. Bu açıdan baktığımızda insanın ahlâki

³⁷ Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, trc. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 70.

³⁸ Hayati Hökelekli, *Çocukta Ahlâk Gelişimi ve Eğitimi, Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, ed. Mevlüt Uyanık-Recep Kaymakcan (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), 635.

³⁹ Fârâbi, *Mutluluğun Kazanılması*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018), 33.

⁴⁰ Mustafa Çağrırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 85.

gelişimini etkileyen faktörler arasında yaşadığı kültürel çevre,yönetim biçimi, büyümüş olduğu aile ve bunlarla birlikte aldığı eğitim vardır.

Ahlâk eğitimi ele alınırken öncelikle çocuğun boş bir sayfaya benzemediğini ve çocuğun fıtratında gelen bir tabiatı olduğunu bilmemiz gerekir. Bu tabiat çocuğun eğilimlerini, yetkinlikleri gösterir. Çocuğa bir eğitim verilecekse çocuğu iyi tanınması çocuğun tabiatının anlaşılması gerekir. Eğitimle oluşturulacak olan zihni ve fiili yapılandırmada çocuğun ihtiyaçlarını ortaya koyarak hitap etmeli ve doğru bir yöntemle çocuk yönlendirilmelidir.⁴¹ Eğitim zihni ve fiili bir yönlendirmeyse, eğitim anlayışının zemininde eğitimi planlayanların felsefi düşünceleri, inançları ve kültürleri de açıkça görülmektedir. Bu tasarlanan eğitim, belirli bir çerçevede toplumun nizamını ve bireyin yetkinlikleri üzerine durur. Ahlâk eğitiminin amacı da tam olarak bu çerçevede bireye ve topluma ahlâk kazandırmaktır. Bundan dolayı ahlâk ve karakter oluşumunda ilkeleri sırlamaktan ziyade tüm boyutlarıyla özümsetmek ve kişide analiz, kontrol yetkinliklerini geliştirerek özümseven ahlâki davranışları alışkanlık haline gelmesini sağlamaktır.⁴² Bu şekilde sunulan eğitimle toplum, kendini (nefsini) bilen aynı zamanda karşılaştığı eylemleri mantık süzgecinden geçirerek kontrol yetkinliğine sahip bir birey kazanmış olacaktır.

SONUÇ

Yaşanılan çağda ortaya çıkan problemler bazı bunalımları ve krizleri beraberinde getirebilmektedir. Bu durumu kriz yönetimi ile avantaja dönüştürerek ahlâki problemlerimize yeni bir metod kazandırılmalı ve ahlâki ilkeler, her dönemin kendi şartlarına göre yenilenebilir, dönüşebilir hale getirilmelidir. Çünkü insanın varlığını tamamlaması ve mutluluğu için bir düzen gerekmektedir. Ahlâk davranışlarda gözlenen bir sistem olarak kendini gösterse de ahlâkın oluşumu insanda pek çok süreçten geçerek bir bütün olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sürece hizmet eden ilk basamak ise insanda oluşan zihinsel işlev olduğundan dolayı zihinsel süreçleri tamamlayan dil, düşünce ve mantık konusu ele alınmalıdır. Bu zihinsel süreç ise ilk aşamada dilin ifade gücü ve düşünceyle bir sisteme oturmalı, ardından da sınıflandırma, kategorilendirme ve analiz ile birlikte bir süreçten geçmelidir. Bu sistem sağlıklı kurulduğu zaman insanın zihni yapılandırması ve iradi eylemlerdeki iyi olanı seçme yöneliminin işleyişi düzgün işleyerek tutarlı olacaktır. İnsanın yetkinliklerini kullanmasıyla birlikte söylem ve eylem arasındaki uçurum azalma eğilimi gösterecektir.

⁴¹ Emile Durkheim, *Ahlâk Eğitimi*, trc. Oğuz Adanır (İzmir: Dokuzeylül Yayınları, 2004), 121.

⁴² Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Ahlâk Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 40-41.

Bundan dolayı ahlâk konusunda öncelikle ele alınması gerekenler dil, düşünce ve mantık sürecini ifade eden zihinsel süreçler ile temeli sağlam atılmış değer sistemi olmalıdır. Sonrasında ele alınması gereken ise davranışlarda görülen sürdürülebilirlik ve değişim konusu olacaktır.

Birey belli eğilimler ile doğsa da ahlâk büyük oranda sonradan kazanılanarak bireyde oluşmaktadır. Değişim de bu noktada insanın eğilimlerine yön vererek iyi davranışları kazanması ve kendi nefsinin bu yönde şekillendirmesiyle oluşan devamlı bir kontrol mekanizması olarak ortaya çıkmaktadır. Ahlâkın kazanılmasını etkileyen pek çok faktör vardır. Değişimin kültür, aile ve eğitim gibi ahlâkın kazanılmasını etkileyen bazı faktörlerden etkilenmesi çalışmada bahsedilmiştir. Sürekli değişimin hakim olduğu dönemde ahlâkta sürdürülebilirliği sağlaması yine değişimin getirmiş olduğu yenilenmeden geçmektedir. Çünkü değişim insan hayatında kaçınılmaz bir durumdur ve sürdürülebilirlikte değişim içindeki istikrarla sağlanılmaktadır. Yani bir düşüncenin veyahut eylemin sürdürülebilirliği değişim ile şekillenen istikrara bağlıdır. Değişimin olumlu ve olumsuz sonuçları ortaya çıksa da değişimi insan hayatından soyutlamak anlamsız olacağı için değişimi olumluya çevirecek faktörleri analiz ederek problemleri değerlendirmek gerekir.

İnsanlık tarihinde problemler aynı olsa da bu problemlerin ortaya çıkışları ve algılanmaları toplumun paradigması ve zihinsel süreçleriyle yeni bir anlam kazanmıştır. Bundan dolayı insan zihni, ahlâk konusunda karşılaştığı her yeni problemi ve eylemi kendi zihin dünyasında birikimleriyle birlikte anlamlandıracak ve şekillendirecektir. Düşüncelerini ve eylemlerini şekillendiremeyen bağımlı bireylerden oluşan toplumlar, tutarsızlık içinde savrulmalar ve bunalımlar ile karşılaşacaktır. Tam olarak bu noktada kaos ve kriz ortamının paradigma içindeki algıları ve algılara giden yoldaki araçları yenilenme, dönüşme ihtiyacı göz önünde bulundurularak insan zihnindeki temellendirme sağlam atılmalı ve eğitimin öngördüğü değişimle birlikte sürdürülebilir, tutarlı bir ahlâki yaşantı sağlanmalıdır. Temellendirmede ahlâk felsefesinin metodlarını, yönlendirme de ise ahlâk eğitiminin metodları ele alınmalıdır. Ahlâk felsefesinin sunmuş olduğu analitik yöntemle birlikte normatif ilkelerin zeminini, anlam karmaşısından arındırmak gerekir. Aynı zamanda ahlâk eğitimin üstlendiği yöntemlerle birlikte de insandaki yetkinliklerin gelişimiyle ve eylemlerin bilinçli eyleme dönüşmesiyle birlikte yeni metodlara yer vererek, ihtiyaçları karşılayabilen ve kontrol edilebilen bir sistem oluşturulmalıdır. Böylelikle çalışmada üzerinde hassasiyetle durulan metod arayışlarına İslam ahlâk literatüründeki çalışmalar değerlendirerek

dilin, düşüncenin, mantık ilminin ve davranışların ahlâk üzerindeki etkisi, teorik ve pratik boyutta değerlendirilerek bir bakış açısı ile ele alınmıştır.

KAYNAKÇA

Abdurrahman, Taha. Ahlâk Sorunsalı, Trc.Tahir Uluç. İstanbul: Pınar yayınları, 2020.

Akyol, Aygün. “İslam Ahlâk Felsefesi: Birey ve Özgürlük Merkezli Bir İnceleme”, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 1/36 (Aralık 2017)

Aktan, Coşkun Can. “Ahlâk ve Ahlâk Felsefesine Giriş”, Hukuk ve İktisat Araştırmalar Dergisi 1/1 (Haziran2009)

Aristoteles. Nikomakhos’a etik, Trc. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.

Aristoteles. Metafizik, Trc.Y.Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016.

Aydın, Mehmet. “Ahlâk”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. 2:10-14. İstanbul, 1989.

Bauman, Zygmunt. Postmodern Etik, Trc. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Bernard, Alexis. Ahlâk Felsefesi, Trc. Salih Zeki. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.

Bircan, Hasan Hüseyin. İslam Ahlâk Felsefesine Giriş Konya: Çizgi Yayınları, 2016.

Cevdet Said. Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları, Trc. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017

Çağrı, Mustafa. “Ahlâk”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. 2:1-9. İstanbul, 1989.

Çağrı, Mustafa. İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul: Marmara ünv. Yayınları, 1989.

Çilingiroğlu, Lokman. “Din mi Ahlâk mı?”. Internatiol Journal of Sport Culture and Science, 1/1 (Haziran 2014), 713.

Durkheim, Emile. Ahlâk Eğitimi, Trc. Oğuz Adanır. İzmir: Dokuzeylül Yayınları, 2004

Fârâbi. İdeal Devlet, Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.

Fârâbi. İhsa’ül Ulûm, Trc. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB yayınları, 1990.

Fârâbi. Kitâbü'l Burhân, Trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Fârâbi. Mutluluğun Kazanılması, Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.

Hökelekli, Hayati. "Çocukta Ahlâk Gelişimi ve Eğitimi", Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk, ed. Mevlüt Uyanık-Recep Kaymakcan İstanbul: Dem Yayınları, 2007

İbn Sina-İbn Tüfeyl. Trc. Şerefeddin Yaltkaya- Babanzâde Reşid. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

İmam Gazzali. İslâm ahlâkı, Trc. Akif Nuri. İstanbul: Sinan Yayınları, 1978.

Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. Ahlâk Değerler ve Eğitimi, İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

Kılıç, Recep. "Ahlâkı Temellendirme Problemi". Felsefe Dünyası Dergisi 1/8 (Temmuz 1993)

Kılıç, Recep. Ahlâkın dini temeli, Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Kutluer, İlhan. İslam Felsefesinde Ahlâk İlminin Teşekkülü. Doktora Tezi, Marmara Üniveristesi Sosyal Bilimler Ensititüsü, İstanbul, 1989.

Poyraz, Hakan. "Ahlakın Dili Üzerine Felsefe". Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk. Ed. Mevlüt Uyanık- Recep Kaymakcan. İstanbul: DemYayınları, 2007.

Şenel, Alaeddin. Din-Ahlâk ve Saygı-Biat Üzerine Aykırı Yazılar, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2014.

Şentürk, Recep. "Değişen Toplum ve Ahlâk: Modern Türk Toplumunda Değerler Krizi", Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, İstanbul: Ensar Yayınları, 2009.

Topçu, Nurettin. Mantık, İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.

Türker, Ömer. Ahlâkiliğin Doğası, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Vendreys, Joseph. Dil ve Düşünce, Trc.. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2001.

Yıldız, Mustafa. Fârâbi'de Dil-Mantık ve Kültür İlişkisi, FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler dergisi, 1/14 (Güz 201), 108.

NURETTİN TOPÇU'DA AHLAK VE DEĞER

Zeynep BELMEN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

belmenzynp@gmail.com

MORALITY AND VALUE IN NURETTİN TOPÇU

ABSTRACT

Nurettin Topçu, who is one of the most important thinkers of the Turkish thought world in 20th century. In 1928, he took the tests to study in Europe and went to France to study philosophy, morality and History of Art at the University of Strasbourg. In 1934, with his thesis titled Conformisme et Révolt (Rebel Morality), he became the first Student to study moral philosophy in Europe, in addition to receiving the title of the first Turk to receive a Doctorate in the Sorbonne.

He listed his thoughts on the education of his time, criticized the educational mentality and practices, defended a religious and national education by suggesting solutions, rejected the pragmatist structure of the educational philosophy in our country, and instead proposed an idealistic education system. At the same time, Topçu, who gained a just reputation for his work on morality, also took over the writing of the books of "Moral Knowledge" courses, which were decided to be compulsory in formal educational institutions in Turkey in 1974.

Nurettin Topçu is a scholar who has given works in many fields from education to economics, politics to morality, literature and philosophy throughout his life and has come up with important ideas on these issues. The most striking aspect of Topçu is that it acts within the framework of "moral philosophy thinking" when expressing opinions in all these areas. Therefore, according to him, since morality is not part of the subject, but all of it, we can say that the main emphasis on the problems he addresses is on morality. Because the main cause of all problems is a lack of morality.

Today, especially in the test of youth with morality, The emphasis on the ethic and value of the Topçu is very important. Therefore, in this communiqué, we will consider nurettin artillery's morality in a conceptual framework. At this point, first, the value of morality and value in the literature will be determined and then a comparative analysis of the meanings that Artillery imposes on these concepts will be made.

Keywords: Nurettin Topçu, Ethic, Value

Giriş

Tanımı ve Mahiyeti: Yunanca karakter anlamına gelen “ethos” sözcüğünden türeyen ahlak, Türkçeye Arapça ’da “huy” “mizaç” “karakter” anlamlarına gelen “hulk” sözcüğünden gelmektedir.¹ Ahlak insanın fıtratında bulunan kötülük yönlerini iradesi ile arındırarak denetim altına alması, aynı zamanda iyilik yönlerinin geliştirilmesidir.

İslam dünyasında Geleneksel ahlak düşüncesinin nasıl konu edinildiğine değinecek olursak; genel olarak Kur’an ve sünnetin gösterdiği ahlaki ilkelerini diğer tüm ilkelere üstün tutarak bir ahlak sistemi kurma çabasını ifade etmektedir. Burada işlenen meselelerde, bir konu hakkında yorum yapmaktan ziyade nasların emrettikleri doğrultusunda bir ahlak ilkesinden bahsedilir.

Konumuz bağlamında, yaşamı boyunca eğitimden ekonomiye, siyasetten ahlaka, edebiyattan felsefeye kadar birçok alanda eserler vermiş ve bu konularda önemli fikirler ortaya koymuş bir ilim adamı olan Topçu’nun en dikkat çeken yanı, tüm bu alanlarda fikir beyan ederken ahlak felsefesi düşüncesi çerçevesi içerisinde sunmuştur. Dolayısıyla ona göre ahlak, konunun bir parçası değil, tamamını ilgilendirdiğinden, ele aldığı sorunlarında temel vurgusu ahlak üzerine olduğunu söyleyebiliriz. Zira tüm problemlerin ana sebebi, ahlak eksikliğidir. Bu bağlamda ömrünün neredeyse her anını ahlak dersi vermek ile geçiren Topçu ahlakı; “insan hareketlerinin metafiziği”² şeklinde tanımlamıştır. Zira ahlaki duygu, düşünce ve hareketlerimiz, deney ile elde edilemeyeceği gibi ayrıca ahlak da deneyler üzerinde bir inanç boyutu ifade etmektedir.

Aynı zamanda Topçu, ahlaklı olmak ile insana değer vermek arasında sıkı bir ilişki olduğunu ifade ederek, bu değerın özellikle insan ruhuna değer vermek olduğunu ve ruhun yüceltilmesi için mücadele edilmesi gerektiğini vurgular. “İslâm’ı XX. Asırda yükseltecek olanlar, bu mukaddes davanın her şeyden önce insan davası olduğunu bilmelidirler. Allah’ın emaneti hakkında nasıl davranmak lâzımsa her insanın karşısında öylece davranmanın gerektiğini ancak anlayanlar bu davanın saflarında yer alabileceklerdir.” Şeklinde asıl davanın “insan” olduğunu ifade etmiştir.

Ahlakın Temelleri: Ahlakın temel dayanağının ne olduğu üzerine düşünen Topçu’nun anlayışına göre, bazılarının yaptığı gibi, ahlakı dinden veya dini ahlaktan ayırmak mümkün değildir. Zira bunu yapmak insanın iç dünyasını

¹ Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, 2002, s. 3’den aktaran İbrahim Turan, *Geleneksel ve Modern Arasında Ahlak Değerler ve Eğitim*, (Ankara: Son Çağ Yayınları, 2020), 25

² Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017), 59.

yine kendinden ayırmak demektir. Her ikisi de içte derinleşerek sonsuzluğa yolculukla beraber, ruhun selametini arama idealine sahiptir.³

Ahlakın temelinin mutlaka ilahi bir iradeye yani dine bağlandığını ileri süren Topçu'ya göre; "Her dinin esasında ilahi iradeye iştirak ve ona teslim oluş vardır. Bu halin gerçek gayesi, ruhun yükseltilmesidir. Buna ahlaklılık denir. Ona göre ahlakta pek çok dereceler vardır. En alt derece başkalarına zarar vermemekten, karıncayı bile incitmemekten geçer. En yüksek derece ise, kulun iradesinin Allah'ın iradesiyle birleşmesidir."⁴

II. Ahlakla İlgili Kullandığı Temel Kavramlar

Ahlakı hayatının merkezine yerleştiren Mütfeffir, ahlakı iç görünüşü ve dış görünüşü şeklinde ele almıştır. Ona göre ahlakın iç görünüşü denince, "Ferdin vicdanındaki iyilik duygusu ve ahlaklılığın değerine olan inancı anlatılmak istenir. İnsan kendi iç dünyasında ahlakla ilgili birtakım düşünce ve inançlar taşır. Bunlar iyilik sevgisi, ödev ve sorumluluktur. Bunlar bizi ahlaklı olmaya, ahlakla ilgili ödevlerimizi yerine getirmeye zorlayan ruhi kuvvetlerdir." Ahlakın dış görünüşü ise, toplum tarafından belirlenmiş kurallar bütünü olarak görmekte ve bu görünümü insanın sosyal yönü olarak ifade etmektedir.⁵ Görülmektedir ki Topçu, ahlaklılığın iç görünüşünü sadece kişinin kendisiyle, kendi duygu, düşünce, sorumlulukları ile belirlediği iç mekanizma olarak, dış ahlaklılığı ise insanın toplum ile ilgilenen yüzü olarak tanıtmıştır. Dolayısıyla denilebilir ki; iç ahlak dış ahlaka hayatıyet verirken, dış ahlakta iç ahlaka çerçeve üretir.

İrade ve Hareket: "Sözlükte "istemek, dilemek" anlamına gelen irade terim olarak "nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi" veya "canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik" yahut "bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim" gibi değişik şekillerde tanımlanmıştır."⁶ İnsanın şuurlu bir şekilde bir eylemi gerçekleştirmek istemesi şeklinde de tanımlanabilir.

Kısaca irade kavramından anlamamız gereken hususlar şunlardır. Kişinin kendi seçimine bağlı olması, şuurlu bir şekilde yerine getirilmesi ve birtakım amaçlar ile gerçekleştirilmesidir. İnsan zekâsı ile değil iradesiyle insandır. Dolayısıyla insan denen canlıyı diğer canlılardan ayıran en temel özelliği de iradesi ile hareket etmesidir denilebilir. Topçu "ya göre irade;

³ Hüseyin Karaman, Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2000), 28.

⁴ Nurettin Topçu, İslam ve insan, (İstanbul, Hareket Yayınları, 1969), 15.

⁵ Nurettin Topçu, Ahlak, (İstanbul, Tek Işık Yayınevi, 1975), 6.

⁶ Mustafa Çağrıncı ve Hayati Hökelekli, "İrade", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), XXII. / 380.

“İnsanın dış dünyadan tesirler aldıktan sonra ona karşı şuurda tepkiler yapması”⁷ dır.

İrade hareketi insanda meydana gelirken, iki tane zıt kuvvet işlev görmektedir. İtici kuvvet ve frenleyici kuvvettir.⁸ İtici kuvvet, insanın iç duyguları, istekleri, hazlarıdır. Frenleyici kuvvet ise, o olayın sonunun ne olduğu düşünülmeden harekete geçirmeyen güçtür. İrade dediğimiz kavram aslında bu iki zıt kuvvet arasında bir denge belirlemektir. Burada irade kavramında şunu da görmekteyiz ki, iki şey ortaya çıkar. Seçmek (tercih etmek) ve yapmak (eyleme geçmek)tır.

Aynı şekilde Topçu, iradenin kendi içinde bulunduğu şartlara başkaldırarak isyan etmesini bir hareket olarak vurgulamıştır.⁹ Görülmektedir ki düşünüre göre, isyan hareketi içerisinde olmak aslında Allah ile birlikte olmak demektir. O, insanın bünyesinde isyan eden hareketin Allah’ın hareketi olduğunu belirterek, dolayısıyla insanda var olan irade, Allah’ın iradesinde kaybolmaktadır. Kısaca “Topçu’da Allah meselesi, ahlak meselesi ile birleşmiş oluyor.”¹⁰ Netice itibarıyla de kişi Allah adına hareket eder, Allah adına dine hizmet eder, Allah adına bir şeylerin karşısında veya da yanında yer alır hale geliyor.

Bu bağlamda o, iradelerini nefislerine, benliklerine yenilmeden, Allah’ın iradesini kendi iradeleri gibi kullanan peygamberleri, velileri ve ahlak kahramanlarını örnek verir. Onların sırf sorumluluk iradeleri ile hareket ettiklerini ifade ederek, her birinin hem bir asi, hem de bir ahlak önderleri olduğunu vurgular. Topçu’nun sürekli asi kavramını kullanmasının sebebi ise, hareket felsefesinin temelinde ahlaki ele alırken, ahlaklılığın, Hakk’ın vicdanlarda hapsolmayıp, ancak hareketlerde tecellisiyle mümkün olacağından hareketle meydana geldiğini ifade eder.¹¹ Zaten mütefekkir, irade kavramını da Allah’ın iradesiyle bütünleştirerek anlamlandırmıştı. Dolayısıyla Topçu’nun düşüncesine göre, Allah’ın bizdeki hareketi, bizzat bize karşı isyanı olmaktadır. Yine O’na göre, hiç isyan etmemiş olan, hiç hareket etmemiş olan demektir.

İnsan iradesine yöneldikten sonra Topçu’nun ikinci konusu “Millette irade” meselesidir. O’na göre millet; “kökleri mazide, gövdesi halde bulunan, dalları ve yaprakları istikbale uzanan, geçmişte, halde ve gelecekte

⁷ Nurettin Topçu, *Psikoloji*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016), 50.

⁸ Topçu, *Ahlâk*, 41.

⁹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2015), 20.

¹⁰ Topçu, *İsyan Ahlakı*, 24.

¹¹ Topçu, *İsyan Ahlakı*, 24.

hatıraları, temayülleri ve tasavvurlarıyla birleşmiş olan varlıktır.”¹² Anlaşılmaktadır ki; milleti de bir insan gibi anlamlandırmakta ve onda da tıpkı insan gibi ruhun vücuda hayat vereceğini ifade etmiştir.

Tıpkı insan gibi, millete hayatiyet kazandıran ondaki iradedir. Her milletin iradesinin yararlandığı kaynak farklı farklıdır. Türk milletini oluşturan irade ise İslam dininden kuvvet almaktadır. Bu irade milletin ruhunu meydana getirmektedir. Dolayısıyla millet hayatının kriterleri, İslam dini ile anlaşılmalıdır. Yani din zayıfladığında, ya da ortadan kaldırılma gibi bir durum olduğunda, milletin iradesi de yara alacak ve zayıf düşecektir. Ya da milletin iradesi zayıflarsa ya da millet iradesi noktasında tehdit edici bir durum söz konusu olursa, din(mukaddesat) da ortadan kalkacaktır ki bu durumda ahlak diye bir kavramın varlığından da bahsedilemez.¹³

Topçu'da önemli olan irade kavramının bir sonraki önemli alt başlığı devlette iradedir. Devleti şöyle tanımlamaktadır: “Devlet, muayyen topraklar üzerinde hâkimiyetle yaşayan insanların meydana getirdiği manevi birliktir. Millet varlığının ruhu demektir. Millet iradesinin gözüktüğü yerdir.”¹⁴ Anlaşılabacağı üzere devlet, belirli topraklar üzerinde, hâkim bir unsur ile yaşayan insanların oluşturduğu manevi bir birliği ifade etmektedir.

Bir devletin iradesiz olamayacağını belirten Topçu, bu iradeyi, milletin hem eseri, hem sembolü, hem de varlığının kefilisi olarak görür. Devletin iradesi ile ahlaklılık arasında bağ kuran Topçu, bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: “Devlette irade zayıfladıkça vatandaşlar arasındaki hukuki bağlar gevşer; cemiyet nizamı zayıflar. Nizamın bozukluğu güvensizlik şeklinde başlar. Ekonomi ve ticaret hayatında mukaveleye, mektepte muallime, mahkemede hâkime güvensizlik başlar. Mabedde imama, belde valiye, ailede evlada, sokakta polise güvenilmez olur. Şerir mahkemede berat ederken masumlar zindana atılır. Çalışan tarlada muvaffak olamaz da para ile diploma alan muvaffak olur, alnından öpülür ve yüksek makamlara doğru el üstünde yükseltilir. Kurumlar içinde, ilim ve din kurumlarında bile fitne baş gösterir. Halk sınıf sınıf bölünür; hep birbirlerine düşman olurlar. Alıcı satıcıya, esnaf memura düşman kesilir. İlim ve ahlak kurumlarında ahlaktan, ilim ve kemalden eser kalmaz. Baba evladına, büyük küçüğüne söz dinletemez olur. Bu sefalet manzarasının içinde kulaklar sağır, gözler kör olur. Halkta duygudan eser kalmaz. Cemiyet nizamı burada mahvolmuştur.

¹² Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, (İstanbul, Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, 1961), 20.

¹³ Karaman, Nurettin Topçu'da *Ahlak Felsefesi*, 51.

¹⁴ Nureddin Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018), 50.

Bu enkazın altından yalnız bir ses yükselir: alkış sesi, minnet sesi, zillet sesi.”¹⁵

Topçu’nun Allah’a yönelen insan iradesinin bu yolculukta temel yapıtaşı olarak gördüğü iradenin son konusu sanattır. Sanata bu kadar önem veren Topçu’nun irade, sanat ve ahlaki bir arada ele almaması düşünülemezdi. O’na göre; “Sanat, dıştaki varlıklara akseden bizim kendi hayallerimiz ve kendi tasavvurlarımızdır. Hatta en ileri derecesinde o bizim kendi çevremizdir. Hayatı bize değerli yapacak ilk neşve, sanat neşvesidir.”¹⁶ Görülmektedir ki Topçu, sanatı kişinin kendi içerisinde beslediği hayallerinin, dışarı yansımaları olarak görmekte ve bir dava ya da bir irade olduğunu vurgulamıştır.

Sanatı bu şekilde ifade eden ve mütefekkirimiz sanatı, insan iradesinin derinliklerinde ve aşkın hareketlerinde bulunduğunu belirterek, sanatın kaynağının, iman olduğunu öne sürmektedir. İmanı da estetik iman ve mistik iman şeklinde ikiye ayırmaktadır. Birinci imandan sanat iradesi, ikincisinden de din iradesi doğmaktadır. O’na göre, sanatın özü, sonsuzluk iradesi olup, bu irade ruhumuzu sonsuzluğa teslim ettiği için, Allah’a götüren yolculukta sanattan daha ileri duraklara, ahlaki yaşayışa doğru ilerlemek için çaba göstermektedir. Bu sebepten dolayı sanatların eksik kaldığı devirleri, ahlak için karanlık geleceğe hazırlık olarak görmektedir. Dolayısıyla memleketimizdeki ahlak zaafının sebeplerinden birisi olarak da sanat hayatının yokluğunu göstermektedir.¹⁷

Sonuç olarak diyebiliriz ki düşünür, irade kavramını tarif ederken hem içerden itici kuvvet hem de frenleyici kuvvet arasında denge sağlayan şuurlu bir harekete geçme, eylemde bulunma olarak görmektedir. Ayrıca iradeyi, insanda irade, millette irade, devlette irade ve sanatta irade şeklinde dört kısma ayırarak ele almıştır ki, bu sıralama gelişi güzel olmayıp tamamen sistemli düşünülmüş bir ayırım olmuştur. Zira kişi ancak dört basamaklarla birlikte ruhuna yönelerek Allah’a ulaşır.

Sorumluluk: Kaynağını İslam’dan alan Ahlâk, kişinin günlük hayatta davranışlarına yansıyan ilkeler bütünü olmakla birlikte, bireye diğer insanlarla ilişkilerinde sorumluluklar ve ödevler yüklemektedir. Dolayısıyla bireyin hem yaratıcısına hem de çevresindeki insanlara karşı bir ödev ve sorumlulukları vardır. Sorumluluğun ne olduğu, nasıl tanımlandığına gelince;

¹⁵ Topçu, *İradenin Davası, Devlet ve Demokrasi*, 54.

¹⁶ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 97.

¹⁷ Topçu, *İradenin Davası, Devlet ve Demokrasi*, 65-67.

“Kişinin kendi davranışlarını veya kendi yetki alanına giren herhangi bir olayın sonuçlarını üstlenmesi.”¹⁸ Biçiminde, hareketten sonra ortaya çıkan bir unsur olarak kabul edilen sorumluluk, genelde hayatının merkezine, özelde ise ahlakın merkezine sorumluluk bilincini yerleştiren düşünürümüz tarafından, hareketin bizzat sebebi olarak belirlenmektedir. “Beni harekete sürükleyen, bende doğan zorlayıcı emirdir.”¹⁹ Topçu’nun tanımındaki bu zorlayıcı emir, insanda düşünme faaliyetini meydana getirerek kişinin kendisini, yaptığı işe karşı daha çok sorumlu hissetmesini sağlar. Böyle tanımlanan sorumluluk düşüncesi, insanı başıboş dolanan hayvani hayattan kurtaran ve onu duygu, düşünceleriyle hareket eden sorumluluk sahibi, şuurlu bir varlık olmasından dolayı kişiyi yüceltmektedir.

Bu şekilde belirlenen sorumluluğu düşünür, hürriyetimizi belirleyen, onu zorunlu hale getiren ve onun vazgeçilmezliğini sağlayan bir unsur olarak görmektedir. Aslında bundan dolayıdır ki mesuliyeti ahlakın merkezine yerleştirir.

Hürriyet ile sorumluluk arasındaki ilişkiye de değinen mütefekkir, hürriyetin sorumluluktan önce olduğu görüşünü reddederek, şuurlu insanda hürriyetten önce sorumluluğun var olduğunu ileri sürmektedir. Bunu şu sözlerinden anlamaktayız: “Sorumluluk, hür iradenin belirleyicisidir. Hürriyetimizi belirleyen, onu zorunlu kılan hürriyetimizin asla vazgeçilmezliğini sağlayan unsur budur. İçimize sorumluluk şeklinde giren hürriyet, hareketlerimizde bize sahip olur, bizi eyleme geçirir. Hareketten önce sorumluyuz, fakat sadece hareket etmek suretiyle hürüz. Sorumluluk, hürriyetimizi bizzat kendimizden çıkarmak suretiyle yaratan şeydir. Sadece sorumlu olduğumuz için hürüz. Hürriyet, sorumluluğun şartı değil, onun sonucudur.”²⁰

Aynı zamanda kişinin birtakım ödevleri olduğunu belirten Topçu, ilkin insanın kendisine karşı ödevleri olduğunu ifade ederek bunların, bedene ait olan hayatımızı korumak, bunun için de iyi beslenilmesi gerektiği, spor yapılması gerektiği gibi oburluktan, alkolizmden ve cinsi hayat aşırılığından korunmak olduğunu bildirmiştir. Maddi hayatın korunmasının yanında ruhi yaşayışımıza ait ödevlerimize de değinen ve bu noktada doğruluğa ve samimiyete çok önem veren düşünür, yalan söylemenin aslında insanın kendi karakterine zarar vermek olduğunu ileri sürerek, kendi deyimiyle; “Yalan söyleyen hem kendisine hem de başkalarına saygısı olmayan insandır.” Şeklinde sözleriyle açıklamıştır. İnsanın kendine karşı

¹⁸ Türk Dil Kurumu, “Sorumluluk” (24.06.2021).

¹⁹ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, (İstanbul, Dergâh yayınları, 2016), 42.

²⁰ Topçu, *İşyan Ahlakı*, 95.

vazifelerinden birisinin de okumak ve öğrenmek olduğunu belirten Topçu, okumak ve öğrenmenin ahlaki yapıyı geliştirdiğini, ruhu terbiye ettiğini ve insanı zamanla aşağılık hislerden uzaklaştırıcı olduğunu ifade etmiştir. Görülmektedir ki mütefekkir, ilim ile ahlakın dolayısıyla da insan olmanın birbiriyle bağlantısını olduğunu düşünmektedir.

Bir diğer ödev ve sorumluluklarımızın da aileye karşı olduğunu belirten düşünür; ailede ilk ödevin, eşlerin karşılıklı olarak, birbirlerinin mutluluğuna çaba göstermeleridir. Eşlerin her bakımdan eşit haklara sahip olduğu fikrinde olan Topçu, menfaatlerin olduğu gibi duygularında paylaşılması gerektiğini belirtir. Aileye çok önem veren ve ahlak okulu olarak gören düşünür, çocukların sağlığının korunması, terbiye edilmesi, okutulması ve iyi bir vatandaş olarak yetiştirilmelerinin ana- babanın ödev ve sorumlulukları olduğunu belirtir. Bunların dışında kişinin içerisinde bulunduğu topluma ve milletimize karşı ödev ve sorumlulukları da vardır. Topçu'ya göre, topluma karşı olan sorumluluklarımızın başında çalışma gelmektedir. Çalışmak aynı zamanda ruhsal bir ihtiyaçtır. Zira kötülüklerin başında tembellik, hokâmlik vardır. Hem çalışmak, ahlaki bir mecburiyettir. Yalnız çalışma asla ahlaki bir hayata engel olmamalıdır. Ahlaki kaidelerin çiğnendiği çalışma şekilleri kabul edilmeyen bir iğrençliktir. Ayrıca toplumdaki iş bölümü sonucu oluşan dayanışmanın da insanın sorumlulukları arasındadır.²¹ Millete karşı olan sorumluluklarımız bakımından da milli tarihimize ödevin kahramanlık halinde ortaya konulmuş örnekler vardır. Burada birinci dünya savaşı esnasında Çanakkale cephesini canını hiçe sayarak, vatan, millet ve devlet sorumluluğu ile savunan kahramanlarımızı hatırlamak lazımdır.

Hürriyet: Hürriyet meselesi, tarih boyunca fikir dünyasının ana problemlerinden biri olmuş ve felsefeden, tarihe, psikolojiden sosyolojiye kadar birçok alanda konu edinmiştir. Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki; hürriyet kavramı hangi alan içerisinde konuşuluyorsa, o alan üzerinden anlam kazanmıştır. Dolayısıyla hürriyet meselesinde tek bir anlam üzerinden değil de birçok anlamın varlığından söz edebiliriz. Zira herkes hürriyet istemektedir. Fakat nasıl bir hürriyet?

Genellikle hürriyet kelimesi ilk duyulduğu anda bir sınırlamanın olmaması veya bir zorlamanın olmaması şeklinde anlaşılmaktadır. Fakat hiçbir düşünür herkesin kabul edeceği bir hürriyet tanımı ortaya koyamamıştır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi hürriyet, hem içerisinde

²¹ Topçu, *Ahlak*, 48-49.

bulunduğu konu ile düşünölmekte ve anlam kazanmakta hem de sanıldığı gibi bir kişinin her istediğini sınır tanımadan yapabilmesi değildir.

Düşünöre göre ise hürriyet; “Aklın bize çizdiği nizam içindeki rolümüzü yapabılme iktidaradır; harekete atılma cesaretidir, insiyaklarımıza karşı gelebilme kudretidir. İnsiyakları tehdit değildir. Bergson’u dediğı gibi, hürriyet bizdeki yaratıcılıktır.”²² “içten veya dıştan, iradeye yabancı hiçbir kuvvet tarafından zorlanmaksızın, iradenin kendi seçimi ile yine kendisini belli bir harekete zorlayabilmesidir.”²³

İnsanın kendi iradesiyle bir eylemde bulunabilme gücü olarak tanımlanan hürriyetin ahlak ile zorunlu bir ilişki vardır. Zira ahlakta da temel dayanak, iyi ile kötü arasında ayırım yapan bir insanın kendi iradesiyle eylemde bulunabilme gücü olarak ifade etmiştik. Bu yüzden insan yaptığı bir hareketi kendi isteğıyle değil de zorunlu yapıyorsa kişi hem hür değildir hem de yaptığı iş ahlaki bir davranış değildir. Çünkü iyi ve kötü, doğru ve yanlış karşısında seçme hürriyeti olmayan bireyin sorumluluğundan söz edilemediğı gibi ahlakından da söz edilemez.

Daha sonra hürriyetin insana sağladığı faydalara değinen düşünür, hürriyetin engelleri aşma gücü, hareket etme, gelişme, ilerleme gibi nimetleri sunduğundan bahseder. İnsanı gerçekler karşısında hareket etmesini sağlayarak iç huzuru sayesinde insanın kendisine daha çok güvenebilmesini sağlayarak boşluğa düşmemesini dolayısıyla da bunalıma girmesini engeller. Aynı zamanda fikir ve beden bakımında sağlıklı, gelişmiş insanların hürriyetin çocukları olduğunu ifade eden Topçu, insanda hürriyet olmasaydı, hiçbir icat ve buluşun gerçekleşmeyeceğini ifade eder.²⁴ Görölmektedir ki mütefekkir hürriyeti, insanın yaşamının merkezine yerleştirmiş ve bize insanca yaşama zevkini tattırdığını ifade ederek ne denli önemli olduğundan bahsetmiştir. Hürriyetin insana sağladığı en büyük üstünlüğün, kişiye seçme hakkı vererek onu sorumlu bir varlık haline getirmesi olduğunu belirtmiştir.

III. Ahlak Eğitimiyle İlgili Ele Aldığı Temel Konular

A. Aşk (Sevgi)

Sözlükte “aşırı sevgi, bir insanı belli bir varlığa, bir nesneye ya da evrensel bir değere doğru sürükleyip götüren gönöl bağı” anlamına gelen

²² Topçu, *Ahlak Nizamı*, 38.

²³ Topçu, *Ahlak*, 64.

²⁴ Topçu, *Ahlak*, 68.

aşk, tasavvufi bir terim olarak; insanı bütünüyle hükmü altına alması, sevginin son mertebesi, varlığın yaratılış sebebi ve varlığın aslıdır.²⁵

Aşkı şuur hali olarak değerlendiren düşünürümüz ise, aynı zamanda bir düşünce şekli olarak da anlamaktadır. Nitekim ona göre insandaki var olan irade düşüncesinin aşk ile birlikte değer kazandığını, aşk olmazsa iradenin bir anlamı olmayacağını ifade ettiğini irade beyanında da görmekteyiz. Topçu, aşkı şöyle tanımlar: “Aşk, ümitsiz varlığımızı sonsuzluğa doğru uçuran kanattır; sonsuzluğun ümididir. Varlıkların hepsiyle dolup taşmaktır. Eşyada yaşamak ve eşyanın bizde yaşayışına şahit olmaktır.”²⁶ Aşkı, çoklukta yaşarken birliğe ulaşmak olarak gören düşünürümüzün bu tanımı, daha çok tasavvufi anlayışa yakın bir tanımlama olduğu görülmektedir. Nitekim bir başka tanımında, biraz da metafizik bir bakış ile; “Sonu olan varlıklar dünyasından sonsuzluğa intikaldir. Sevenin kendi varlığını bırakıp bir nevi mahiyet değiştirme ile sevilenin varlığına bürünmesi, bütün irade kuvvetleriyle ona teslim olmasıdır.”²⁷ O’na göre aşkın sahibi aynı zamanda hayânın da sahibidir.

Buradan yola çıkarak aşkın yolu dinin yolu denilebilir. Bu bağlamda Topçu, din terbiyesinin şahsiyet terbiyesi olduğunu ifade etmiş. Fakat Çok bilgiler, hikâyeler ve öğütlerin insanı dindar yapıp yüceltmeyeceğini, terbiyenin damarlara yapılan aşı gibi bir aşk terbiyesi ile verilebileceğini vurgulamıştır. Nitekim O’na göre dindar insan, çok seven bir şahsiyetin sahibidir. Ayrıca dindar, ilmi, san ’atı, ahlakı ve insanlığı severek Allah’a ulaşabilecektir.²⁸ Sevginin, aşkın insanı terbiye edip, yücelttiğini ifade eden mütefekkirimiz, sevgisizliğin ise zalim bir kişilik, insanlara düşman bir toplum meydana getireceğini ve bu dünyayı yaşanılmaz hale getirenlerin sevgisiz kişiler olduğunu ifade etmektedir.²⁹

Sevgiden yoksun bir toplumu Topçu şöyle ifade eder: “Sevginin yaşanmadığı, nefretlerin barındığı ve kalplerin çarpıştığı bir cemiyette hayat yaşamaya değmez bir hal alacaktır. Hayat yük olacağından aile içi kahredecektir. Mektep usanç verecek ve mabet sevimyeyecektir. Kalpleri ve kafaları bir noktada bir sevgi mihrakında birleşmeyen insanlar gerçek vatandaş hayatını ve milli birlik saadetini yaşayamazlar. Bu söz, mücerret bir kelimeden ve kuru bir laftan ibaret kalır. Görüşlerin çatıştığı, kalplerin çarpıştığı yerde zümreler birbirini ezer ve kuvvetler birbirini kırar. Gazeteler halkı teşhir ve terzil etmekten hoşlanır. Ümit ve iftihar konusu

²⁵ İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: DİB Yayınları, 2009), “Aşk”, 35.

²⁶ Nurettin Topçu, *Var olmak*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016), 40.

²⁷ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 62.

²⁸ Topçu, *İslam ve İnsan*, 47.

²⁹ Topçu, *Var olmak*, 52.

olması beklenen gençlik, ümitler harcar; habis emelleri uğrunda onu kullananların elinde yıkıcı olur, bilmeden mefahire ve vicdana saldırır. Münevver geçinenler halktan ayrılır ve milletin kendi evlatları onun mukadderatına düşman kesilirler.”³⁰

B. Hörmət

Ahlak, iyi olanı ve insanlığın yararına olan davranışlarda bulunmayı emreder. Sosyal hayatı kontrol altına almak isteyen her toplum, mutlaka bir ahlak kuralına bağlanmayı kendisi ve içerisinde bulunduğu topluluk için zorunlu görmektedir. Nitekim geçmişten bugüne kadar var olan herhangi devlet ya da topluluk, ahlakı merkeze almaksızın örf-adet ya da kanun olmadan varlığını idame ettirememiştir. Bu bağlamda Müslüman toplumların yaşamlarında büyük bir öneme sahip olan İslam ahlakı, toplumların kurtuluşu için bireyleri öncelikle aşka davet eder. Nitekim aşkın ve dinin var olduğu yerlerde insanın değeri anlaşılır. Bu durumda sonsuz aşka erişen insan için, Topçu’nun ifadesiyle “Bu sevgi, dünyayı cennet yapmaya ve hayatı değerli kılmaya kafidir.” Sevgiden sonra ise düşünürümüz, ahlakın temel mayası olarak hörmeti kabul eder. Kant hörmeti şu şekilde tarif etmiştir: “Hörmət, korkudan ve hayretten tamamen ayrıdır. Büyük sayılan bir adamın karşısında varlığım eğilir, fakat ruhum eğilmez.”³¹ Aslında tam da bu noktada, insanın Allah karşısındaki durumunun tahlilini görmekteyiz. Nitekim insanın Allah karşısında, havf ve reca arasında bir durumu söz konusudur.

Saygıyı bizdeki ahlaki duygulardan biri, hatta bütün ahlak duygularının kaynağı olarak gören Topçu, “İçimizin derinlerinden kaynaklanan bu duygu, başkalarından önce, insan olan kendi varlığımızın üstün değerlere sahip olduğuna bizi inandırır. Kendi hakkımızda sürekli olarak saygı duygusu yaşarız. Benliğimizden ayrılmayan bu duyguya izzetinefis, denir.

Bu bağlamda ilk saygı kişinin kendisine karşı olmalıdır. Nitekim kendisine saygı duymayan insanın, başkalarından saygı beklemesi abes olur. İnsanın kendisine saygısı, yaratıcının vermiş olduğu cana iyi bakmak ile olur. Sağlığa dikkat etmek ve bedeni hastalık ve zararlardan korumakla mümkündür. Sigara, alkol ve uyuşturucu gibi maddeleri kullanmanın insanın sağlığına zararı olduğu çok açık bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bu gibi alışkanlıklardan uzak durmak kişinin hem kendisine hem de başta ailesi olmak üzere çevresine karşı görevlerinden birisidir. Başka bir açıdan bakıldığında saygı, sadece bedene yönelik olursa, bu durum insanı

³⁰ Topçu, *Yarınki Türkiye*, 61.

³¹ Topçu, *İslam ve İnsan*, 57.

insanlıktan çıkarıp hayvanlık derecesine düşürür. Bu yüzden bireyin yaşamak için midesini doyurduğu gibi ruhunu da ahlaken doyurmalıdır. Zira sadece midesinin açlığını giderenler, bu hayatta neden var olduğunu anlayamayanlardır.

Hürmet kavramının yaşamımızdaki bir diğer önemli boyutuna baktığımızda hem ahlaki noktada hem de insanlarla ilişkilerimizde temel bir görev üstlendiğini görmekteyiz. Bu durumda, Eşref-i mahlûkat olan insana hürmet edilmelidir. Nitekim başkalarını aldatmak, onlara yalan söylemek ya da bir konu hakkında verilen sözü yerine getirmemek, büyük bir ahlak eksikliği ve saygısızlık göstergesidir. Yine aynı şekilde sadece kendi düşüncesini önemseyen, çevresindeki insanların ne düşündüğünü önemsemeyen kişiler saygısız olarak tanımlanır. Günlük yaşanan olaylarda ya da bir mesele üzerine herkes kendi düşüncelerini özgürce söyleyebilmelidir. Topçu'nun ifadesiyle başkalarının görüşleri bizim görüşlerimize ne kadar zıt olursa olsun, olgun ve medeni insanlar gibi onları sakın, edepi bir tavırla dinlemeliyiz. İnsana saygısı olmayan barbar topluluklar ise, kendi görüşlerine uymayan fikir sahiplerine saldırarak seslerini yükseltirler.³²

Bizleri düşman pençelerinden kurtaracak, bizleri kendimize getirecek güç öncelikle herkesin birbirine karşı hürmeti ile olacaktır. Şimdilerde ayrılığın ateşinin yakıldığı günümüzde bizi birliğe ulaştıracak çözüm yolu hürmette gizlidir. Bu bağlamda evvela Kur'an'a hürmet edilmesi gerektiğini ifade eden Topçu, Kur'an-ı Kerimin sadece sesi güzel birine eğlence için veya bir ticaret eşyası gibi para karşılığında okutturulmaması gerektiğini belirterek aslolan ibadetin, Kur'an'ın ruhu ve manası üzerinde durmak olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda bu kitap, ne kadar dindar biri olduğumuzu belli etmek için okunan bir kelimedir.

Bir diğer madde olarak, mütefekkirimiz, Allah'ın biz insanlara en büyük nimet olarak verdiği aklın meyvası diye ifade ettiği ilme hürmet edilmesi gerektiğini belirtmiştir. İlme hürmet noktasında dinimizin hem ilim öğrenene hem öğretene hem de büyük bir önemle yaklaştığını ayet ve hadislerden çok açık bir şekilde görmekteyiz. İlk başta Kur'an-a hürmeti gerekli gören Topçu, bu kutsal kitabı daha iyi anlayabilmek ve diğer ilimlerle ne kadar iç içe olduğunu göstermek için de ilme hürmet ederken, fen ilmi, batı ilmi diye ayırt etmeden tüm ilimleri öğrenmemiz ve saygı duymamız gerektiğini belirtmiştir.³³

³² Topçu, *Ahlak*, 90.

³³ Topçu, *İslam ve İnsan*, 57-58.

Ahlakı, dolayısıyla aşkı, hürmeti, din ile iç içe gören ve hepsinin temel kaynağı olarak dini baz alan düşünürümüz, bu noktada şu sözleri sarf etmiştir; “Din terbiyesi, hayâ terbiyesidir. Zamanımızda yeryüzünde silinmek üzere olan hayâ, siyasete atılarak hıncını almak için partililik yapan hocasının yüzünden, hepsinden kara bir süngerle silinmişe benziyor.

Din terbiyesi hörmet terbiyesidir. İnsana, eşyaya, toprağa ve bütün varlıklara hörmet edenin bu hali, hiç durmadan içimize dolan merhamet dalgalarıyla beslendikçe Allah’ın bu emanetlerine kendimizden geçerek, menfaatsiz, garazsız, karşılıksız hizmet etmemiz Allah’a ibadettir. Din terbiyesi bu ibadeti öğretmelidir.”³⁴

C. Merhamet

Merhamet kavramına adalet duygusu ile anlam kazandıran Topçu; “Başkalarının iyiliğini istemek” şeklinde tanımlamıştır. Adalet ile ilişkilendirmesinin sebebi ise, tüm insanların aynı haklara sahip olamaması ya da bizden daha üzücü bir durumda yaşam sürdürmesinin sonucu olarak bu durumda olan kişilere karşı insanda merhamet ve acıma duygusu belirerek, iyilikte bulunma arzusu meydana gelmesi durumudur. Nitekim adaletli bir insanda, gerekirse malının yarısını hiç düşünmeden zor durumda kalan insana yardım etme isteği oluşur. Merhametin sınırları olmadığından dolayı Pascal bu duygunun ilahi düzene ait olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: “Merhamet içseldir, ferdidir. Toplumun adalet isteği olur, lakin merhamet isteği olmaz. O ferdin vicdanındaki ilahi bir duygudur.”³⁵

Bu noktada empati kavramının varlığı ile karşılaşırız ve merhamet sahibi insanların empati yeteneği gelişmiş kişiler olabileceğini söyleyebiliriz. Öncelikle empatinin ne olduğunu açıklamakla merhamet kavramını anlamaya çalışalım. Üstün Dökmen, Rogers’ten naklen empatinin tanımını şöyle verir: “Bir insanın, kendisini karşısındaki insanın yerine koyarak olaylara onun bakış açısıyla bakması, o kişinin duygularını ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi sürecine empati adı verilir.”³⁶

Dolayısıyla hakikati arayan ve ona yönelen her insanda görülen ilk inkılap, ilk hakikatin yansıması, kişinin etrafına saldıran iştihalarını ret edip bütün başkalarının, başka insanların üzüntülerine, dertlerine uzanan ıstırapı benimsemesidir. Topçu’ya göre bu, bizde merhametin hareketidir. Aynı

³⁴ Topçu, *İslam ve İnsan*, 48.

³⁵ Topçu, *Ahlak*, 74.

³⁶ Üstün, Dökmen. *İletişim Çatışmaları ve Empati*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 157.

zamanda kişinin ruhunda var olan merhametin öncelikle Allah'ın aşkıyla huzura dalarak, bedende vücut bulduğunu ifade eden Topçu, merhametle muamele edilmiş ruhları şu şekilde ifade eder; "Merhametle kurtulan ruh etrafında kurtarılacak başka varlıklar arar; başkalarına ait mesuliyetler yüklenir. Başka sefaletlerin azabını çeker. Haykırıcı, saldırgan olmaktan çıkar; ıstırap çeken, kurtarmak isteyen, insanları Allah'tan emanet telakki eden, başkalarına aşk ile yaklaşan bir ruh kazanır. Onun her yerde yaklaşması, aşkın yaklaşması olur."³⁷

Sonuç

Konumuz bağlamında ahlak ve din konusunu açıklamaya çalıştığımız çalışmamızda Topçu, toplumu ahlaki sefaletten kurtaracak gücü ne dışardan uzanan bir elde ne de başkalarını taklit etmekte görmez. İnsanın kendi iç dönüşünde görür. Nitekim ona göre iç gözlem, kişinin asıl rehberidir. "İç gözlem, içimize çevrilip nefsimizle baş başa kalmaktır. İnsan kendi iç gözleminden uzaklaştığı nispette otomat ve taklitçi olmaya mahkûmdur. İçindeki aleme kuvvetle dalmayan, onu tanımayan insan etrafındakileri taklit eder, umumi cereyana kendini kaptırır, herkes gibi olur: cemaatin içerisinden bir erkek sesi yükselmez. Millette öyledir. Milletin iç hayatı, tarihi ve onun her günkü mahsulü olan mukaddesatıdır. Bunlara dalarak kendini tarih ve mukaddesatı içinde aramayan bir millet, başka milletleri taklide çalışır. Milletimizin bir buçuk asırlık buhranı bu yolda müptela olduğumuz Garp mukallitliğinden ileri gelmiştir."³⁸

Aynı zamanda Müslümanların kalplerindeki imanın tohumları olan ahlak, merhamet, aşk gibi duyguları yok etmeye çalışan bazı fikir akımlarının varlığından bahseden Topçu, komünizmden bahseder. Düşünce silahlarından Sadece bir tanesi olan Komünizminin Topçu'ya göre: "insanlık için doğrudan doğruya felaket teşkil eden tarafları vardır. Bunlardan biri onun anarşist oluşu, bir diğeri ise materyalist oluşudur. Anarşizm, cemiyetimizi ve onun temellerini yıkmış, materyalizm ise, vicdanlarımızı çürüttü ve böylelikle insanlık diye insanı ortadan kaldıran bir ucubeyi meydana getirdi." Kısaca ruh kavramının değeri azaltmıştır.

Geçmişte bizi sevgi ve muhabbetle yoğuran ruh ve onun meydana getirdiği hadiseler yokmuş gibi, sadece materyalizm düşüncesi üzerine oturmuş bir hayat sunmak istediler. İstediklerini gerçekleştirmek için de her şeyi madde ile bütünleştirerek sundular. Böylece ruhunun sesini dinlemeyen, ahlakın sınırlarını hiçe sayan, merhametsiz, ruhsuz, kalpsiz,

³⁷ Topçu, *Ahlak Nizamı*, 12.

³⁸ Topçu, *İslam ve insan Mevlâna ve Tasavvuf*, 39.

vicdansız her şeyi sırf kendi midesi, cebi, makamı ve şehveti için düşünen bir insan modeli ortaya çıkardılar. Bu sebepten insanlığın, bu ahlaki sefaletten kurtulması için ilk şart, materyalist düşüncenin karşısında ruhu, dolayısıyla ahlaki yeniden canlandırmamız gerekir.³⁹

KAYNAKÇA

Çağrı, Mustafa – Hökelekli, Hayati. “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXII. /139. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 53.Basım, 2015.

Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları, 2009.

Karaman, Hüseyin. *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1.Basım, 2000.

Turan, İbrahim. *Geleneksel ve Modern Arasında Ahlak Değerler ve Eğitim*, Ankara: 1.Basım, 2020.

Topçu, Nureddin. *Ahlak Nizamı*, İstanbul: 1.Basım, 1961.

Topçu, Nureddin. *İslam ve İnsan*, İstanbul: 1.Basım, 1969.

Topçu, Nureddin. *Ahlak*, İstanbul: 1.Basım, 1975.

Topçu, Nureddin. *İsyah Ahlakı*, İstanbul: 15.Baskı, 2015.

Topçu, Nureddin. *Psikoloji*, İstanbul: 5.Basım, 2016.

Topçu, Nureddin. *Yarınki Türkiye*, İstanbul: 12.Basım, 2016.

Topçu, Nureddin. *Var olmak*, İstanbul: 16.Basım, 2016.

Topçu, Nureddin. *Kültür ve Medeniyet*, 12.Basım, 2017.

Topçu, Nureddin. *İslam ve insan Mevlâna ve Tasavvuf*, 13.Basım, 2017.

Topçu, Nureddin. *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 8.Basım, 2018.

³⁹ Topçu. *Ahlak Nizamı*, 14.