
HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YIL: 20

SAYI: 33

OCAK - HAZİRAN 2015

ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

ISSN: 1303–2054

Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR

Editör

Doç. Dr. Atilla YARGICI

Editör Yardımcıları

Arş. Gör. Hasan KARACA, Arş. Gör. Selim YILMAZ

Bilim Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Mesut ERDAL Gaziantep Ü. Tefsir
Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE İğdır Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Muhit MERT Hitit Ü. Kelâm
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul Ü. İslâm Tarihi	Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. Ahmet BEDİR Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü. Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Cumhuriyet Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Osman GÜNER 19 Mayıs Ü. Hadis
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü. İslâm Tarihi ve S.	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ali BAKKAL Akdeniz Ü. İslâm Hukuku	Prof. Dr. Recai DOĞAN Ankara Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ Çukurova Ü. Hadis	Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ Atatürk Ü. Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Ali YILMAZ Ankara Ü. Türk İslâm Edebiyatı	Prof. Dr. Suat CEBECİ Sakarya Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü. Hadis	Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü. İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Ankara Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Turan KOÇ Erciyes Ü. Din Felsefesi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü. Hadis
Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İslâm Mez. Tarihi	Prof. Dr. Ziya KAZICI Marmara Ü. İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM N.E.Ü. Din Felsefesi	Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ü. Hadis
Prof. Dr. Hüseyin PEKER 19 Mayıs Ü. Din Psikolojisi	Prof. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü. Hadis
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN Dicle Ü. Kelâm	Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ Harran Ü. İslâm Mez. Tarihi
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü. Tefsir	Doç. Dr. Atilla YARGICI Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü. İslâm Felsefesi	Doç. Dr. Müfit SARUHAN Ankara Ü. İslâm Felsefesi
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA Marmara Ü. İsl. Mez. T	Doç. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü. Dinler Tarihi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü. Türk İslâm Edb.	Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY Bozok Ü. Arap D ve Ed.
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT Selçuk Ü. Din Sosyolojisi	Doç. Dr. Cevher ŞULUL Harran Ü. İslâm Felsefesi

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Dr. Kasım ŞULUL, Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ,
Doç. Dr. Atilla YARGICI, Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER, Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER,
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT, Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR

Adres

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa
hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

HAKEMLER / REFEREES

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE	Iğdır Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Ahmet BEDİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL	Cumhuriyet Üniv.	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ	Selçuk Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ	Çukurova Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ali YILMAZ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Baki ADAM	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU	Ankara Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. H. Hüseyin BİRCAN	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Hasan ONAT	Ankara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Hüsâmettin ERDEM	Selçuk Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	Ondokuz Mayıs Üniv.	Din Psikolojisi
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	Dicle Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	Ankara Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER	Marmara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM	Dicle Üniversitesi	Arap Dili ve belâğatı
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA	Marmara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri tarihi
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT	Selçuk Üniversitesi	Din sosyolojisi
Prof. Dr. Mesut ERDAL	Dicle Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Muhit MERT	Hitit Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Musa YILDIZ	Gazi Üniversitesi	Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Nevzat AŞIK	Dokuz Eylül Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman BİLEN	Dokuz Eylül Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Osman GÜNER	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman TÜRER	Atatürk Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	Selçuk Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniversitesi	Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Suat CEBECİ	Sakarya Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	Selçuk Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. Turan KOÇ	Erciyes Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ziya KAZICI	Marmara Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet ATALAN	Fırat Üniversitesi	Mezhepler Tarihi
Prof. Dr. Müfit SARUHAN	Ankara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Şahin GÜRSOY	Gazi Üniversitesi	Sosyoloji
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Selçuk Üniversitesi	İslam Felsefesi
Doç. Dr. Mehmet KATAR	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ	Harran Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY	Çukurova Üniversitesi	Arap Dili ve Belâğatı
Doç. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Dicle Üniversitesi	Din Sobyolojisi
Doç. Dr. Cevher ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslam Felsefesi

33. Sayıda Katkısı Bulunan Diğer Hakemler

Prof. Dr. Ali BAKKAL	Akdeniz Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM	Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE	Bozok Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Abdullah YILDIZ	Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Abdulvahhab YILDIZ	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Celil ABUZAR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Kadir PAKSOY	Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Rifat ATAY	Akdeniz Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Salih TUR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ali TENİK	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Beyazıt Yaşar SEYHAN	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN	Abant İzzet Baysal Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Musa GÜNAY	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Sami ŞEKEROĞLU	Harran Ü. İlahiyat Fak.

İÇİNDEKİLER

Editörden.....	6
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Sorumluluk Duygusu ve Sorumluluk Davranışı Üzerine Bir Araştırma	7
Doç. Dr. Muammer CENGİL	
İslam Düşüncesi Bağlamında Tasavvufun Yeri Üzerine Bir Derkenar	24
Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk ALTIPARMAK	
Semennûdî' de Halvet Anlayışı	36
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ	
Mucizelere İnanmanın Rasyonelliği Üzerine.....	57
Yrd. Doç. Dr. Abdullah KARTAL	
Osmanlı Sultanı II. Mahmud Döneminde Mevlevilik	83
Dr. Nimetullah AKAY	
Zekâtın Harcama Kalemlerinden Fakir Ve Miskin Kavramlarının Kur'an Bağlamında Yeniden Tanımlanması.....	106
Dr. Beytullah Aktaş	
Hiz. Âişe Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası.....	130
Dr. Ömer SABUNCU	
الأبحاث والمقالات الواردة في مجلة الدراسة اللغوية.....	146
Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU	
تمنى لقاء العدو بين الجواز والمنع بحث في مختلف الحديث	191
د. علي صالح مصطفى	

Editörden

Kıymetli Okurlar,

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin Ocak-Haziran 2015 tarihli 33. sayısı yayınlanmıştır. Bu sayıda, tasavvuf, fıkıh, İslam tarihi, hadis, felsefe ve Arap dili ve belagatı alanlarında sekiz telif makale ve bir arapça dergi tanıtımı bulunmaktadır. Telif makaleler arasında önceki sayımızda olduğu gibi Yrd. Doç. Dr. Ali Mustafa'nın arapça makalesi bulunmaktadır. Böylece dergimizin Arapça makale yayınlama geleneği de devam etmiş olmaktadır. Bundan sonraki sayılarımızda da akademisyenlerin özgün makalelerine yer verilecektir.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle...

Doç. Dr. Atilla YARGICI

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Sorumluluk Duygusu ve Sorumluluk Davranışı Üzerine Bir Araştırma

Doç. Dr. Muammer CENGİL*

Özet

Bu çalışma Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sorumluluk duygusu ve sorumluluk davranışları üzerinde yapılmış, teorik ve uygulama bölümlerinden oluşan bir araştırmadır. Çalışmamızın teorik kısmında sorumluluk kavramı ile ilgili yapılmış çalışmalar gözden geçirilmiş ve çalışmanın kuramsal temeli oluşturulmuştur. Uygulama kısmında ise Özen tarafından 2008 yılında geliştirilmiş olan 18 maddeden oluşan likert tipi “Sorumluluk Duygusu ve Davranışı Ölçeği”nden elde edilen verilerin analizi yapılmıştır. Bu bağlamda Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf öğrencilerinin sorumluluk duygusu ve sorumluluk davranışı düzeyleri, cinsiyet, yaşamın çoğunluğunun geçirildiği yerleşim yeri ve ailenin ekonomik düzeyi değişkenleri açısından ele alınmıştır. Bulgular yorumlanırken örneklem grubunun yüksek düzeyde din eğitimi veren İlahiyat Fakültesi öğrencileri olduğu göz ardı edilmemiştir. Araştırma sonucunda elde ettiğimiz veriler Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf öğrencilerinin sorumluluk duygusu ve sorumluluk davranışı düzeylerinin yüksek olduğu ve bu sonucun ortaya çıkmasında genel anlamda aldıkları üniversite eğitiminin özelde ise din eğitiminin katkısı olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sorumluluk, Sorumluluk Gelişimi, Sorumluluk Ölçeği, Din Eğitimi

Abstract

This survey, consisting of theoretical and practical parts, is on responsibility and responsible behavior of students at Hittite University Faculty of Theology. In the theoretical part, we have tried to establish the theoretical basis of the study by reviewing the work done on the concept of

* Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

responsibility. And in the practical part, the data obtained from "A sense of Responsibility and Behavior Scale" developed by Özen in 2008 and consisting of 18 Likert-type material were analyzed. In this context, the sense of responsibility and the level of responsible behavior of Hittite University Faculty of Theology 4th grade students are discussed in terms of sex, the settlement ofv the majority of life and the family's economic status variables. It has not been ignored while interpreting the findings that the Faculty of Theology students in the sample group are those providing high-level religious education. At the end of the research, we have concluded that Hittite University Faculty of Theology 4th grade students have a high level of sense of responsibility and responsible behavior. The case is thanks to the university training that they have received in general and the contribution of religious education in particular.

Key Words: Responsibility, Responsibility Developing, Responsibility Scale, Religious Education

Giriş

Sorumluluk kavramı üzerinde çalışılan önemli konulardan biridir. Bununla birlikte sosyal bilimlerde kavramların tanımlanma zorluğu sorumluluk için de geçerlidir. Bu sorun araştırmacının disipliniyle ilgili olduğu kadar kavramların çok boyutlu oluşuyla da ilgilidir. Nitekim Paul Foulquie tarafından hazırlanan Pedagoji Sözlüğünde sorumluluğun psikolojik, ahlâkî ve hukuki açıdan farklı tanımlarının yapıldığını görmekteyiz.¹ Sorumluluk tanımlarına bakacak olursak Cüceloğlu sorumluluğu kişinin sınırları içerisinde gördüğü olaylardan ve şeylerden hesap vermeye hazır olma hali olarak tanımlarken², Dodurgalı kişiliğe vurgu yaparak sorumluluğu insanın ferdi bir şahsiyet kazanımı, kendine ve topluma karşı vazifelerini kavrayıp buna uygun davranışlar geliştirmesi olarak tanımlamaktadır.³ Türk Dil Kurumu sözlüğünde ise sorumluluk "Kişinin kendi davranışlarını veya kendi yetki alanına giren herhangi bir olayın sonuçlarını üstlenmesi, sorum, mesuliyet" şeklinde

¹ Paul Foulquie, *Pedagoji Sözlüğü*, çev.; Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul 1994, s. 456.

² Doğan Cüceloğlu, *Keşkesiz Bir Yaşam İçin İletişim Donanımları*, 5. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 198.

³ Abdurrahman Dodurgalı, "Çocukta Sorumluluk Bilincinin Önemi ve Ailede Kazandırılması", *Çocuk ve Ergen Eğitiminde Anne Baba Tutumları*, İstanbul, 2010, s. 191.

tanımlanmaktadır.¹ Aslında bizim davranışlarımız bir seçimi ifade etmektedir ve bir seçimin oluşu beraberinde sorumluluğu da getirmektedir.

Sorumluluk ailede başlayarak eğitim yoluyla kazanılabilecek bir duygu olup benlik saygısı ve özgüvenle yakın ilişkilidir.² Özellikle çocukluk döneminde sorumluluk duygusunun gelişiminde aile birinci derecede öneme sahiptir.³ Aile ortamına sahip olmayan çocukların da ihtiyaç duyduğu bir takım psiko-sosyolojik ihtiyaçları bir şekilde farklı kurumlardan sağlayabileceği düşünülse de sağlıklı bir aile ortamı ve ortak aile yaşantıları bu tür temel ihtiyaçların kazanılmasında son derece önemlidir.⁴

Aile içerisinde ebeveynlerin çocuklarına sorumluluk eğitimi verirken aşağıdaki hususlara dikkat etmesi bu eğitimin sağlıklı bir şekilde verilmesinde önem arz etmektedir. Aksi takdirde çocuğun sorumluluk sahibi olması ötelenmiş olacaktır;

a. *Çocuğa Kıyamama*: Kimi ebeveynler ileride nasılsa benzeri sorumlulukları zaten alacaklar düşüncesiyle çocuklarına kıyamamakta ve erken yaşta bir takım sorumlulukları vermekten kaçınabilmektedir.

b. *Ebeveynin Sabırsızlığı*: Küçük çocuklara bazı işler vererek bunları onların yapmasını istemek sabır ve zaman gerektirmektedir. Örneğin dışarı giderken çocuğun ayakkabılarını kendi giymesi zaman alacağı için çoğu zaman anne-babalar sabırsız davranarak çocuklarının ayakkabılarını kendileri giydirmeye yoluna gitmektedir.

c. *Mükemmeliyetçi Ebeveyn Tutumu*: Mükemmeliyetçi ebeveynler çocukların yapacağı işleri beğenmeyeceği için onlara bir takım sorumluluklar vermekten kaçınmakta yada çocuk verilen görevi yaptıktan sonra yapılan işi beğenmeyerek ebeveyn kendisi o işi tekrar yapabilmektedir. Örneğin çocuk tarafından dolaba yerleştirilen kıyafetler düzgün katlanmadığı ya da asılmadığı gerekçesiyle annesi tarafından yeniden düzenlenebilmektedir. Bu durum ise çocuğun kendine olan güveni zedelemekte ve aynı işi tekrar yapma noktasında şevkini kırabilmektedir.

d. *Kararsız Ebeveyn Tutumu*: Çocuklara bir takım sorumluluklar veren bazı ebeveynler çocuğun bunu yerine getirmediğini görünce çocuğun o işi yapması noktasında kararlı bir tutum sergilemeyerek onun yerine kendileri o işi yapabilmektedir. En basit örneği oyun bittikten sonra

¹ TDK Sözlüğü, www.tdk.gov.tr

² Tony Humphreys, *Disiplin Nedir? Ne Değildir?*, çev.; Berat Çelik, Epsilon Yay., 1999, s. 105.

³ Cüceloğlu, *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, 27. Baskı, Sistem Yay., İstanbul, 1998, s. 52.

⁴ Jane Nelsen, Lynn Lott, Stephen Glenn, *Sınıfta Pozitif Disiplin*, çev.; M. Koyuncu, Hayat Yay., İstanbul, 2001, s. 15.

oyuncakları yerine kaldırması beklenen çocuğun bunu yapmadığı zaman bu işin ebeveyn tarafından yapılmasıdır.

e. *Çocukların Yavaş Hareket Etmesi ve Sakarlıkları*: Küçük çocuklar kas gelişimine paralel olarak yapmaları beklenen davranışları daha yavaş yapmaktadır. Örneğin dışarı giderken kıyafetleri kendi giymesi beklenen çocuk bu işi anne babasına göre daha uzun bir sürede yapacaktır. Ya da yine kas gelişimlerine paralel olarak çocuklar ufak tefek sakarlıklar yapabilmektedir. Örneğin sürahiden bardağa su doldururken suyun bir kısmını masaya dökülebilmektedir. Dolayısıyla böyle durumlar yaşamak istemeyen anne-babalar çocuklara bu tür sorumluluklar vermek yerine işleri kendileri yapabilir. Tüm bu saydıklarımız hususlar ise çocuğun sorumluluk eğitiminde engelleyici durumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.¹

Aile ile birlikte çocuğun sorumluluk vb. psiko-sosyolojik gelişiminde etkili olan bir diğer kurum da planlı bir şekilde eğitim öğretim faaliyetlerinin yapıldığı kreşler de dâhil olmak üzere okullar ve dolayısıyla öğretmenlerdir.²

Çocukta sorumluluk davranışının kazanılmasında aile ve okulun yanında etkili olan bir diğer kurum ise akran gruplarıdır. Nitekim çocuk arkadaşlarıyla birlikteyken zamanın çoğunu oyun oynayarak geçirmekte ve bu şekilde oyun kurallarına ve grup normlarına uymayı da bu arkadaş gruplarında öğrenmekte ya da pekiştirmektedir.³

Sorumluluk Kavramına Psikolojik Yaklaşımlar

B.F. Skinner ve Radikal Davranışçılık: Radikal Davranışçılığın kurucu olan B.F. Skinner, Pavlov'un klasik koşullanma kuramını geliştirmiş ve yalnız uyarılara karşılık olagelen davranışların değil, bireyin kendiliğinden yaptığı hareketlerin de şartlanmakta olduğunu ileri sürmüştür.⁴ Ona göre bir ferдин davranışı nihai noktada çevresel şartlar tarafından kontrol edilmektedir. Bu şartlar toplum, diğer fertler veya kişinin kendisi tarafından kurulmaktadır, fakat o çevreseldir ve davranıştan sorumlu olan hür irade değil, tamamen bu çevresel manipülasyonlardır.⁵ Fertler grup halinde yaşayarak pekiştirilme eğiliminde olduğu için sosyal gruplar oluştururlar. Gruplar içe dönük olarak kendi üyelerine yazılı veya yazısız

¹ Özlem Sürücü, "Çocuklarda Otokontrol ve Sorumluluk Bilinci", *Çocuk Çocuk Dergisi*, Aylık Anne Baba ve Eğitimci Dergisi, Kök Yay., Ankara, 2007, s. 16.

² Binnur Yeşilyaprak, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri*, Nobel Yay., Ankara, 2008, s. 44.

³ Özen, *Yarına Kalmak Adına Sorumluluk Eğitimi*, Nobel Yay., Ankara, 2001, s. 95.

⁴ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, 11. Bsk., İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994, s. 162.

⁵ Rita Atkinson, Richard Atkinson, *Psikolojiye Giriş*, çev.; Yavuz Alogan, Arkadaş Yay., Ankara 1999, s. 199.

kanunlar, kurallar ve fertlerin hayatlarının ötesinde, fiziki varlıklar olan gelenekler şeklinde formüle edilmiş kurumlar vasıtasıyla kontrol uygular. Fertlerin grubun kuralları veya içinde buldukları kültürün geleneklerini aşmaları hemen hemen imkânsızdır. Dolayısıyla B.F. Skinner’ın kuramında ne insanın özgürlüğünden ne de sorumluluğundan bahsetmek mümkün görülmemektedir. Çünkü ona göre insanoğlunun tüm davranışları manipülasyon altında ortaya çıkmaktadır. Cevaplanması gereken tek soru kimin kimi manipüle ettiğidir.

Varoluşçu Psikoloji: Varoluşçu felsefeye göre insan seçimler yapıp kararlar verebilen özgür ve sorumlu bir varlıktır. Bu felsefeye göre insan kendi gelişimine katkıda bulunan, seçimler yapabilen ve karar verebilen sorumlu bir varlıktır.¹ İnsan sadece yaptıklarından değil aynı zamanda yapmadıklarının da sorumluluğunu taşımaktadır² ve Yalom’a göre birey tüm potansiyelini gerçekleştirebilecek bir özerkliğe sahiptir.³ Dolayısıyla sorumluluk insanoğlunun yaşamın kendisine yüklemiş olduğu varoluşsal görevlerimizi yerine getirmemizde kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Varoluşçu psikoloji insanın kendi sorumluluğunu yüklenmesinin onu özgürleştireceğini fakat bu özgürlüğün sınırlarının da içine atıldığı varoluş alanı olduğunu söylemektedir.⁴

Gestalt Psikolojisi: Gestaltçı yaklaşım sorumluluğu öncelikli olarak terapist ile danışan arasındaki sürecin bir parçası olarak ele almaktadır. Gestaltçı yaklaşım insanın kendi davranışlarının sorumluluğunu duyması gerektiğini söylerken başkalarına karşı sorumluluklarımızı göz ardı etmektedir ve bu Gestaltçı yaklaşımın sorumluluk konusunda eleştirilen yönlerinden biridir.⁵

Farkında olmak bundan dolayı sorumlu olmak demektir. İnsanın sorumluluk alması üç aşamada meydana gelmektedir. Bu aşamaların birincisi “ben böyleyim” aşamasıdır. Bir kimsenin kendisini olduğu gibi kabul etmesi, sorumluluk almaya başlaması anlamına gelir. İkinci aşama ise “ben böyleyim, çünkü böyle olmayı ben seçerim” aşamasıdır. Son aşama ise

¹ Gürsen Topses, “Davranışçı ve Varoluşçu-Humanistik Psikolojik Danışma Kuramlarının Ayırtedici ve Örtüşen Nitelikleri”, *International Journal of New Trends in Arts, Sports & Science Education*, c. 1, Sayı: 3, Yıl: 2012.

² J. Russel, “Sartre, Therapy And Expanding The Concept Of Responsibility”, *American Journal of Psychoanalysis*, Sayı: 38, Yıl: 1978, s. 269.

³ Irvin D. Yalom, *Existential Psychotherapy*, BasicBooks, USA, 1980, s. 268.

⁴ Engin Geçtan, “Varoluşçu Psikolojinin Temel İlkeleri”, *Ankara Üni. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, c.: 7, Sayı: 1, 1974, s. 16.

⁵ Zeynep Kunter (Balcı), “Gestalt Terapisi”, *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, Yıl: 1995, Sayı, 7, s. 195.

“eğer ben seçersem değişebilirim” aşamasıdır.¹ Böylece birey davranışlarının sorumluluğunu taşıyabilme yeterliliğine ulaşmış olur. Zaten Gestalt terapinin bir amacı da bireyin otantik olmasına ve yaşamına anlam katarak, kendi sorumluluğunu almasına yardımcı olmaktır.²

Seçim Teorisi: Seçim teorisi, hayatımızın yönünü belirleyen seçimleri neden ve nasıl yaptığımıza açıklık getiren bir iç kontrol psikolojisidir. Bu yaklaşıma göre sorumluluğun gelişebilmesi için bireyin sorumluluk alabileceği bir ortamda yetişmesi gerekir. Ancak yetiştiği ortamda kendisine seçim yapma ve bu seçimin sonuçlarından sorumluluk alma fırsatı verilmiş kişilerin sorumluluk duyguları gelişme imkânı bulabilir.³

Gerçeklik Terapisi: Özellikle psikolojik sorunları olan insanların davranışlarından sorumlu tutulamayacakları anlayışına karşı çıkan bir yaklaşım olarak 1967 yılında bir psikiyatrist olan William Glasser tarafından ortaya atılmış bir yaklaşımdır. Bu terapinin temel amacı kişinin öncelikle gerçeği inkâr edici, sorumsuz davranışlarıyla yüzleştirilip yaşamlarını etkili bir şekilde kontrol etmelerine yardımcı olmaktır. Bu yapılırken de bireye yalnızca sorumsuz olan davranışlarını reddedebilme yeteneği kazandırılır.⁴

Yöntem

Evren: Araştırmamızın evreni 2015-2016 Eğitim Öğretim yılı Güz döneminde Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. sınıfta öğrenimine devam eden (Normal Eğitim 52 Erkek, 90 Bayan ve İkinci Öğretim 56 Erkek, 110 Bayan) toplam 308 öğrenciden oluşmaktadır.

Örnekleme: Araştırmamızın örneklemini ise belirlemiş olduğumuz evren içerisinde araştırmaya gönüllü olarak katılan 150 öğrenci oluşturmaktadır.

¹ İlhan Yalçın, Nilüfer Voltan-Acar, “Candan Erçetin’in Seslendirdiği Şarkıların Gestalt Terapi Açısından Değerlendirilmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2006, c., 20, s., 7-8.

² Yalçın, Voltan-Acar, *a.g.m.* s. 4.

³ Yener Özen, Fikret Gülaçtı, Yahya Çıkılı, “İlköğretim Öğrencilerinin Sorumluluk Duygusu ve Davranış Düzeyleri İle İç-Denetimsel Sorumluluk ile Dış-Denetimsel Sorumluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi*, c., 4, sayı: 2, Yıl: 2002, s. 50.

⁴ Sema Kaner, “Kontrol Kuramı (Control Theory) ve Gerçeklik Terapisi (Reality Therapy)”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, c., 26, sayı: 2, Yıl: 1993, s. 569, 575-576.

Problem: Araştırmamızda “HÜİF öğrencilerinin sorumluluk duygusu ve davranışı durumlarının nasıldır?” temel problem cümlesi çerçevesinde aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır.

Alt Problemler

- 1- Kız ve erkek öğrencilerin sorumluluk duygusu ve davranışı düzeyleri arasında fark var mıdır?
- 2- Yaşamın çoğunun geçirilmiş olduğu yerleşim birimine göre öğrencilerin sorumluluk duygusu ve davranışı düzeyleri arasında fark var mıdır?
- 3- Ailenin ekonomik düzeyi ile öğrencilerin sorumluluk duygusu ve davranışı düzeyleri arasında fark var mıdır?

Denence

HÜİF öğrencilerinin sorumluluk duygusu ve davranışı yüksektir.

Alt Denenceler

- 1- Kız ve erkek öğrenciler arasında sorumluluk duygusu ve davranışı bakımından bir farklılık bulunmamaktadır.
- 2- Yaşamın çoğunun geçirilmiş olduğu yerleşim birimi ile öğrencilerin sorumluluk duygusu ve davranışı düzeyleri arasında fark yoktur.
- 3- Ailenin ekonomik düzeyi ile öğrencilerin sorumluluk duygusu ve davranışı düzeyleri arasında fark yoktur.

Sayıtlar

- 1- Araştırmaya katılan HÜİF öğrencileri, araştırmada kullanılan “Sorumluluk Duygusu ve Davranışı Envanteri”ni kendilerini tam olarak yansıtacak şekilde ve içtenlikle cevaplamışlardır.
- 2- Böyle bir çalışma için “Sorumluluk Duygusu ve Davranışı Envanteri” amacına uygun, kullanışlı, geçerlilik ve güvenilirliği bilimsel çalışmalarla sağlanmış yeterli bir ölçektir.
- 3- Seçilen örneklem grubu evreni temsil edecek niteliktedir.

Sınırlılıklar

- 1- Bu araştırma 2014-2015 Eğitim-Öğretim yılı Güz yarıyılındaki HÜİF öğrencileriyle sınırlıdır. Fakültemizde 4. sınıfta okuyan toplam öğrenci sayısı 308 kişidir. Araştırmamız bu araştırmaya gönüllü olarak katılmak isteyen 98 Kız ve 68 erkek olmak üzere toplam 166 kişiden oluşan örneklem grubuna uygulanmıştır. Bu nedenle bu araştırmanın bulguları ancak yukarıda belirtmiş olduğumuz örneklem grubuyla sınırlıdır.

2- Araştırmada incelenen sorumluluk duygusu ve davranışı, kullanılan “Sorumluluk Duygusu ve Davranışı Envanteri”nin ölçtüğü özellikler ile sınırlıdır.

3- Bu araştırma öğrencilerin sorumluluk duygusu ve davranışıyla ilişkili olduğu düşünülen cinsiyet, yaşamın çoğunun geçirildiği yer ve ailenin ekonomik düzeyi değişkenleri ile sınırlandırılmıştır.

Araştırmada Kullanılan Veri Toplama Araçları

1- Sorumluluk Duygusu ve Davranışı Envanteri

Araştırmada kullanılan “Sorumluluk Duygusu ve Davranışı Ölçeği” Yener Özen tarafından 2008 yılında geliştirilmiştir ve 18 maddeden oluşmaktadır. Ölçek 4’lü likert tipi şeklinde hazırlanmış olup her bir madde “Her zaman” seçeneği için 4, “Hiçbir zaman” seçeneği için ise 1 puan verilecek şekilde 1-4 arasında puanlanmıştır. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 72, en düşük puan ise 18 puandır. Ölçeğin duygu boyutu sosyal durumlarda yaşanan sorumluluk duygusunu ifade ederken davranış boyutu duyguya bağlı olarak gerçekleşen sorumluluk davranışının yaşanma sıklığını ifade etmektedir.¹

Ölçeğin güvenirlik analizi sonucunda Cronbach Alpha katsayısı .88 olarak bulunmuştur ki bu durum ölçeğin güvenilir olduğunu göstermektedir.

2- Kişisel Bilgi Formu

Bu araştırmada kullanılmış olduğumuz diğer veri toplama aracı ise araştırma kapsamında alınan değişkenlerle ilgili verileri toplamak üzere, araştırmacı tarafından hazırlanan “Kişisel Bilgi Formu”dur. Bu form öğrencilerin cinsiyet, yaşamın çoğunu geçirdikleri yerleşim birimi ve ailenin ekonomik düzeyini öğrenmek için yapılandırılmış 3 sorudan oluşmaktadır.

Verilerin Analizi ve Yorumu

Araştırmada elde ettiğimiz bulgular bilgisayar ortamına aktarılmış ve SPSS paket programında istatistiksel işlemlerle analiz edilmiştir. Değişkenler arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığı Kruskal Wallis testi ile ölçülmüştür. Anlamlılık düzeyi olarak $p < 0,05$ kabul edilmiştir.

¹ Yener Özen, “Sorumluluk Duygusu ve Davranışı Ölçeğinin Geliştirilmesi Güvenirliği ve Geçerliği, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, Sayı: 7, Yıl: 2013, s. 343.

Bulgular Ve Yorumlar
Sosyo-Demografik Özellikler

Tablo-1
Öğrencilerin Bazı Sosyo-Demografik Özellikleri

Sosyo-Demografik Özellikler		Sayı	
Cinsiyet	Bay	68	1
	Bayan	98	
		9	
Yerleşim Yeri	Köy/Ka	25	5,4
	saba	56	
	İlçe	85	
		3,7	
		1,2	
Ekonomik Durum	Düşük	17	0,2
	Orta	140	
	Yüksek	9	
		4,4	
		5,4	

Araştırmaya katılan öğrencilerin sosyodemografik özellikleri Tablo-1’de görülmektedir. Tablo’ya göre katılımcıların *cinsiyete göre dağılımı*; %41’i bay, %59’u bayan; *yerleşim yerine göre dağılımı*; 15,4’ü köy/kasaba, %33,7’si ilçe, %51,2’si şehir; *ekonomik duruma göre dağılımı*; %10,2’si düşük, %84,4’ü orta ve %5,4’ü düşük şeklindedir.

Tablo-2
Bağımsız Değişkenlerle Sorumluluk Duygusu Puanlarının Karşılaştırılması

Bağımsız Değişkenler	SD]	P
2			
Cinsiyet	1	,155	P
2,090			> 0,05

Yerleşim Yeri	4	,586	P
2,820			> 0,05
Ekonomik Durum	7	,532	P
8,871			> 0,05

Tablo-3
Bağımsız Değişkenlerle Sorumluluk Davranışı Puanlarının Karşılaştırılması

Bağımsız Değişkenler	X²	SD	P
Cinsiyet	,010	1	,657
			> 0,05
Yerleşim Yeri	,220	4	,722
			> 0,05
Ekonomik Durum	,780	7	,285
			> 0,05

Katılımcıların cinsiyet, yerleşim yeri ve ekonomik durumlarına göre Sorumluluk Envanterinin Sorumluluk Duygusu ve Sorumluluk Davranışı alt boyutlarından aldıkları puanlar Kruskal Wallis testi ile ölçülmüştür. Yaptığımız analiz sonuçlarına göre katılımcıların cinsiyet, yerleşim yeri ve ekonomik durumlarına göre Sorumluluk Duygusu ve Sorumluluk Davranışı alt boyutlarından aldıkları puanların anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

Bu durum araştırmaya katılanların tamamının Sorumluluk Duygusu ve Sorumluluk Davranışı puanlarının yüksek oluşuyla açıklanabilir. Burada üzerinde durulması gereken araştırmaya katılanların tamamında Sorumluluk Duygusu ve Sorumluluk Davranışı puanlarının yüksek oluşunun nedeni nedir sorusu olabilir. Örneklem grubu dikkate alındığında grubun belirgin iki özelliği dini eğitimi almaları ve üniversite öğrencileri oluşlarıdır.

Örneklem grubunun üniversite öğrencileri olmalarından dolayı eğitilmiş kişiler oldukları dolayısıyla sorumluluk duygusu ve sorumluluk davranışını eğitim yoluyla kazandıkları düşünülebilir. Tellioglu tarafından ilk yetişkinlik dönemindeki kişiler üzerinde yapılan araştırmada Sorumluluk Duygusu puanlarının en yüksek olduğu kişilerin okuryazar olmayanlar olduğu tespit edilmiştir. Daha sonra bu grubu lise mezunları ve üçüncü sırada ise üniversite mezunları izlemiştir. Sorumluluk Davranışı puanlarının da en yüksek okuryazar olmayan kişilerde olduğu bunu ikinci sırada

üniversite mezunlarının izlediği tespit edilmiştir.¹ Ercan tarafından öğretmenler üzerinde yapılan çalışmada ise öğretmenlerin eğitim düzeyleri arttıkça sosyal sorumluluk algılarının da istatistiksel olarak anlamlı olduğu bulunmuştur.² Dolayısıyla literatürde eğitim durumu ile Sorumluluk Duygusu ve Sorumluluk Davranışı arasındaki ilişkinin üniversite mezunları lehinde anlamlı olduğuyla ilgili kesin bir bulguya rastlanmamaktadır.

Örnekleme grubumuzun diğer özelliği ise yüksek din eğitimi veren İlahiyat Fakültesi öğrencileri oluşudur. İslam dini mensuplarına gerek bireysel gerekse toplumsal hayatın her alanında sorumluluklar yükleyen, “Komşusu açken tok yatan bizden değildir” anlayış ve inancına sahip bir dindir. Kur’an-ı Kerim’de İsrâ Suresi 15. Ayet-i Kerîme’de “*Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapmışsa kendi aleyhine sapmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz*” buyrulurken insanların davranışlarındaki bireysel sorumluluğa işaret buyururken Fecr Suresi 17-20. Ayet-i Kerîme’lerde “*Yoksulu yedirmek konusunda birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. Haram helâl demeden mirası alabildiğine yiyorsunuz. Malı da pek çok seviyorsunuz.*” buyurarak toplum içinde yaşayan bireyler olarak birbirimize karşı olan sorumluluğumuza dikkat çekmektedir.

Ayrıca sorumluluk, vefalı olmak yani sözünde durmak ile de ilişkilidir. “*Rüşdüne erinceye kadar yetimin malına, onun yararına olmadıkça el sürmeyin. Ahde vefa gösterin; çünkü verilen söz sorumluluk doğurur.*” (İsrâ, 17/34) ayeti vefalı olmanın sorumluluğu gerektiren bir durum olduğunu açıklamaktadır.³ Dolayısıyla yüksek düzeyde din eğitimi alan bireylerin her türlü sorumluluk bilincine sahip olması beklenir ve araştırma sonuçları da böyle bir eğitim alan kişilerin beklenen sonucu verdiğini göstermektedir.

Yapılmış olan diğer bazı çalışmalardaki cinsiyet, yerleşim yeri ve ekonomik durum ile ilgili sonuçları karşılaştırmak gerekirse şunları söyleye biliriz;

¹ Betül Tellioğlu, *İlk Yetişkinlik Döneminde Sorumluluk ve Dindarlık İlişkisi* (Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi), Ondokuz Mayıs Üni. Sos. Bil. Enst., Samsun 2015, s. 36.

² Başak Ercan, “Ortaöğretim Öğretmenlerinin Sosyal Sorumluluk Anlayışı ve Uygulamaları-Antalya Örneği” (Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi) Akdeniz Üni. Sos. Bil. Enst., Antalya 2009, s. 96.

³ Hüseyin İbrahim Yeğin, *Üniversite Gençliğinde Vefa Duygusu*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s. 60.

Cinsiyet ve Sorumluluk İlişkisi

Literatürde cinsiyet ile sorumluluk duygusu ve sorumluluk davranışı arasındaki anlamlı bir ilişki bulunduğu kadar bulunmadığına dair veriler de mevcuttur. Anlamlı ilişki bulunan çalışmalarda bu durum kültürün bir tezahürü olarak kız çocuklarının daha çok iş birliğine dayalı erkek çocukların ise rekabete dayalı bir sosyalleşme sürecinin bir sonucu olarak yorumlanmaktadır. Anlamlı ilişkiye rastlanılmayan çalışmalarda ise bu durum kültürel farklılaşmanın bir sonucu olarak kız ve erkek çocukların eşit şartlarda yetiştirilmesinin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Örneğin İslam inancına göre kadın ve erkeğin belli durumlarda kendine has sorumlulukları olmakla birlikte genel anlamda sosyal sorumluluk vb. durumlarda sorumluluk cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin kadın erkek herkese yüklenilmiştir.

Cinsiyet değişkeni açısından baktığımızda; Özen'in 8. Sınıf öğrencileri üzerine yapmış olduğu çalışmada sorumluluk ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamıştır.¹

Tellioğlu'nun² çalışmada cinsiyet ile sorumluluk arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamıştır.

Kocabaş'ın üniversite öğrencileri üzerine yaptığı çalışmada da sosyal sorumluluğa ilişkin genel yargılar ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamıştır.³

Aladağ'ın ilkokul 5. Sınıf öğrencileri üzerine yapmış olduğu çalışmada da sorumluluk ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.⁴

Cinsiyet bağımsız değişkeni ile sorumluluk arasında anlamlı bir ilişkinin bulunduğu çalışmalar ise şu şekildedir; Şahan'ın çalışmada 5. Sınıftaki kız öğrencilerin yasal ve sosyal boyutta, 8. Sınıftaki kız

¹ Yener Özen, "İlköğretim Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Kişisel ve Sosyal Sorumluluk Yordayıcılarının İncelenmesi", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üni. Sos. Bil. Enst., Erzurum, 2009, s. 173.

² Tellioğlu, "İlk Yetişkinlik Döneminde Sorumluluk ve Dindarlık İlişkisi", s. 31.

³ İsmail Kocabaş, "Üniversite Öğrencilerinin Gözünde Sosyal Sorumluluk İmajı: Selçuk Üniversitesi Örneği", (Yayımlanmamış Yük. Lis. Tezi), Selçuk Üni. Sos. Bil. Enst., Konya, 2014, s. 127.

⁴ Soner Aladağ, "İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretiminde Değer Eğitimi Yaklaşımlarının Öğrencilerin Sorumluluk Değerini Kazanma Düzeyine Etkisi" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üni. Eğt. Bil. Enst., Ankara, 2009, s. 86-87.

öğrencilerin ise dini, sosyal ve ortak sorumluluk boyutlarında erkek öğrencilerden daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.¹

Yontar'ın çalışmasında da ilkokul 4. ve 5. Sınıf kız öğrencilerin sorumluluk düzeylerinin erkek öğrencilerinin sorumluluk düzeylerinden anlamlı derecede yüksek çıktığı tespit edilmiştir.²

Şahan tarafından yapılan çalışmada da okul öncesi öğretmenlerin, çocukların sorumluluk düzeyleriyle ilgili görüşleri ile cinsiyet açısından anlamlı bir fark görülmemiştir.³

E. Şahan tarafından 5. ve 8. sınıf öğrencileri üzerinde yapılan çalışmada ise genel ortalamada kız öğrencilerin lehine cinsiyet ile sorumluluk kazanımlarının gerçekleştirilmesi arasında anlamlı bir ilişki gözlenmiştir.⁴

Abdi Golzer tarafından ilköğretim 5. sınıf öğrencileri üzerinde yapılan çalışmada da kız öğrencilerin sorumluluk düzeyinin erkek öğrencilerinkinden anlamlı bir biçimde yüksek çıktığı tespit edilmiştir.⁵

Yurt dışında yapılmış olan şu çalışmalarda da kızların sorumluluk düzeylerinin erkeklerinkinden yüksek olduğu bulunmuştur; Schopler ve Baterson (1965), Berkowitz ve Luttermann (1968), Cunningham ve Berberian (1976), Lian-Hwang (1986), Hamilton ve Fenzel (1988), Fite, Ford ve Wentzel (1989), Keith, Schlabcah ve Thompson (1990), Hampel, Boldero ve Holdsworth (1996), Damiani (1999), Kurt (2001)⁶

¹ Enver Şahan, “İlköğretim 5. ve 8. Sınıf Programlarındaki Sorumluluk Eğitimine Dönük Kazanımların Gerçekleşme Düzeyleri”, (Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi), Ahi Evran Üni. Sos. Bil. Enst., Kırşehir, 2011, s. 113.

² Alper Yontar, “Sosyal Bilgiler Programında Kazandırılması Hedeflenen Sorumluluk Değeri ve Empati Becerisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi” (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üni. Eğit. Bil. Enst., Ankara, 2013. s. 99.

³ Büşra Şahan, “Okul Öncesi 5-6 Yaş Grubu Öğrencilerin Sorumluluk Kazanma Düzeylerinin Öğretmen ve Veli Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi” (Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üni. Sos. Bil. Enst., Çanakkale, 2011, s. 61.

⁴ Enver Şahan, “İlköğretim 5. ve 8. Sınıf Ders Programlarındaki Sorumluluk Eğitimine Dönük Kazanımların Gerçekleşme Düzeyleri” (Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi), Ahi Evran Üni. Sos. Bil. Enst., Kırşehir, 2011, s. 115-114.

⁵ Farida Abdi Golzar, “İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerine Yönelik Sorumluluk Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Sorumluluk Düzeylerinin Cinsiyet, Denetim Odağı ve Akademik Başarıya Göre İncelenmesi” (Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi), Hacettepe Üni. Sos. Bil. Enst., Ankara, 2006, s. 65.

⁶ Farida Abdi Golzar, “İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerine Yönelik Sorumluluk Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Sorumluluk Düzeylerinin Cinsiyet, Denetim Odağı ve Akademik Başarıya Göre İncelenmesi” s. 33.

Ekonomik Durum ve Sorumluluk İlişkisi:

Çalışmamızda ekonomik durum değişkeni ile sorumluluk duygusu ve sorumluluk davranışı arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamıştır. Bu durum literatürdeki bazı çalışmalarla uygunluk arz etmektedir. Bu çalışmaların bazılarını şu şekilde belirtebiliriz;

Özen'in 8. Sınıf öğrencileri üzerine yapmış olduğu çalışmada sorumluluk ile ekonomik düzey arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamıştır. Ayrıca Semim (1979, s. 28) ve Saylağ (2001, s. 70,75)'in çalışmasında da benzer sonuçlara ulaşılmıştır.¹

Yontar'ın ilkököl 4. ve 5. sınıf öğrencileri üzerinde yapmış olduğu çalışmasında da sosyoekonomik düzey değişkeni ile öğrencilerin sorumluluk düzeyi arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamıştır.²

E.Şahan tarafından yapılan 5. ve 8. sınıf öğrencileri üzerine yapılan çalışmada ise genel ortalamaya bakıldığında ailelerinin aylık ortalama gelirleri 500-3000 TL (orta ve üst ekonomik düzeyde) olan öğrenciler aylık geliri 0-500 TL (alt ekonomik düzey) arasında olan öğrenci grubuna göre daha sorumlu oldukları görülmektedir.³

Yerleşim Yeri ve Sorumluluk İlişkisi:

Çalışmamızda örneklem grubunun hayatının büyük çoğunluğunu geçirmiş olduğu yerleşim yeri değişkeni ile sorumluluk duygusu ve sorumluluk davranışı arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamıştır. Bu bulgu literatürdeki bazı çalışmalarla paralellik arz etmektedir.

Sonuç

Çalışmamızın sonucunda;

1- Kız ve erkek öğrenciler arasında sorumluluk duygusu ve davranışı bakımından bir farklılık bulunmamaktadır.

2- Yaşamın çoğunun geçirilmiş olduğu yerleşim birimi ile öğrencilerin sorumluluk duygusu ve davranışı düzeyleri arasında fark yoktur.

3- Ailenin ekonomik düzeyi ile öğrencilerin sorumluluk duygusu ve davranışı düzeyleri arasında fark yoktur.

¹ Yener Özen, "İlköğretim Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Kişisel ve Sosyal Sorumluluk Yordayıcılarının İncelenmesi", s. 186-188.

² Yontar, "Sosyal Bilgiler Programında Kazandırılması Hedeflenen Sorumluluk Değeri ve Empati Becerisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", s. 101.

³ Enver Şahan, "İlköğretim 5. ve 8. Sınıf Ders Programlarındaki Sorumluluk Eğitime Dönük Kazanımların Gerçekleşme Düzeyleri", s. 125.

Şeklindeki denencelerimizin doğrulandığı görülmektedir. Araştırmamızda örneklem grubumuzun tamamının sorumluluk duygusu ve sorumluluk davranışı puanlarının yüksek olduğu tespit edilmiştir. Örneklem grubumuz açısından cinsiyet, yaşamın çoğunluğunun geçirilmiş olduğu yerleşim birimi ve ailenin ekonomik düzeyi değişkenlerinin sorumluluk duygusu ve sorumluluk davranışı üzerinde etkili olmayışını genelde örneklem grubumuzun üniversite eğitimi alan bireylerden oluşması, özelde ise yüksek düzeyde din eğitimi verilen ilahiyat fakültesinde okuyan bireyler olmasına bağlayabiliriz. Dolayısıyla sonuçların örneklem grubunun almış oldukları formasyona uygun olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Aladağ, Soner, “İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretiminde Değer Eğitimi Yaklaşımlarının Öğrencilerin Sorumluluk Değerini Kazanma Düzeyine Etkisi” (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üni. Eğt. Bil. Enst., Ankara, 2009.
- Atkinson, Rita, Atkinson, Richard, *Psikolojiye Giriş*, çev.; Yavuz Alogan, Arkadaş Yay., Ankara 1999.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, 11. Bsk., İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994.
- Betül Tellioglu, *İlk Yetişkinlik Döneminde Sorumluluk ve Dindarlık İlişkisi* (Yayımlanmamış Yük. Lis. Tezi), Ondokuz Mayıs Üni. Sos. Bil. Enst., Samsun 2015.
- Cüceloğlu, Doğan, *Keşkesiz Bir Yaşam İçin İletişim Donanımları*, 5. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.
- , *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, 27. Baskı, Sistem Yay., İstanbul, 1998.
- Dodurgalı, Abdurrahman, “Çocukta Sorumluluk Bilincinin Önemi ve Ailede Kazandırılması”, *Çocuk ve Ergen Eğitiminde Anne Baba Tutumları*, İstanbul, 2010.
- Ercan, Başak, “Ortaöğretim Öğretmenlerinin Sosyal Sorumluluk Anlayışı ve Uygulamaları-Antalya Örneği” (Yayımlanmamış Yük. Lis. Tezi) Akdeniz Üni. Sos. Bil. Enst., Antalya 2009.
- Foulquie, Paul, *Pedagoji Sözlüğü*, çev.; Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul 1994.
- Geçtan, Engin, “Varoluşçu Psikolojinin Temel İlkeleri”, *Ankara Üni. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, c.: 7, Sayı: 1, 1974.
- Golzar, Farida Abdi, “İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerine Yönelik Sorumluluk Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Sorumluluk Düzeylerinin Cinsiyet, Denetim Odağı ve Akademik Başarıya Göre İncelenmesi” (Yayımlanmamış Yük. Lis. Tezi), Hacettepe Üni. Sos. Bil. Enst., Ankara, 2006.

Humphreys, Tony, *Disiplin Nedir? Ne Değildir?*, çev.; Berat Çelik, Epsilon Yay., 1999.

Kaner, Sema, “Kontrol Kuramı (Control Theory) ve Gerçeklik Terapisi (Reality Therapy)”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, c., 26, sayı: 2, Yıl: 1993.

Kocabaş, İsmail, “Üniversite Öğrencilerinin Gözünde Sosyal Sorumluluk İmajı: Selçuk Üniversitesi Örneği”, (Yayımlanmamış Yük. Lis. Tezi), Selçuk Üni. Sos. Bil. Enst., Konya, 2014.

Kunter (Balcı), Zeynep, “Geşalt Terapisi”, *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, Yıl: 1995, Sayı, 7.

Nelsen, Jane, Lott, Lynn, Glenn, Stephen, *Sınıfta Pozitif Disiplin*, çev.; M. Koyuncu, Hayat Yay., İstanbul, 2001.

Özen, Yener, *Yarına Kalmak Adına Sorumluluk Eğitimi*, Nobel Yay., Ankara, 2001.

-----, Gülaçtı, Fikret, Çıkılı, Yahya, “İlköğretim Öğrencilerinin Sorumluluk Duygusu ve Davranış Düzeyleri İle İç-Denetimsel Sorumluluk ile Dış-Denetimsel Sorumluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi*, c., 4, sayı: 2, Yıl: 2002.

-----, “Sorumluluk Duygusu ve Davranışı Ölçeğinin Geliştirilmesi Güvenirliği ve Geçerliliği”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, Sayı: 7, Yıl: 2013.

-----, “İlköğretim Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Kişisel ve Sosyal Sorumluluk Yordayıcılarının İncelenmesi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üni. Sos. Bil. Enst., Erzurum, 2009.

Russel, J., “Sartre, Therapy And Expanding The Concept Of Responsibility”, *American Journal of Psychoanalysis*, Sayı: 38, Yıl: 1978.

Sürücü, Özlem, “Çocuklarda Otokontrol ve Sorumluluk Bilinci”, *Çocuk Çocuk Dergisi, Aylık Anne Baba ve Eğitimci Dergisi*, Kök Yay., Ankara, 2007.

Şahan, Büşra, “Okul Öncesi 5-6 Yaş Grubu Öğrencilerin Sorumluluk Kazanma Düzeylerinin Öğretmen ve Veli Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi” (Yayımlanmamış Yük. Lis. Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üni. Sos. Bil. Enst., Çanakkale, 2011.

Şahan, Enver, “İlköğretim 5. ve 8. Sınıf Ders Programlarındaki Sorumluluk Eğitimine Dönük Kazanımların Gerçekleşme Düzeyleri” (Yayımlanmamış Yük. Lis. Tezi), Ahi Evran Üni. Sos. Bil. Enst., Kırşehir, 2011.

Topses, Gürsen, “Davranışçı ve Varoluşçu-Humanistik Psikolojik Danışma Kuramlarının Ayırteci ve Örtüşen Nitelikleri”, *International Journal of New Trends in Arts, Sports & Science Education*, c. 1, Sayı: 3, Yıl: 2012.

Yalçın, İlhan, Voltan-Acar, Nilüfer, “Candan Erçetin’in Seslendirdiği Şarkıların Gestalt Terapi Açısından Değerlendirilmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2006.

Yalom, Irvin D., *Existential Psychotherapy*, BasicBooks, USA, 1980.

Yeğin, Hüseyin İ., *Üniversite Gençliğinde Vefa Duygusu*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015.

Yeşilyaprak, Binnur, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri*, Nobel Yay., Ankara, 2008.

Yontar, Alper, “Sosyal Bilgiler Programında Kazandırılması Hedeflenen Sorumluluk Değeri ve Empati Becerisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi” (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üni. Eğit. Bil. Enst., Ankara, 2013.

İslam Düşüncesi Bağlamında Tasavvufun Yeri Üzerine Bir Derkenar

Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk ALTIPARMAK*

“Zeminle bir gidiyor dâimâ şevâhikınız.
Beyinle kalbi hem-âhenk edip de işlemeli.”
(Mehmet Akif Ersoy)

Özet

Tasavvuf, içsel yolculukla İslam'ın diğer düşünsel sistemini birleştiren bir ekoldür. Başka bir anlatımla, tasavvuf, Müslüman'ın yabancılaşmaya karşı tavrına verilen addır. Bu, dünyevileşme eğilimi gösteren Müslümanların istek ve arzularını asgariye indirmesine yardımcı olan ve insan ruhunu kısır döngüden uzaklaştırarak mutlak özgürlüğe kavuşturan bir sistemdir. Ne yazık ki, İslam dünyasındaki gerileme ve çözülme, tasavvufu da etkilemiştir. Bilgi eksikliğinden kaynaklanan bid'at ve hurafeler, çağdaş İslam toplumlarının ortak problemleridir. Biz bu çalışmada, bid'at ve hurafeleri tasavvuf ışığı altında ele alacağız. Umarız bu çalışma, tasavvufun anlaşılmasına katkı sağlar.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bid'at, Hurafe, Dünyevileşme

Abstract

Sufism is a school mixing inner journey with other branches of Islamic intellectual thought. In other words, Sufism is the name given to the attitude of Muslim against alienation to his culture. It is a system which helps Muslims to minimize secularist wishes and aspirations. Arising from lack of knowledge and ignorance, innovations (bidat) and superstitions (hurafe) are common problems of the Contemporary Muslim community. In this paper, we will examine innovations and superstitions in the light of sufism. We hope, this contributes to our understanding of Sufism.

* Yrd. Doç. Dr. HRÜ İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Key words: Sufism, Innovations, Superstitions, Secularism

Giriş

Düşünce, “dış dünyanın insan zihnine yansıması” olarak tanımlanır¹. Her dönemin, medeniyetin veya akımın kendine has özellikleri ve dayanakları olan bir zihinsel anlamlandırma süreci geçirdiği âşikârdır. Meselâ, “Yunan-Helenistik Düşünce” dediğimizde İslâm düşüncesini de etkileyen, Eflatun, Aristo, Plotinus ve diğerlerinin fikirleri üzerine inşa edilmiş bir sistemden bahsetmiş oluruz. Ya da, tarihin en eski geleneği olarak da kabul edilen “Hermetik” dersek², Mısır ve Grek geleneklerinin İskenderiye’de birleşmesinden sonra vücuda gelmiş bir düşünceyi ifade etmiş oluruz³.

O’Leary, “İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri” isimli eserinde, felsefe ve kelamdan bahsetmekte, bu konuları ele almakla beraber, “Tasavvuf” konusunu da ele almıştır. Şüphesiz, “İslam Düşüncesi”, salt tasavvuf ile izah edilip tanımlanamaz, ancak İslam düşüncesinin sütunu olarak kabul edebileceğimiz “İslam Felsefesi” ile “Kelam” konularının “Tasavvuf” tan bağımsız ele alınması düşünülemez⁴. Fakat, Ülken’in

¹ TDK Sözlük, “Düşünce” maddesi;

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.560c18d1086d91.43320883 ET:30.09.2015.

² “Hermes: Çeşitli kültürlerde değişik isimlerle anılan mitolojik veya yarı mitolojik bir şahsiyet. Dinler tarihiyle felsefe ve bilim tarihlerinde geriye doğru gidildiğinde ortak bir kutsal şahsiyetten söz edildiği görülür. Değişik gelenek ve kültürlerde farklı isimlerle anılan bu şahsiyet Greko-Latin literatüründe Hermes Trismegistos (aş. bk.) diye şöhret bulmuştur. Bu kişinin felsefe, bilim ve edebiyat tarihlerinde daha çok mitolojik veya yarı mitolojik niteliklere sahip bir şahsiyet olarak ortaya çıkmasına karşılık dinler tarihinde bir peygamberle özdeşleştirilmesi dikkat çekicidir. Bazı müellifler eski Mısır dinindeki Thoth’u, Müsevîlik’teki Uhnuh’u, Budizm’deki Buda’yı, Zerdüştilik’teki Hôşeng’i ve İslâm’daki İdrîs’i onunla birleştirmişlerdir. Meselâ Taberî ve Fahreddin er-Râzî’ye göre İbrânîler’in Uhnuh’u ile Kur’ân-ı Kerîm’deki İdrîs aynı şahıstır (Târîhu’taberî, I, 103; Mefâtîhu’l-ğayb, XXI, 233-234). Bîrûnî ise İdrîs’in Buda olabileceğini düşünmektedir (el-Âşârü’l-bâkıye, s. 188). Bazıları da birkaç Hermes’ten söz edilebileceğini ileri sürmüşlerdir (İbnü’l-Kıftî, s. 346-350). İlgili rivayetler arasındaki farklılıklara rağmen Hermes motifinin bütün kültür ve medeniyetlerde asgarî şu üç ortak özelliğe sahip bulunduğu görülmektedir: a) Bir şekilde tufanla beraber anılır; b) Bütün kültürlerde seçkin, bilgili, nebî veya velî bir kişi olarak gösterilir; c) En önemlisi bütün geleneklerde onun yüce bir makama (semâya) çıktığı düşünülür...” (TDV Ansiklopesi, Hermes Maddesi, <http://www.diyaretislamansiklopedisi.com/hermes/>, ET:30.09.2015)

³ Bkz: Kılıç, Mahmut Erol, Hermeslerin Hermesî İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce, İstanbul-2010.

⁴ Düccane Cündioğlu’nun şu tespiti önemlidir: “...Dinî yorumlarla bilimsel yorumlar arasındaki uzlaşımın mümkün kıldığı ortak dil sayesinde uzun bir süre evrene tutarlı bir dünya-görüşünden hareketle bakabildi Osmanlı. Bilincini besleyen üç kaynak da aynı dili

O’Leary’in kitabına yazdığı “birkaç söz” bölümünde “...müellif tasavvuf bahsinde menşe'lere kadar inmeyi ihmal etmiyor fakat tasavvufun da mezhep gibi teşkilatlanmış olduğunu söylerken tarikatlara dair müphem fikir vermektedir. Burada popüler olmayı ve bunun için de gündelik sağduyu açısından meseleleri acele çözmeyi en pratik yol gibi gören müellifin okuyucuya kafî derecede emin bir rehber olmadığını hatırlatmak isteriz...¹” şeklindeki tenkidi, bu yazımızın ortaya çıkış amacı olarak ele alınabilir.

Her düşüncenin teorik ve pratik bir boyutu vardır. Örneğin, tasavvuf bir düşünce iken, tarikatler, mürit-mürşit ilişkisi gibi kavramlar bu düşüncenin pratiğidir. Ya da, fıkıh ilmi İslam düşüncesinin pratik bir kurumu iken, felsefe ve mantık gibi kurumların teorisiyle hayat bulur, uygulama imkanı bulur. Bu açıdan bakarsak, “felsefe”, “kelam” ve “tasavvuf”, İslam düşüncesinin teorik boyutunun inşasının en önemli yapı taşlarıdır. Bu halde, İslam düşüncesi, islam filozofları ve düşünürlerinin fikirleri üzerine oturmuş ve oluşmuştur².

Felsefe, kelam ve tasavvufun müşterek yönü, temelde “varlık”, “bilgi” ve “metfizik” konuları üzerine görüş beyan etmiş olmalarıdır. Ancak, “yöntem” yönüyle birbirlerinden ayrılırlar. Felsefe yöntem olarak akli esas alır, nakli ikinci planda değerlendirmeye tabi tutar ve fakat nakli akılla uyum haline getirir. Kelam ise nakli esas alırken akli ikinci planda değerlendirerek, bir hususta akılla nakil tearuz ettiği nakli esas alır, akli ona tabi kılar³. Tasavvuf ise kendine has bir yaklaşım ile, İslam düşüncesine katkı oluşturmaktadır.

1.Tasavvuf Nedir?

Tasavvuf, dini hakkıyla yaşamaktır, diyebiliriz. Literatürde bir çok tanımı yapılmıştır. Dünyevileşmenin giderek yoğunlaştığı ve Hz.

kullanmaya başlamıştı çünkü: Hikmet (Felsefe) Kelâm (Teoloji) Tasavvuf (Mistisizm) Üç bakış-noktası da toplumsal yaşamı düzenleyen *Hukuk* (Fıkıh) yasalarıyla kendi arasındaki özenli mesafeyi korumayı beceriyordu...” Bkz:Cündioğlu, Dücane, Felsefe ve Mimarlık, İstanbul-2012.

¹ O’Leary, De Lacy, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s. 7.

² Filozof ve düşünür çoğu zaman eş anlamlı kullanılmakta da ise kavramsal ve anlamsal olarak farklıdır. Nitekim Türk Dil Kurumunun sözlüğüne baktığımızda filozof kavramının “felsefe yapan kimse”, düşünürün ise “bir konu hakkında kendine özgü fikirleri olan kimse” olarak tanımlamaya tabi tutulmuştur (Bkz.www.tdk.gov.tr) Bu bağlamda, felsefe, düşüncenin bir parçasıdır. Düşünce dediğimiz zaman, felsefeyi de içine alan bir sistemden bahsetmiş oluruz.

³ Felsefe, varlık ve bilgi nazariyesi hakkında akıl ölçüleriyle değerlendirirken, Kelam ise Nakli yani Kur’an ve Sünneti temel referans olarak ele alır. Bizim bu hususu genişçe ele almamız çalışmamızın amacını aşacağından tasavvufun İslam Düşüncesindeki yeri ve konumunu belirtmekle yetineceğiz.

Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde, dünyevî yaşama doğru yönelen bu akışın önünü, sünneti yaşamak ancak kesebilirdi. İşte tasavvufun bu şekilde ortaya çıkışının tek gayesi vardı, o da Kur'ân ve sünnete uygun yaşam biçiminin samimi olarak hayata geçirilmesinden başka bir şey değildir.

Tasavvuf, insan ruhunun Yaratıcı Kudretle doğrudan ilgi kurmasına yönelik evrensel özlem ve iştiyakın sürekli ve değişmez belirşidir. Bir diğer ifade ile Yaratıcıyı vasitasızca sezmek veya Yaratıcı Kudretle ilişkin doğrudan tecrübelerle sahip olmaktır.¹

Sufilere, yani tasavvufa uygun yaşayan kimselere göre², hakikat Allah'ın özel bir yönüdür. Öyle ki insan hiçbir zaman onu tam anlamıyla kavrayamaz. İslâm'ın bir bütün olarak yaşamayı ifade eden şeriat³, dini, ahlaki ve hukuki tüm kuralları ihata eder. Bu yönüyle “görünür” olan şeriat, dinin yaşam biçimidir. Ancak, şeriatın varlığa dönük bu pratik yönüne karşılık; hakikat, varlığın bilinmeyen yanına dönük bilgidir. Şeriatın anlaşılması, güncel problemleri çözmek için sıradan bir insaninkinden başka bir özel meleke gerektirmezken, hakikatin anlaşılması, sadece peygamberlere nasip olan özel bir yeteneği gerektirir.⁴ Bu anlamda, şeriat dışı dönük iken, hakikata ulaşma yolu içe dönük bir yöntem içermektedir. Yine hakikat arayışının hikayesi, insanın varlık gayesini tahkik serüvenidir.

Hz.Peygamber'in vahiy alması ve O'nunla irtibat halinde olması, tabiatı itibariyle tamamen özel bir tecrübedir⁵. Bu irtibatın kurulması ile varlığın anlamlandırılmasının (hakikatin tahkikinin) mümkün olacağını düşünen mutasavvıflar, kendi durumlarına göre “rabıta” kurmanın peşindedirler.

¹ Öztürk, Yaşar Nuri, Sünnet, s. 41.

² Sufi kelimesinin nerden kaynaklandığına dair çok şeyler yazılmıştır. Biz bu husustaki spekülasyonlara girmeden sadece kelimenin nereden kaynaklandığı üzerinde kısaca bilgi vererek yetineceğiz. Burada konumuza ışık tutacak verileri sunmaya çalışacağız. Bir rivayete göre, Sûf, Arapça koyun yünü demektir. İlk zamanlarda dünyadan el çekmiş, bir köşede ve yalnız yaşamayı seçmiş zahidler yalnız yünden yapılmış elbise giyerlerdi. Bu durumda zahidlere sufi adı verilmesine böyle elbise giyinmiş olmaları sebep olmuştur. Bir başka rivayette sûfi kelimesinin aslı, kalb safveti anlamına gelen “sâfâ”dır. Bunlar kalblerini masivadan temizledikleri için sufi ismini almışlardır. Bir başka görüşe göre ise, sûfilerin Suffe ehline benzemeleri kendilerine bu ismin verilmesini gerektirmiştir. Bu hususta daha başka iddialar olmasına rağmen biz bu kadarıyla yetineceğiz çünkü iddiaların bu hususa açıklık getireceği düşüncesinde değiliz. Bkz. Hucvuri; Keşfü'lMahcub ve Kuşeyri Risalesi.

³ İslam Ansiklopedisi, TDV, C.38, s. 572.

⁴ M.M Şerif, İslam Düşünce Tarihi, s. 356-357.

⁵ Derin, Süleyman,İngiliz Oryantalizmi ve İslam s. 231.

Gerçekten, normal yaşantımızda bile kafamıza takılan dūnvevī problemleri çözen insan nasıl zihinsel bir rahatlama yaşıyorsa, “hakikat” peşinde koşan insan da hakikatı müşahede edebilirse tatmin olabilecektir. Hz. Peygamber’in “Nefsini bilen Rabbini bilir”¹ şeklindeki hadisi tam da bu belirttiğimiz arayışın hem yöntemini hem de gerekçesini içermektedir. İnsanlık tarihi kadar eski olan “ben kimim?” sorusunda, felsefeden ve kelamdan farklı olarak tasavvuf belirttiğimiz hadisten yola çıkarak; şu şekilde öz bir bilgi verebiliriz: İnsanın manevi yükselişi fitratında mevcut olan ilahi cevheri tanımasıyla mümkündür. İnsan, bu sayede yani bu ilahi cevheri maddi unsurlardan arıtmayla hakikata ulaşabilir. Nefsin insan bedenine girmesiyle yani özgür olan ilahi cevherden ayrılıp, beden kafesine girmesiyle kısıtlanmış haldedir. Bedenin etkili olmasıyla ilahi cevher olan nefis, atıl kalırken nefsin asli benliğine dönmesiyle manevi açılım elde edilmektedir. Bu nedenle tasavvuf, ibadetleri hakkıyla yerine getirdikten sonra nefsi maddi engellerden arıtmak suretiyle açılımın oluşmasıdır. Bu manada Yunus Emre’nin “**Şeriat, tarikat yoldur varana/ Hakikat, marifet andan içeru**”² beyiti tam da ifade etmek istediğimizdir.

Bir insan, basiretli olup varlığa bu şekilde bakmalıdır. İnsan, uyanık ve derin düşünceye sahipse akli delillerle yahut da İslam prensiplerine uymakla, kesinlikle inanır ki, bir Rab vardır ve bu Rab, bütün kullara hakimdir. Vesileleri, sebepleri ve her şeyi yaratan odur. İşte böylesi insanın kalbinde Allah’a karşı eğilim duygusu belirmeye başlar. Dileklerini O’na iletir ve yalnız ona ibadet eder.³

Bu manada, tasavvuf, yabancılaşmış yerinden ve yuvasından koparak dünyaya gelmiş insanın bu yabancılaşmasını, Allah’a vuslatla çözme yolunu önermektedir. Bu da dünyada iken saadete erme yolunu açmaktadır. Genel olarak saadet iki yolla sağlanmaktadır:

(1) Hayvani mizaçlardan tam olarak tecrit olmak, bu nefsi tamamen yok etmeye yöneliktir.

(2) Hayvani mizacı ıslah ederek onu murakebe etmektir. Yani nefsi ruhun emrine vermektir. Bu yol, ehl-i kemalin yoludur. Çünkü nefsin ölümüyle insan belki sorumluluk alanından soyutlanır dolayısıyla insan, insan olma özelliğini kaybedebilir. Oysa bu ikinci yol, tasavvufun ideal yoludur.⁴

¹ Aclunî, Keşfü’l-Hâfâ, cilt,2 say. 262, hadis no: 2532.

² Miftahu’l-Kulub, Akpınar yay. Haz. Abdülkadir Akçiçek, s. 28.

³ Dehlevî, Şah Veliyullah, Hüccetullahi’l- Baliğa, s. 358-359.

⁴ Dehlevî, Şah Veliyullah,Hüccetullahi’l-Baliğa, s. 58.

Mutasavvıf, sūfiye kendini nispet eden demektir. Bunların bir kısmı zâhiddir, yani bizzat hayatında tasavvufi ahlakı yaşamıştır. Fakat bir kısmı zâhid değildir, yalnızca zuhdün nazariyesini yapmıştır. Bu suretle zühd, bir hareket noktası olmak üzere, başlı başına bir metafizik vücuda getirir. Bu metafizik çeşitli dereceler kateder ki, onları üç dereceye ayırabiliriz:

(1) Vahdet-i Şuhûd: Burada sufi yalnız psikolojik bir ruhi halet kabul eder. Fakat eşyanın aslında birbirinden ve Allah'ın âlemden ayrılığına kanidir. İlk mutasavvıflar bu zümreye girer.

(2) Vahdet-i Kūsûd: Yani iradelerin birleşmesidir ki, burada sūfi yalnız bir tasavvur birliği değil, insanlar arasında bir irade birliği görür. Nihayet insanın isteği ve dileği Allah'ın isteği ve dileği olmuştur. Fakat yine Allah ve alem ikiliği devam eder.

(3) Vahdet-i Vücûd: Burada tasavvur ve irade bakımından olduğu gibi, varlık bakımından da birlik kabul edilmiştir. Bu tasavvufun son ve en mükemmel şeklidir. Son büyük mistiklerin çoğu vahdet-i vücûdudur. Muhyiddin Arabî, Feridüddin Attar, Mevlânâ gibi.

2. Tasavvuf Dönemleri

Tasavvuf bizatihi peygamberimizin yaşamında mevcuttur. Zühd ve İhlâs, peygamberimizin yaşamının parçasıydı. Onun en önemli hedeflerinden birisi insanı dünyevi istek ve arzularının hızını kesmek aşırı istek ve arzuların önüne geçmekti. Esasen Kur'ân'da bu hususla ilgili çok referanslar vardır¹.

Sūfilerin ameli zühdünden doğarak hususi bir kainat görüşünü sistemleştirmek suretiyle tasavvuf halini alan ve kendi ahlak ve siyasetini tatbik kalktığı zaman teşkilatlanma yoluna girdi. Bu suretle tasavvuf hareketleri belli aşamalardan sonra tarikatlar şeklini aldı. Örneğin Abdülkadir Geylani'yi takip edenlere Kâdirî, Bahaeddin Nakşibend yolunu tutanlara Nakşibendî dendiği gibi bu böylece devam etmiştir². Tasavvufu tarihi seyri içinde ele alacak olursak bunu üç devre içinde mütalaa edebiliriz: Zühd Dönemi, Tasavvuf Dönemi ve Tarikatler Dönemi. Zühd Dönemi, Asr-ı Saadetten II. Asrın sonlarına kadar devam eden dönemdir ki buna Hz. Muhammed'in hayatı, ashab-ı kiramın hayatı ve tabiin devrini dahil edebiliriz. Tasavvuf dönemi, hicri III. Asır ile IV. hicri asrı kapsayan dönemlerdir ki bu dönemde, büyük mutasavvıfların yetiştiğini görmekteyiz. Tarikat Dönemi ise, h.VI. ve VIII. Asırları kapsayan ve artık tarikatların

¹ A'la, 14-15; İnşikak, 28; Müzemmmil, 8; Hadid, 29.

² Ülken, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, s. 154.

bütün yönleriyle teşekkül ettiği dönemlerdir¹. Peygamberimizle başlayan bu serüven h. VIII. Asra kadar çeşitli badirelerden geçerek günümüze kadar gelmiştir. Ashâb ve tabînin yaşadıkları birinci ve ikinci asrın ilk yarısında henüz sûfi kelimesine rastlanmamaktadır. Ancak bazılarının âbid, zâhid, fâkih, nüssâk, kassâs adlarıyla ün kazandıklarını biliyoruz.

3-Tasavvufun Mahiyeti ve Etkileri.

Tasavvuf düşüncesi, hiç şüphesiz bir insan modeli öngörmekle ve buna uygun insan yetiştirmekle hem teorik hem de pratik olarak “İslam düşüncesi” içinde yer bulmaktadır.

Tasavvufun tahalluk ve tahakkuk olmak üzere iki boyutu vardır. Tahalluk, tasavvufun eğitim boyutudur. Tasavvufî hayat, tarikat, manevî makamlar, seyr u sülûk ve âdâb gibi konuları kapsar. Tahakkuk ise tasavvufun ma'rifet, işaret ve bilgi boyutudur. Bu da insanın ma'nevî eğitim sayesinde ahlâk ve takvâ açısından yükselişi ve Allah'a yaklaşması sonucu kâinattaki bazı ilahî sırlara ait elde ettiği bilgilerdir.

Nitekim Kur'ân'daki: "Allah'tan korkun Allah size öğretsin"² ayeti takvanın bir takım manevî bilgilere erme vesilesi olduğuna işaret etmektedir. Bir kudsî hadisteki: "Kulum bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder. Hatta ben onun gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı... olurum"³ ibareleri, kulluk ve nafil ibadet ile insanın kâinattaki ilahî kudretin etkisini anlamaya başlayacağını anlatmaktadır. Aslında ehl-i sünnet inancına göre bütün insanların fiillerinin gerçek mutasarrıf ve hâlikı Allah'tır. Ancak insanlar gözlerindeki dünya ve mâsivâ perdesi sebebiyle bunu görememektedir. Yani bir başka ifade ile herkesin gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı Allah'tır. Çünkü bütün fiillerde yaratıcı O'dur. İnsanlar bu gerçeği nafil ibadetlerle Hakk'ın sevgilisi olacak konuma geldikleri zaman farkedebilirler. Kur'ân'da Allah'ın, kulların fiillerini kendine izafe etmesi bundandır. Nitekim "Onları siz öldürmediniz, Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, Allah attı."⁴ buyrulur. "Bildikleriyle amel edene Allah bilmediklerini öğretir"⁵ hadisinde de aynı konuya işaret edilmektedir.

Tasavvufun bu iki özeliği tasavvufî hayat ve tasavvufî düşünce olmak üzere iki mertebenin meydana gelmesini sağlamıştır. Bunların ikisi

¹ Yılmaz, Hasan Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 87-157; Ayrıca bkz. Ebu'l-A'la Afifi; Tasavvuf, İslamda Manevi hayat, s. 76-90.

² Bakara, 2/282.

³ Buhari, Rikak, 38.

⁴ Enfal, 8/17.

⁵ Hilyetü'l-evliya, X, 15.

de birbirine bağlı olmakla birlikte; aslolan kulluğa yardımcı tasavvufî hayattır.

Tasavvuf, İslam düşüncesinde metafizik ve sosyo-psikolojik olarak iki yönden derinlikli olarak etki etmiştir. Buna göre, oluşun tarikatların bu cihetlerden, birey, toplum ve devletler üzerinde etkiler bıraktığı açıktır. Örneğin Mevlânâ'nın görüşlerinin bugün dahi tüm dünyayı etkilediği ortadadır. Mesnevi'nin, F.S.Mehmet'in bizzat tasarrufu ile Camilerde okunması¹ veya, K.Sultan Süleyman'ın Mesnevi okuması sebebiyle Şeyhülislam Çivitzade Muhyiddin Mehmet Efendi'nin kendisini tenkit etmesi üzerine, bu tenkitin haksız ve hatalı olduğunu düşünen Padişah'ın onu görevden alması tasavvufun etkisine bir örnek olarak kabul edilebilir². Bu konuda Barkan'ın tarikatların İmparatorluk üzerindeki ve eğitim üzerindeki etkilerine dair tespitleri ilginçtir³.

Tasavvuf'un kendi simgesel dil üretimi sonucunda ortaya çıkan "tasavvuf edebiyatı", halen cari bir alandır. Ahmet Yesevi ve Yunus Emre bunun en önemli isimleridir. Ülken'in belirttiği üzere, **"...Tasavvufta, görünüşlerden, bu görünüşün altındaki gerçek varlığa ulaşmak fikri vardır ama hakikate ulaştıktan sonra yeniden dünyaya varlığa geri dönmek; olgunluğa ulaşmamış bir kimse olarak günlük hayata ve insanların arasına girmek fikri de vardır. İslam mutasavvıfları bunu 'terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i terk' sözleriyle dile getirirler. Burada çeşitli ve karşıt aşamalardan geçerek daha yüksek bir düzeye ulaşmayı ve yeniden dünyaya dönüşü öngören diyalektik bir manevi ilerleyiş söz konusudur"**⁴. Bu fikir, bize Hegel'in "inkârın inkârı"⁵ fikrini anımsatmaktadır.

Tasavvufta olgun insan olma yollarından biri de aşk yoludur. Hatta aşk, yolların en kısa olanıdır⁶. "Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeye muhabbet ettiğim için mahlûkatı yarattım"⁷Kudsi hadisindeki ilâhî sevgi, taayyunât içinde yalnız sevenlerde, yani âşık olanlarda meydana gelir. Âşıkın sevgilisine âşık olması da işte bu sevgi sebebiyledir. Topçu'nun **"aklın şüphesi var, aşkın şüphesi yoktur"**⁸ şeklindeki yaklaşımının temelinde yatan tasavvufî düşüncenin bizzat kendisidir.

¹ Öngören, Reşat, "Mevlana'nın Osmanlı'ya Etkileri", s. 51.

² Öngören, s. 52.

³ Bkz.Barkan, Ömer Lütfi, Kolonizatör Türk Dervişleri, s. 47 vd.

⁴ Ülken, İslam Düşüncesi, s. 23.

⁵"Negation de la negation" yani her olgunun bir yadsımasından doğması ilkesi.

⁶ Mehmet Demirci, Yunus Emre'de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi, s. 16.

⁷ Hadîsin sıhhati hakkında bkz: İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbâs, ammâ 'šteherâ mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, 4. bs., Beyrut 1405, II, 132.

⁸ Topçu, Nurettin, İslâm ve İnsan: Mevlânâ ve Tasavvuf, s. 34.

Kur'ân-ı Kerîm, vahyi dışlayarak¹ her türlü çözümü akıldan beklemenin insanı hevâya esir edeceğini ve bunun da insanı subjektif çatışmalara yenik düşürerek birtakım rahatsızlıklara yol açacağını ifade etmektedir². İbn Atâ ,akıl, sâdece kulluğun nasıl yapılacağını temin eden bir âlettir, demektedir³. İmam Rabbânî ise, Allah Teâlâ'nın varlığı, sıfatları, Peygamberler, vahiy, meleklerin mâsumiyeti, cennet ve cehennem, ebedî mutluluk ve ezâ, dînin bize açıkladığı diğer gerçekleri akılla bulabilmek mümkün değildir. Peygamberlerin bildirmesi dışında akıl bu gerçeklere ulaşabilme gücüne sâhip değildir, der⁴. Bu yaklaşım bize Tolstoy'un "Akıl bana hiçbir şey öğretmedi, bildiğim her şey bana kalp vâsıtasıyla bildirildi"⁵ sözünü hatırlatmaktadır.

Sonuç

Tasavvuf ve tarikatler, aslında zaman içinde dünyevîleşen Müslümanları bu istek ve arzularını asgariye indirerek yaşamaya davet etmektedirler. Ancak tasavvufu sadece bu şekilde anlamak ve dondurmak da mümkün değildir. İnsan maddi ve manevi yönüyle yaratılmış maddi yönüyle sınırlı oysa manevî yönüyle sınırsız yükselme şansına sahiptir. Bu yükselişin, beraberinde, varlığa, hayata, bireye, topluma ve devlete dair kendine özgü düşünceler üretilmesine sebep olduğu gayet net bir durumdur.

Modern anlamda, "doğal insan hakkı" kavramının "iki cihan bedbahtı, kim gönül yıkar ise" sözünden çok da ileri gidebilmiş değildir. Günümüz bazı mutasavvıfların tasavvufu anlayış biçimini değerlendirme dışı bırakırsak, özü itibarıyla tasavvuf özellikle yabancılaşmaya karşı bir tavrın adıdır. Yani insanın kendisine ve varlık gayesine yabancılaşması. Yabancılaşmadan kastımız İslâm dışı değerlerin islâm'ı yozlaştırmasıdır. Öte yandan tasavvufun en önemli faaliyetlerinden biri de insan ruhunu kısır döngüden uzaklaştırarak mutlak özgürlüğe kavuşturmadır. Bu bağlamda tasavvuf özgür olabilmenin adıdır. Yaratıcı kudreti vasıtasızca sezmek veya o güçle ilgili doğrudan tecrübelerle sahip olabilmektir denebilir.

Ruhî yükselişin engellerinden birisi ve belki de en önemlisi, dünyevîleşmektir. Müslümanların maalesef teveccüh ettikleri bu tercih İslâm'ı temel hedeflerinden saptırmıştır. İşin en acı tarafı da ister farkında olsun ister olmasın insanlarımızın bu aldatmacaya kanmış olmalarıdır. İşin

¹ Kehf, 18/28, Kasas, 28/50, Sad, 38/26.

² Yaşar Nuri Öztürk, Temel, s. 169.

³ Ebûbekir Muhammed Kelâbâzî, Taarruf Doğu Devrinde Tasavvuf, s. 94.

⁴ Ahmed b. Abdülahad el-Fârûkî es-Serhendî İmam-ı Rabbânî, el-Mektûbât, I-III, III, 30, (Mektup: 23) Abdülhak Ensârî, Şeriat ve Tasavvuf, s. 108.

⁵ Romain Rolland, Tolstoy Hayatı, s. 54.

tuhaf bir yönü de tasavvuf sanki İslâm'ın tefekkür yönünü pasifleştiren ve sonradan ihdas edilmiş bidatleri besleyen bir yapı olarak insanlara lanse edilmiştir. Oysa tasavvuf aksiyon hareketi olup pasifliği asla kabul etmez. Bu nedenle de Osho'nun "*Pasif tipte biri olduğunı hissediyorsan Zen'i (trans hali) takip edip, pasifliğin derinliklerine doğru ilerlemeye başlarsan bir gün gelir, orta noktaya varırsın. Aktif, enerjik, pozitif biri olduğunı hissediyorsan ve sessiz oturmak sana zor, gereksiz yere bir işkence geliyorsa o zaman tasavvuf yolunu takip et.*"¹ şeklindeki tespitine katılmamak mümkün değildir. Günümüzdeki ekseri uygulamanın aksine önceki dönemlerde tasavvufa girmeyi arzu edenler için ciddî kriterler aranmaktaydı. Aksi halde müridin kendisinde görülen bir takım halleri farklı yorumlayarak, umulandan başka yöne sevk olması mümkündür.

İslâm dünyasında gerileme ve çözülme başlayınca bütün ilimler, düşünceler ve kurumlar bundan nasibini almıştır. Tasavvuf kurumların parlaklığını kaybettiği dönemde, şüphesiz İslam düşüncesi ve bu mefkurenin diğer sütunlarında "sıkıntılı" bir süreç yaşadığını söyleyebiliriz. Hali hazırda, tasavvufî hayatın içinde bulunduğu öne sürülen bid'at ve hurafeler aslında İslâm toplunun ortak problemidir. Tasavvuf, ya da başka İslâmî çevrelerde görülen bir takım bid'at ve hurafelerin temel sebebi bilgi eksikliğidir. Çünkü bugün insanlarda manevi hayata ilgi, bilginin çok önündedir. Bu ilgiyi doyurup iyiye kanalize edecek gerekli kurumlar olmadığı ve dinî bilgilenmede problemler olduğu için insanlar din adına çoğu zaman hurafelere takılıp kalmaktadır. Hurafe ve bid'atin tek sebebi vardır o da cehalettir. Ehl-i sünnet çizgisinde müteşerri' ve cehaletten kurtulmayı görev sayan tarikatler hurafelerle mücadele etmektedir. Nitekim XIX. yüzyılda başta Nakşbendiyye'nin Halidiyye kolu olmak üzere pek çok tarikat, ilim ve medrese çevrelerinin de desteğiyle bir tecdid, yenilenme ve ıslahat hareketi başlatmışlardır. Bu yönüyle bile, tasavvuf düşüncesinin ve kurumlarının, İslam düşüncesinin tekrar terakki etmesi için çabaladığı açıktır.

Bugün Batı'da –ruh hastalıklarının tedavisinde sūfî menkıbelerinin kullanıldığına ilişkin bir takım yayınlar göze çarpmaktadır. Bu da bize bunların bir takım fonksiyonlar icra edebilecek önemini göstermektedir. Önemli olan sap-saman ile danenin birbirine karışmamasıdır. Bugün gerek menkıbeleri nakledenler, gerekse okuyup dinleyenler, zaman zaman ana hedefi birbirine karıştırdıklarından problemler doğmaktadır. Yerine göre kullanılır ve dînî bir nass gibi görülmezse menkıbelerin de yararlı olabileceğinde şüphe yoktur.

¹ Osho, *Sufizm Üzerine Konuşmalar*, s. 45-46.

“Bu dünyayı üzerine inşaat yaptığınız değil fakat üzerinden geçtiğiniz bir köprü edinin” şeklindeki Hasan Basri Hazretlerinin yaklaşımı, tüm tüketime dayalı hayat tarzlarını redde yeter sebeptir. Hz.Peygamber’in “Bir ağacın altında gölgelendim ve gidiyorum”¹ şeklindeki ifadesi günümüzün düşünce dünyasında en çok ihtiyacımız olan yaklaşımdır, ya da “kulum ancak nafilerle bana yaklaşır ve onu severim. Ben kulumu sevdiğim vakit onun kulağı, gözü, eli, ayağı ve dili olurum. O benimle iştir, benimle görür, benimle tutar, benimle yürür ve benimle konuşur”² şeklindeki kudsî hadisten anlaşıldığı tasavvufun da temeli olan ve dinin gereği olan bu yaklaşım, aslında en büyük etkiyi içeren bir yaşam biçimi öngörmektedir.

Tasavvufun içsel yolculuğu içeren ve varlığı anlamlandırmayı bu biçimde bir yol ile sağlanabileceğini öngören düşünsel sistemi ile islâmî düşüncenin diğer unsurlarını bünyesinde barındırarak mezceden İkbâl’in bir sözü ile yazımızı noktalamak istiyoruz. Ki bu söz, meselenin künhüne dair söylenebilecek en özlü ifadedir:

**“Akıl, sapasağlam bir görüş verdi bana.
Aşk, gönül dünyâsından söz etmeyi öğretti bana”³**

Kaynakça

- Abdülhak Ensârî, Şerîat ve Tasavvuf, çev.: Yusuf Yazar) Ankara 1991.
 Ahmed b. Abdülahad el-Fârûkî es-Serhendî İmam-ı Rabbânî, el-Mektûbât, I-III, İstanbul 1963.
 Barkan, Ömer Lütfi, Kolonizatör Türk Dervişleri, Ankara 2013.
 Cündioğlu, Düccane, Felsefe ve Mimarlık, İstanbul 2012.
 Demirci, Mehmet Yûnus Emre’de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi, Ankara 1991 .
 Ebûbekir Muhammed Kelâbâzî, Taarruf Doğu Devrinde Tasavvuf, Çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1992.
 M.M.Şerif, İslam Düşünce Tarihi, İstanbul 1990.
 Kılıç, Mahmut Erol, Hermeslerin Hermesî İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce, İstanbul-2010.
 Muhammed İkbâl, Bâl-i Cibrîl: Cebrail’in Kanadı, çev:Yusuf Salih Karaca. İstanbul 1983.
 O’Leary, De Lacy, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Ankara,1971.
 Öngören, Reşit, “Mevlana’nın Osmanlı’ya Etkileri” İ.Ü.İlahiyat Fakültesi, Sayı:16, Yıl:2007.
 Öztürk, Yaşar Nuri, Kur’ân’ın Temel Kavramları, İstanbul 1999.

¹ Tirmizi, Zühd, 44.

² Buhari, Rikak, 38.

³ İkbâl, Cebrâil’in Kanadı, s. 68.

- Öztürk, Yaşar Nuri, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'e Göre Tasavvuf, y.y., t.y.
Romain Rolland, Tolstoy Hayatı, Çev:Tahsin Yücel, İstanbul 1969.
Şah Veliyullah Dehlevi, Hücetullahi'l-Baliğa, Çev:Ali Genceli
İstanbul, 1971.
Topçu, Nurettin, İslâm ve İnsan: Mevlânâ ve Tasavvuf, İstanbul 1998.
Yılmaz, Hasan Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler, İstanbul 1994.
Türk Dil Kurumu Sözlüğü, (İnternet: www.tdk.gov.tr) ET:29.09.2015
Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İnternet:
www.diyaneislamansiklopedisi.com) ET:30.09.2015
Osho, Sır, 2009.
Ebu'l Ala Afifi, Tasavvuf, İstanbul 1996.

Semennûdî’de Halvet Anlayışı*

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ**

Özet

Halvet, seyr u sülûk yoluna giren müridin, gûnahtan korunmak ve daha iyi ibadet etmek için, belirli bir mekânda belli bir süreliğine kendisini ibadete vermesi olarak tarif edilir. Tasavvuf ehli de eserlerinde bu konuyu ele almışlar ve halvete girecek müridin halvetten önce yapması gereken hazırlıklar, müridin halvete gireceği mekânın özellikleri ile müridin, halveti boyunca yapacağı ibadetler ve uyması gereken kurallar gibi hususlar üzerinde durmuşlardır.

Muhammed b. Hasan es-Semennûdî de tarikat âdâb ve erkânı ile ilgili önemli bilgiler verdiği eserlerinde halvet konusunu ele alır. Semennûdî, eserlerinde, müridin halvete girmeden önce yapması gereken hususları, halvete girilecek mekânın özellikleri, müridin, halvet esnasında yapacağı ibadetler, halvet esnasında uyması gereken âdâb ile halvet esnasında müridin kalbine gelen havatır ve bunlardan kurtulma yolları ile ilgili bilgiler verir.

Anahtar kelimeler: Semennûdî, Halvet, Uzlet, Havatır

Abstract

Seclusion is described as the disciple’s giving himself worship in a certain space and time in order to avoid sin and worship better as he has entered into the path of the journey. People of sufism also deal with this subject and dwell on those issues such as the preparations the disciple should make before seclusion, the features of the space the disciple enters into seclusion, the worships he will make during his seclusion and the rules he should obey.

* Bu makale *Muhammed b. Hasan es-Semennûdî’nin Hayatı Eserleri ve Tarikat Âdabı ile İlgili Görüşleri* adlı doktora tezinden uyarlanarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı (msirinayis@hotmail.com)

Muhammed b. Hasan es-Semennûdî also deals with the subject of seclusion in his works that give important information about the rules and conventions of the cult. Semennûdî gives information in his works about the issues the disciple should make before entering into the seclusion, the features of the space to be entered into the seclusion, the worships the disciple makes during the seclusion, the morals he should obey during the seclusion, the memoirs coming into the heart of the disciple during the seclusion and the ways of salvation from those.

Key Words: Semennûdî, Seclusion, Reclusion, Memoirs.

Giriş

Muhammed b. Hasan es-Semennûdî, Mısır'ın Semânûd şehrinde dünyaya gelmiş, ilk tahsilini burada yapmış, Kur'ân-ı Kerim ve bazı dinî metinleri ezberledikten sonra yirmi yaşlarında Ezher'e gitmiştir. Ezher'de Mustafa Kemâleddin Bekrî'nin halifesi Muhammed b. Salim el-Hifnî'ye intisab etmiş ve ondan Halvetiyye tarikatı icazetini almıştır. Semennûdî'nin, bağlı olduğu tarikatın silsilesi, Mustafa Kemâleddin Bekrî vasıtasıyla Karabaş-ı Velî, Şâbân-ı Velî ve oradan Cemal Halvetî'ye ulaşır.¹

Semennûdî'nin, tarikata girmek isteyen müritler için tarikat âdâb ve erkânı ile ilgili önemli bilgilerin yer aldığı *el-Âdabu's-seniyye limen yurîdû tarikate's-sâdâti'l-halvetiyye*² ile *Tuhfetu's-sâlikîn ve delâletu's-sâirîn li minhâci'l-mukarrabîn*³ adlı iki önemli eseri vardır. Müellifimiz, bu eserlerinde tarikata girmek isteyen müritler için lazım olan bilgileri verirken riyazetin bir unsuru olarak halvet konusunu ele alır. Burada müridin halvete girmeden önce belli bir uzlet süreci yaşaması gerektiğini, halvete girmeden önce yerine getirilmesi gereken şartları, halvet yapacağı mekânın özellikleri ve nasıl bir yer olması gerektiği, müridin halvet esnasında yapacağı ibadetler ve uyması gereken âdâb ile halvet esnasında kalbine havatır türünden gelen şeyler ve bunlardan kurtulma yolları gibi hususları ele alır.

¹ Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bakınız, Mehmet Şirin AYIŞ, *Muhammed b. Hasan es-Semennûdî'nin Hayatı Eserleri ve Tarikat Âdâbı İle İlgili Görüşleri* Basılmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tez danışmanı, Prof. Dr. İsa Çelik, Erzurum 2015.

² Geniş bilgi için bakınız, Mehmet Şirin Ayış, “Muhammed b. Hasan es-Semennûdî ve Âdabu's-Seniyye Limen Yurîdû Tarikate's-Sâdâti'l-Halvetiyye Adlı Eseri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz 2015, S. 8.

³ Geniş bilgi için bakınız, Mehmet Şirin Ayış, “Muhammed b. Hasan es-Semennûdî ve Tuhfetu's-Sâlikîn ve Delâletu's-Sâirîn li Minhâci'l-Mukarrabîn Adlı Eseri”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz 2015, C. III, S. 6.

Biz de bu çalışmamız ile tarikata girmek isteyen müritler için tarikat âdâb ve erkânı ile ilgili önemli bilgiler veren Muhammed b. Hasan es-Semennûdî'nin, eserlerinde halvet anlayışını ele alarak, tarikatlarda eğitimin bir parçası olarak kabul edilen ancak günümüzde unutulmaya yüz tutmuş bu ve benzeri tarikat eğitiminin fiili unsurları ile ilgili pratiklerin yeniden hatırlanmasına katkıda bulunmayı amaçladık.

1- Bir Tasavvuf Kavramı Olarak Halvet

Halvet, lügatte, bir kimse ile yalnız kalmak, ıssız yerde yalnız kalmak, tenhaya çekilmek gibi anlamlara gelir.¹

Tasavvuf ıstılahında ise, ne bir meleğin, ne de herhangi bir kimsenin bulunmadığı bir halde ve yerde Hakk ile sırren (mânen) konuşmak, rûhen sohbet etmek anlamlarına gelir.² Yine günahattan korunmak ve daha iyi ibadet etmek için ıssız yerlerde yaşamayı tercih etmek anlamında da kullanılmıştır.³ Geniş anlamda halvet, büsbütün yalnız durmak, تنها yerde kalmak, ibadet, zikir ve riyazet ile meşgul olmak üzere تنها bir hücreye kapanma gibi anlamlara gelir.⁴

Halvet'in kaynağı konusunda Kur'an'da ismi geçen peygamberlerin özellikle de Hz. Musa ve Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in hayatlarındaki i'tikaf sûfilere ilham kaynağı olmuştur. Bir görüşe göre Hz. Musa, İsrailoğulları Mısır'da iken Allah'ın Firavunu helak edeceği ve kendilerine bir kitap getirmek üzere Allah'a münacatta bulunduğu kaydedilir. Allah da bu görüşmeden önce Hz. Musa'ya otuz gece süre verip sonra buna on gün daha ekler.⁵ Bunun üzerine Hz. Musa Allah ile mükâlemeye gitmeden önce tam kırk gün oruç tutar ve ibadet eder. Daha sonra kardeşi Harun'u yerine vekil bırakır ve Tûr dağına gider.⁶

Halvetin tarihi konusunda sûfilere delil olarak kabul ettikleri diğer bir olay ise Hz. Peygamberin, Peygamberlikten önce Hira mağarasındaki ibadet ve yaşantısıdır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber vahye hazırlanma döneminde tam bir uzlet ve halvet hali yaşamıştır. Hz. Aişe'nin rivayetine

¹ İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut, XIV, 237; Asım Efendi, *Kamûs Tercümesi*, Mabaa-i Osmaniye, İstanbul 1304, III, 805; Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu*, TTK Basımevi, Ankara 1988, I, 603.

² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 206.

³ Süleyman Uludağ, "Halvet" *DİA*, TDV Yay., XV, 386, İstanbul 1997.

⁴ Şemseddin Samî, *Kamûsu't-Türkî*, Dersaadet, İstanbul 1317, s. 587; İsmail Rasûhî Ankaravî, *Minhacü'l-fukarâ Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf İstılâhları*, haz., Safi Arpağuş, Vefa Yayınları, İstanbul 2008, s. 276.

⁵ Araf, 7/142.

⁶ Ebu Hafs Şihabuddin Ömer b. Muhammed Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif, Tasavvufun Esasları*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul ts., s. 263.

göre Hz. Peygambere ilk vahiy başlangıcı uyku halinde, salih rüya şeklinde olmuştur. Daha sonra kalbine yalnızlık sevdirdi. O da belirli bir süre Hira mağarasında ibadet etti.¹ Hz. Peygamberin Hira mağarasında yapmış olduğu bu uzlet ve halvet hali tasavvufdaki halvetin tarihi kaynağı olarak kabul edilir.²

Halvet, bazen de toplumun bozulması, din ve ahlâk dışı davranışların yaygınlaşması, zulüm ve haksızlıkların artması gibi olumsuz gelişmelere karşı verdikleri mücadelenin başarıya ulaşamayacağı kanaatine varan bazı zâhid ve sûfilerin, hiç değilse kendilerini kurtarmak ve daha fazla günaha girmemek için bir köşeye çekilmeyi, zorunluluk bulunmadıkça toplum arasına girmemeyi tercih etmeleri şeklinde de ortaya çıkmıştır. Bir kısım zâhid ve sûfiler daha da ileri giderek evlerini terk etmişler, mezarlıklarda, viranelerde, harabelerde, hatta bazıları mağaralarda yaşamaya başlamışlardır. Hatta bu şekilde mağaralarda yaşayanlar bu yüzden "şikeftiyye" diye de tanınmışlardır.³

Bazı mutasavvıflara göre ise tasavvuf anlayışında halvet kadar sohbet ve hizmet de önemlidir. Sohbet ve hizmet için insanların arasında ve toplumun içinde bulunmak gerekir. Bundan dolayı İbrâhim b. Edhem, Dâvûd et-Tâî ve Fudayl b. İyâz gibi zâhidlerin halvet hayatını tercih etmelerine karşılık Saîd b. Müseyyeb, Abdullah b. Mübârek ve Şa'bî gibi zâhidler sohbetin daha faziletli olduğunu söylemişlerdir. Bazı mutasavvıflar da hayatlarının bir bölümünü halvette geçirmişler, bir bölümünü de sohbet ve hizmete ayırmışlardır. Tekke mensuplarından kimi halvet, kimi sohbet, kimi hizmet ehlidir. Hatta bu zümrelerin bir kısmı aynı tekkede aynı zamanda birlikte yaşamışlar ve böylece halvetten, sohbetten ve hizmetten beklenen fayda hâsıl olmuştur.⁴

Bununla beraber Kur'an-ı Kerim, sürekli devam eden bir halvet hali olan hayattan ve insandan kaçıp ayrı yaşamayı değil, halkın ve hayatın içinde yaşamayı öğütlemektedir. Bu şu anlama gelir, inanan insan, ileride daha iyi hizmet yapmak için, hayatının belli bir döneminde halvete girer. Dolayısıyla insanın celvette istenen ve özlenen sonuca ulaşabilmesi için halvet tecrübesini iyice görmüş olması lazımdır. Zira Allah Resulü de

¹ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Daru'l-Kelam, Beyrut ts. I, 25; Ebü'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif Zebidî, *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Mütercim, Ahmet Naim, Ankara 1982, Hadis nr:3.

² Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul 1985, s. 77.

³ Ebu'n-Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996, s. 527; Ebû Bekr Muhamn'med b. İbrahim el-Buhârî, Kelâbâzî, *et-Taarruf li- mezhebi ehli't-tasavvuf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979, s. 21.

⁴ Uludağ, "Halvet", XV, 387.

nübevetten önce Hira mağarasında bir halvet dönemi yaşamıştır. Bu yüzden insanlığa yönelik büyük hizmetlerin hazırlık devreleri hep bir arınma ve halvet döneminden geçerek gelişmiştir.¹

Halvet, kavramı tarihi süreç içerisinde farklı aşamalardan geçmiştir. Her ne kadar halvet dendiğinde Halvetiyye tarikatı akla gelse de, halvetin tarihi, Halvetiyye tarikatından öncesine dayanır. Zira halvet, bir tarikata ad olarak ortaya çıkmadan önce İmam Gazalî (v.505/1111), Muhyiddin Arabî (v.661/1263), Mevlâna Celâleddin Rûmî (v.673/1274), Ahmed Yesevî (v.576/1161), Hacı Bektaş-ı Veli (v.646/1248) ve Hacı Bayram Veli (v.833/1430) gibi birçok mutasavvıf tarafından uygulanmıştır.² Bu yüzden halvet kavramını belli bir tarikata ait bir unsur veya pratik olarak değil, tasavvuf tarihi içerisinde birçok mutasavvıf tarafından uygulanan tarikat eğitiminin bir parçası olarak görmek lazımdır.

Nefis terbiyesinde ve Allah'a vasıl olmada bir vasıta olarak kabul edilen halvet, meşhur sûfilerce belli prensiplere bağlı olarak tatbik edilegelmiş ve buna "halvet çıkarma" denmiştir. Halvet çıkarma işi ekseriyetle kırk gün müddetle yapıldığı için buna "erbaîn çıkarma" da denir.³ Tasavvufta halvet çıkarma işi, şeyhin kontrolünde ve belli kurallara bağlı olarak yapılır. Şeyh, derviş ile beraber halvethâneye girer, burada kendisine dua eder ve dervişi orada belli bir süre ibadet etmek üzere yalnız bırakır. Halvet süresi içerisinde derviş zarurî ihtiyaçları hariç dışarı çıkmaz, kimseyle konuşmaz, zikirle meşgul olur ve bütün vaktini ibadet ile geçirir. Bu arada halvethânedeki uyması gereken kurallara uygun olarak kalmaya devam eder. Süresi dolduğu zaman, şeyhi yanına girer ve halveti boyunca gördüğü rüyaları kendisinden dinler ve bu rüyaları tabir eder. O gün bir kurban kesilir ve derviş halvethaneden çıkarılır. Daha sonra yıkanır, çamaşırlarını değiştirir. O gün veya ertesi gün kesilen kurbanın etinden yer ve dinî ziyafette bulunur.⁴

Halvet konusunun daha iyi anlaşılması için bu kavramın uzlet kavramı ile olan ilişkisine bakmak lazım. Çünkü halvet ve uzletin ilk dönemlerde aynı anlamda kullanılması, daha sonraki dönemlerde anlam

¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1998, s. 310-314.

² Mustafa Aşkar, *Niyazi Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 184,185; Kadir Özköse, "Tarikatların Ortak Unsurları" Editör, Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 229, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 232.

³ Osman Türer, *Osmanlılarda Tasavvûfî Hayat Hediye-tü'l-İhvan Halvetilik Örneği*, Mehmed Nazmi Efendi, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, s. 79.

⁴ M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara 1983, I, 713; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995, 126.

yakınlığının devam etmesi nedeniyle bazıları bu iki kavramın aynı şeyi ifade ettiğini söylemiş, bazıları da farklı olduğunu söylemişlerdir.¹

Uzlet, sözlükte, bedenlen veya kalben bir şeyden uzak durmak, sakınmak, gibi anlamlara gelir.² Tasavvufta ise günaha girmemek ve daha çok ibadet etmek gayesiyle toplumdan ayrılıp ıssız ve kimsesiz yerlere çekilmek, tek başına yaşamak demektir. Buna halvet ve inziva adı da verilir. Uzlet, hayatın akışı içinde küçük zaman dilimlerinde, iç murakabe, iç muhasebe için yapılır.³

Mânevî-ruhî bir eğitim metodu olarak uzlete bütün din ve mezheplerde yer verilmiştir. Hz. Peygamber'e halvetin sevdirdiği, uzletten hoşlandığı için vahiy gelmeden önce Hira mağarasında inzivaya çekildiği, daha sonraki dönemlerde zaman zaman itikâfa girdiği bilinmektedir. Zâhid ve sûfiler hayatlarında uzleti önemli kabul ederken Resûl-i Ekrem'i örnek almışlardır.⁴

Uzletin esas maksadı nefsi terbiye ve ıslah edip Hakk Teâlâ'nın yakınlığını kazanmaktır. Bu niteliği taşımayan uzlet ve halvet hayatına itibar edilmez. Allah'a ait yalnız ve tek olma sıfatının tecellisine mazhar olanlar, halk içinde iken de daima uzlette ve halvette bulunur. Zira uzlet, âbid, zâhid ve ârifler arasındaki ortak bir değerdir. Ancak âbid ve zâhidler daha çok toplumdan yüz çevirip âhirete önem veririrken ârifler ve âşıklar Hakk'a gönül vermek için uzlete çekilir.⁵

Sahih bir uzlette dört haslet lazımdır. Uzletin her bir harfi bu hasletlere delalet eder. Mesela uzletin (ayn) harfi, ilme; (ze) harfi, zühde; (lam) harfi, lillah için olmasına; (te) harfi, takvaya delalet eder. Zira ilim olmazsa, uzlet, zillet olur; zühd, illet olur. Bu ikisi olmadığı zaman da uzlet meşakkat olur. Eğer Lillah için ve takva dairesinde olsa o zaman da uzlet, izzet ve riyâset olur. Yani uzletin her bir harfi bir şarta delalet eder. Dolayısıyla kim uzlete niyet ederse bu dört şart ona vacip olur.⁶

Tasavvuf ehli uzlet konusunda genel manada iki farklı görüş beyan etmişlerdir. Bir kısmı uzletin faydalı olduğunu belirtmiş; diğer bir kısmı ise insanlar arasına katılmanın yani ihtilatın daha faydalı olduğunu belirtmişlerdir.

¹ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s. 380.

² Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât, Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çev: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007,, s. 1006.

³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 543; Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 1997, s. 121.

⁴ Uludağ, "Uzlet", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2012, XXXXII, 256.

⁵ Uludağ, "Uzlet", s. 257.

⁶ Ankaravî, s. 281.

Kuşeyrî, uzletin faydalı olduğunu söyleyenlerdendir. Kuşeyrî'ye göre uzletin âdâbı, evvelâ şeytan kişiyi vesvese ve desise ile azdırmanın diye tevhid akidesini sapasağlam muhafaza edecek ilimleri tahsil etmek, sonra işi muhkem bir esas üzerine bina etmek için farzları eda etmeye yarayan şer'î bilgileri öğrenmektir. Hakikatte uzlet kötü huylardan ayrılmaktır. Uzletin tesiri ikamet yerini değiştirmede değil, kötü vasıfları değiştirmede aranmalıdır. Bunun içindir ki, arif kimdir sorusuna kâin ve bâin (birlikte ve ayrı) olan kimsedir, yani zahiren halk ile beraber bulunduğu halde sırren onlardan ayrı olan kimsedir, diye cevap verilmiştir.¹

Ebû Talib el-Mekkî de uzletin faydalı olduğunu söyleyenlerdendir. Mekkî'ye göre insanlarla sürekli iç içe olup ibadete rağbet etmeyen ve gaflet denizinde yüzenlerle beraber olmanın en kötü yanı; onları göre göre imanın zayıflamasıdır. Çünkü insanlar arasında çoğunluğu teşkil edenler, iyilik ve takva üzere değil kötülük ve saldırganlık üzere yardımlaşanlardır. Zira kulları tevbeden uzaklaştıran ve istikamet üzere iken eğrilten şeyler şu üç şeyle hülâsa edilebilir: kazanma, harcama ve biriktirme. Bütün bu fiiller, halk ile irtibatlı işlerdendir. Bunların varlığı da halkın varlığına bağlıdır. Onlardan uzaklaşmak ise, bu fiillerin azalmasına ve ortadan kalkmasına zemin hazırlar.²

İmam-ı Gazâlî ise uzletin faydalı olduğunu savunanlar ile uzletin afet olduğunu savunanların delillerini ele alır ve uzun uzun izah eder. Gazâlî'ye göre uzletin başlıca faydaları: İbadet için vakit bulmak, halkın içine karışmaktan ötürü günaha girmekten kurtulmak, fitne ve husumetten kurtulmak, halktan gelecek eziyet ve ithamlar kurtulmak, halkın senden ümitleri ve senin de halktan beklentilerinin kesilmesi, ahmak kimseleri görmekten ve ahmaklıklarının ağırlığını çekmekten kurtulmak.³

Gazâlî'ye göre uzlete çekilmenin afetleri ise şunlardır: Kendisine farz olan ilimleri öğrenmekten mahrum kalmak, nefsi kırmak için insanlardan gelecek eziyetlere katlanmaktan mahrum kalmak, cenaze, hasta ziyareti, cuma ve bayram namazlarından mahrum kalmak, halktan ayrı yaşadığı için tevazu sahibi olmaktan mahrum kalmak, halka karışmak suretiyle tecrübe elde etmekten mahrum kalmaktır.⁴

¹ Ebu'l-Kasım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz., Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1981, s. 197.

² Ebu Talib Mekkî, *Kutü'l-Kulûb (Kalplerin Ağızı)*, Çev: Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2011, I, 392-402.

³ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Tercüme, Sıtkı Gülle, Huzur Yayınevi, İstanbul 2012, II, 506-526.

⁴ Gazâlî, II, 528-538.

Gazâlî, uzlet faydalı mıdır yoksa zararlı mıdır hususu ile ilgili görüşünü de şu şekilde belirtir: Halkın bu husustaki ihtilâfı, evlenmek veya evlenmemek hususundaki ihtilafına benzer. Biz nikâh bölümünde nasıl ki bu durum, haller ve şahıslara göre değişir demiştik. Aynen bunun gibi uzlet de bu işi yapacak kimsenin içinde bulunduğu duruma göre değişen bir iştir. İçinde bulunduğu durum ve şartlara göre kimisi için uzlet faydalı, kimisi için de zararlı olabilir.¹

Semennûdî'ye göre ise uzlet, salık olan kişinin Mevlâ ile sohbeti tercih etmesinden dolayı mahlûkattan uzaklaşıp yalnız kalmasıdır. Çünkü uzlet, vuslat ehli ile bu yolun yolcularının sıfatıdır. Tasavvuf yoluna girmiş bir müridin yapması gereken ilk iş hemcinslerinden uzak durmasıdır. Yoksa kurtuluşa ermesi çok zordur. Devamlı insanların içinde olmak, onların gereksiz konuşma ve hezeyanlarından başka bir şey kazandırmaz. Öyleyse ilim öğrenmeli, zaruri işlerin dışında insanların içine karışmamalı ve onlardan uzak durmalıdır.²

Halvet ve uzlet ile ilgili bu anlatılanlardan sonra, şimdi konunun daha iyi anlaşılması için tasavvuf ehline göre halvet ve uzletten birbirinden farklı yönlerini ele alalım:

1- Mutasavvıflara göre, uzlet, halvete göre daha genel bir anlam ifade eder. Halvet ise uzletten daha özel bir anlam taşır. Zira halvet şekil ve görünüş yönüyle bir nevi itikâftır. Halvetin, itikâftan farkı, itikâf sadece mescitte olur. Halvet, mescidin dışında da olur.

2- Uzlette süresi belli olmayan bir yalnızlık ve halktan uzaklaşma vardır. Halvetteki yalnızlık ise sürelidir.

3- Halvet, başkalarından ayrı kalmaktır, uzlet ise nefisten, nefsin çağırdığı hallerden ve bir de kişiyi Allah'tan uzaklaştıracak her şeyden ayrı kalmadır.

4- Halvetin, uzletten farklı olarak birtakım şartları ve âdâbı vardır. Halvetin âdâbına uyulmazsa istenen sonuç elde edilmez. Dolayısıyla halvetin şartlarına uyulup uyulmama durumuna göre, kalpte, ya keşif ve ilham meydana gelir, ya da vesvese ve iğva meydana gelir.³

Görüldüğü gibi, uzlet ve halvet her ne kadar birbirine yakın anlamda kullanılıyor gibi görünse de aslında yapılış durumlarına göre farklı şeyler

¹ Gazâlî, II, 564.

² Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 31a; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 57a.

³ İsfahânî, s. 1006; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 543; Sureverdi, s. 329; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 220; Necdet Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, Tez Danışmanı, Hasan Kamil Yılmaz, s. 95-115.

ifade etmektedirler. Yine uzlet olayı da devamlı yapıldığı zaman zararı faydasından çok olduğu halde, neticesi bu işi yapacak kişinin durumuna göre değişir. Bu yüzden sûfiler insanlardan uzak bir şekilde devamlı inziva anlamına gelecek uzlet yerine, halvet çile veya erbâin denilen, insanı ibadete alıştıran ve belli bir süre içerisinde yapılan yalnızlığı tercih etmişlerdir.¹

2- Halvete Girmeden Önce Yapılması Gerekenler

Semennûdî, tarikat yolunda nefis terbiyesi yapmak isteyen mürid için halvete girmeden önce yapılması gereken bazı hususlar olduğunu belirterek şöyle der:

1- Halvete girmeden önce insanlardan uzak durmalısın ki nefsin yalnızlığa, az yemeye, az içmeye ve uykusuzluğa alışsın. İnsan bu şekilde halktan uzaklaşıp Allah (c.c) ile baş başa kalırsa tevbe etmeye, dua ve niyaza, huşu içerisinde Allah'a yalvarmaya, kalbini hile ve aldatmadan, kıskançlıktan ve riyadan arındırmaya vakit bulur. İnsan ancak bu sayede halktan uzak durup, halktan hiç kimseye de bağlanmadan sadece şeyhine bağlanmak suretiyle şeyhi ile sağlam bir kalbî rabıta kurar.

2- Müridin halvetten önce bu şekilde insanlardan uzak durması sonucunda eğer şeyh, müritte harikulade bazı haller müşahede ederse bu durumu Allah'ın müride açmış olduğu ilk müşahedeler ve ilahî lütuflar olarak kabul eder ve müridin halvete hazır olduğuna kanaat eder.

3- Mürid, yaptığı bu uzlet sonucunda kendisini halvete girmeye hazır hissederse halvete girer. Ancak kalbinde Allah'tan başkasına karşı bir ilgi veya dünyaya karşı bir muhabbet meydana gelse uzlete devam eder ta ki kalbi halvete hazır hale gelene kadar. Çünkü bu durumda mürid, uzletin şartlarından biri olan dünyadan kalbi alakayı kesme işini gerçekleştirmeden halvete girmiş demektir.²

Semennûdî'nin buradaki yaklaşımından da anlaşıldığı gibi müridin halvetten önce evvela uzlet halini yaşaması gerekir. Uzlet neticesinde kendisini kalben ve ruhen halvete girmeye hazır hisseder ve şeyhi de onda bu hâli müşahede ederse halvete girmesine izin verir.

Semennûdî'ye göre mürid, uzlet halini tamamlamadan halvete giremez. Halvete giremeyen de celvete ulaşamaz. Çünkü halvet neticesinde celvete, uzlet neticesinde ise halvete ulaşılır. Mürid, himmeti neticesinde uzlete ulaşır. Tevfik-i ilahî neticesinde himmete ulaşılır. Tevfik-i ilahî ise Allah'ın kuluna ibadet etme güç ve kudretini vermesidir.³

¹ Serrâc, s. 527.

² Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 32a; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 58a.

³ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 32a.

Müellifimize göre sufiler halvet için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlardan bir kısmı halvet mekânı ile ilgili, bir kısmı müridin halvet esnasında yapacağı ibadetlerle ilgili, diğer bir kısmı ise müridin halvet esnasında uyması gereken âdâbla ilgilidir.

3- Halvet Mekânı İle İlgili Şartlar

1- Mürid, halvet evine girmek için şeyhinden izin almalı, şeyhinin izni olmadan halvet evine girmemelidir.

2- Halvet evine, insanlar kendi nefsinin şerrinden ve zararından; kendisi de insanlardan gelecek olan şer ve zararlardan emin olmak niyetiyle girmelidir.

3- Halvet evine girerken, mescide girmiş gibi besmele çekmeli ve Allah Teâlâ'ya tam bir teslimiyet içerisinde girmelidir.

4- Şeyhin, müridin halvete gireceği yerde iki rekât namaz kılması gerekir. Bu, müridin bu işte muvaffak olmasını kolaylaştırır.

5- Halvet mekânının, güneş ışığı almayan loş bir yer olması gerekir.

6- Yüksekliği, bir adam boyu kadar, uzunluğu, secde edecek kadar, genişliği ise içinde oturabilecek kadar olmalıdır.

7- İçinde dışarıya açılan herhangi bir delik veya pencere olmamalıdır.

8- Kapısı, kible yönünde ve insanların seslerinden uzak bir yerde olmalıdır. Kapısı yüksek olmamalı, orta yükseklikte ve anahtar güvenliği olan yani açılıp kapanması güvenli olan bir kapı olmalıdır.

9- Halvete gireceği oda, içinde insanların yaşadığı mamur bir evin odası da olabilir.

10- Halvet yapacağı odada kapıya yakın bir yerde geceleme şartıyla yanında herhangi birilerinin bulunması da mümkündür. Ancak içeride bulunan kişi halvette bulunanın kalbini başka şeylerle meşgul etmeyecek şekilde durmalı, içeride çok fazla hareket edip halvette bulunanın kalbini zikirden alıkoymamalıdır. Keza halvette bulunan kişi de halvette iken fazla hareket edip kendi dikkatini dağıtıp kalbini başka şeylerle meşgul etmemelidir.¹

4- Müridin, Halvet Esnasında Yapacağı İbadetlerle İlgili Şartlar

1- Mürid, halveti sırasında oruç tutmalı, ancak iftarda az yemeli ve gücü yettiğince suyu da az içmelidir. Çünkü yeme ve içmenin misali rüzgâr ile ateş gibidir. Nasıl ki rüzgâr estikçe ateşin alevi gürleşir aynen bunun gibi

¹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 32a; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 58b.

fazla yemek de su ihtiyacını beraberinde getirir. Dolayısıyla çok fazla yeme ve içme kalbi zayıflatır.¹

2- Halvetteyken camiye gitmeli ve namazlarını cemaatle kılmalıdır. Çünkü mutasavvıflara göre halvete girmekten amaç Allah Resulü (s.a.v)'e tabi olmaktır. Hâlbuki cemaatle namaz kılmayı terk etmek Allah Resulü (s.a.v)'e tabi olma noktasında büyük bir eksiklik olur. Böyle bir durumla ilgili olarak Sühreverdî şöyle dedi: Bir gün halvette kaldığı için aklı karışmış olan birini gördük. Bunun sebebi muhtemelen cemaatle namaz kılmayı terk etmesi ve namazdan sonra insanların içine karışıp yanlarında oturmamasından kaynaklanıyordu.

3- Halvetteyken sadece farz namazlarla yetinmemeli, sünnet namazlarını da kılmalıdır. Ayrıca hadesten taharetten sonra da iki rekât namaz kılmalıdır.

4- Mürid, halveti boyunca tarikatın bütün evradını eksiksiz olarak yerine getirmelidir.²

5- Oruçlu olduğu zamanlarda yemek ve içmek için bir şeyler hazırlamaya vakti yoksa iftarını, kuru üzüm, badem veya bir bardak su ile açmalı, daha sonra namaza durmalıdır. Namazını âdâb ve erkân üzere kıldıktan sonra kendisine yiyecek bir şeyler hazırlar.

6- Eğer yanında kendisine hizmet eden birileri varsa hizmetçisi, kendisine tuzsuz veya çok az tuzlu bir pirinç çorbası yapar. Çorbanın yanında yiyeceği ekmeğe mümkünse arpa unundan değilse buğday unundan ve tuzsuz olmalı.

7- Yemek işini eğer yetiştirebilirse yatsı namazından önce yapar. Eğer yatsı namazı gecikecekse önce yatsı namazını kılar sonra yemeğini yer.

8- Bazı şeyhler halvete giren kişinin yemeğinin hayvansal gıda barındırmaması gerektiği şartını ileri sürmüşlerdir.³

9- Kendisini her daim Allah'ın murakabesi ve gözetimi altında hissedip O'nun huzurunda olduğunu düşünmesi için kalbi devamlı zikir ile meşgul olmalıdır. Çünkü Allah Teâlâ kutsi hadiste "*Ben, beni zikredenle beraberim*"⁴ buyuruyor.

10- Halveti boyunca "La İlahe İllallah" zikrine devam etmelidir. Cüneyd-i Bağdadî ve bir gurup sûfî bu görüşü ileri sürmüşlerdir. Daha sonra gelen bir kısım sûfîler ise "Allah" isminin zikredilmesini tercih etmişlerdir. Bu konuda en uygun olan şey müridin zikir esnasında nefsinde etkisini

¹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 32b; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 58b.

² Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 33a; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 59a.

³ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 33b; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 59b.

⁴ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs amma iştehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1932, I, 232.

gördüğü zikir hangisi ise onunla zikreder. Eğer “La İlahe İllallah” isminin etkisini görürse onunla zikreder. Yok, eğer “Allah” lafzının etkisini daha çok görürse bu defa da bu isimle zikir eder.

11- Mürşid şeyhler, mürid için tarikatta seyr u sülûk yolunda zikirten daha kısa, daha güvenilir ve açık bir yol olmadığı konusunda icma etmişlerdir. Dolayısıyla müridin farz ve sünnet olan amellerinin dışında başka bir şeyle meşgul olmaması gerektiğini belirtmişlerdir.

12- Bütün amellerinde ihlâslı olmalıdır. Zira ihlâs, riya ve gizli şirki ortadan kaldırır. Çünkü riya ve gizli şirk ameli yok eder.¹ Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “*Onun için her kim Rabbine kavuşmayı arzu ediyorsa salih bir amel işlesin ve Rabbinin ibadetine hiçbir şirk karıştırmasın*”²

5- Müridin, Halvet Esnasında Uyması Gereken Âdâbı

1- Mürid, halvet esnasında sırtını duvar ve benzeri bir şeye yaslamamalı, baston ve benzeri şeylere dayanmamalıdır. Zira kendisine rehavet çöker ve uykusu gelir. Çünkü sâlikin uyanık olması lazımdır.

2- Kendisine binlerce çeşit kerâmet arz edilse bile nefsinin kerâmetlere bağlamamalıdır. Ancak Allah’tan kendisine gelen varidatı edep dairesi içinde kabul eder. Bununla beraber kendisine gelen varidata da takılıp kalmamalıdır. Çünkü kişi kendisine neyi gaye edinirse orada takılır kalır.

3- Halvet odasında yüzü devamlı kıbleye dönük şekilde ve abdestli olarak oturmalıdır. Çünkü abdest apaçık bir nurdur.³

4- Şer’i bir zaruret olmadıkça zikir dışında sükût halinde olmalıdır. Çünkü gereksiz konuşma ameli siler ve kalpteki nurun gitmesine sebep olur.

5- Abdest ihtiyacı için halvet mekânının dışına çıktığı zaman sadece önüne bakmalı, ihtiyacı olan şeylerin dışında hiçbir şeye bakmamalıdır. Zira tasavvuf ehli fazla yiyip içmeyi hoş görmedikleri gibi, gereksiz olarak sağa sola bakmayı da hoş görmemişlerdir. Bununla beraber gece vakti dışarı çıktığında soğuk havaya karşı kendisini koruması ve zikrine bir hâle gelmemesi için başını bir örtü veya sargı ile sarmalıdır.⁴

6- Halvetteyken uyku kendisine galip gelinceye kadar uyumamalıdır. Uykunun kendisine galip gelmesinin alameti ise zikir yaparken ne dediğini anlamayacak hale gelinceye kadardır. Mürid bedeninin istirahati için uyumamalıdır. Eğer güç yetirebiliyorsa uzanarak değil oturarak uymalıdır. Çünkü uyku vücutta rehaveti arttırır. Rehavet ise uzuvları canlı ve diri

¹ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikîn*, vr, 33a; *Âdâbu’s-Seniyye*, vr, 60a.

² Kehf, 18/110.

³ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikîn*, vr, 33a; *Âdâbu’s-Seniyye*, vr, 60a.

⁴ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikîn*, vr, 33b; *Âdâbu’s-Seniyye*, vr, 60b.

olmaktan uzaklaştırıp yorgun hale getirir, terbiyeden mahrum bırakır ve kalbi bulandırır. Bunun neticesinde de ruhun melekût âlemlerine terakkisi geç olur ve halvetten beklenen netice hâsıl olmaz.¹

7- Kitap ve sünnetin şartlarına göre kendisine seyr u sülûk yaptıracak olan şeyhine karşı tam bir kalbî rabita kurmalı ve kendisinden bu işin ilmini tam bir teslimiyet üzere öğrenmelidir. Çünkü şeyhi, müridin Allah Resulü (s.a.v)'e ulaşmasında bir aracı ve bir kapı hükmündedir. Bu noktada şeyh, Allah Resulü (s.a.v)'in halifesi sayılır. Dolayısıyla gerek zahirî, gerekse batinî olarak tam bir teslimiyet ile şeyhine riayet etmesi vaciptir.

8- Halveti müddetince şeyhinden başkasıyla konuşmamalıdır. Çünkü bu durum, halveti ifsad eder. Eğer şeyhi kendisine bir hizmetçi tayin etmişse hizmetli ile en fazla dört kelime, duruma göre üç, iki veya bir kelimeyle konuşmalıdır. Çünkü halvet süresi içinde konuşmak halveti bozar ve kulun Allah (c.c) ile olan birlikteliğine zarar verir.²

9- Halveti boyunca şeyhinden başka halvet kapısını çalan hiç kimseye halvet kapısını açmamalıdır. Şayet kapıyı çalan şeyhi ise eğer güç yetirebilirse Kuran'dan bir ayet ile ona cevap vermelidir. Konuştuğu bu kelimeyle de zikri kastetmelidir.

10- Halveti için belli bir süre tayin etmemeli, nefsinin kırk gün dolduktan sonra halvetten çıkmaya alıştırmamalıdır. Eğer nefsinde halvetten çıkma noktasında bir meyil olur ve mürid de nefsinin buna alıştırsa kırk günü doldu mu halveti biter. Dolayısıyla mürid nefsinin kaldığı yerin kendisi için kıyamete kadar bir kabir olacağını kabul ettirmelidir. Bu da çok ince bir nokta olup ancak kemâlat noktasında belli bir makama gelmiş kişilerin dikkat edeceği bir husustur.³

Semennûdî'ye göre mürid, halvetten çıktıktan sonra üç aşamalı bir yol izlemelidir:

1- Mürid, kendisini tamamen halvete, yani münzevi ve yalnız bir hayata alıştırmamalıdır. Halvetten sonra eş, dost ve yakınlarıyla hayatta kaldığı yerden devam etmeli ve kendisini toplumdan soyutlamamalıdır.

2- Halvetten çıktıktan sonra zikir ve salih amellere devam etmeli, kendisine zikri ve salih ameli yoldaş yapmalı ta ki dünya ve dünyaya ait şeyler kalbine girmesin. Yani halvetteki alışkanlıklarını terk etmemelidir.

3- Hayatının kalan kısmını kendisi için manevî bir halvet kabul etmeli, bir taraftan normal günlük hayatına devam etmeli, diğer taraftan da halvette elde ettiği alışkanlıklarını yaşamalı, dilini zikirle, kalbini de Allah (c.c) ile meşgul etmeye alıştırmalıdır. Bu durumda mürid, sureti ve cismi ile

¹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 34a; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 61a.

² Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 36b; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 65a.

³ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 37a; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 65b.

ağyarın içinde ve onlarla beraberken, ruh ve manasıyla da Allah (c.c) ile beraber olmaya başlar. Çünkü halvet insanın kalbini temizlemesi, oraya Allah (c.c) sevgisini yerleştirmesi, dilini zikre, vücudunu da ibadete alıştırması için yapılıdır.¹

Semennûdî'ye göre eğer mürid halvette iken kalbi Allah (c.c) ile beraberse ve çıktıktan sonra da bu hal devam ediyorsa ister halvette olun ister halvetin dışında fark etmez. Çünkü kalbi her yerde Allah (c.c) ile beraber olma duygusuna alışmıştır. Ancak halvette iken kalbi Allah (c.c) ile beraber oluyor, dışarı çıkınca kalbindeki bu duygu değişiyorsa o zaman dışarı çıktıktan sonra amellerine dikkat etmeli, kalbini Allah'tan alıkoyacak şeylerden uzak durmalıdır. Bütün bunlar da müridin himmeti ve Allah'ın tevfiği ile mümkün olur.²

6- Halvet Esnasında Kalbe Gelen Havatır

Semennûdî, halvette olan müridin kalbine gelecek olan havatırlar hakkında bilgi sahibi olup ona göre davranması için de havatır bahsini halvete girme konusu ile beraber ele almıştır.

Havatır, lügatte; hatırlama, anma, fikir, insanın içinde duyduğu ses gibi anlamlara gelir. Tasavvuf ıstılahında ise, kalplere gelen hitap manasında bir şeydir. Havatır bazen Hakk cihetinden, bazen melek, bazen nefis, bazen de şeytanın insanın kalbine bir mana getirmesi ile olur. Havatır, Hakk cihetinden olursa buna “Hatır-ı Hakk”, melek cihetinden gelirse buna “İlham”, nefis cihetinden gelirse buna “Hevâcis”, şeytan cihetinden gelirse buna da “Vesvese” denir.³

Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif* adlı eserinde konu ile ilgili hem Kur'an-ı Kerim'den, hem de hadis-i şeriflerden delil getirmek suretiyle şu bilgileri nakletmektedir: İbn Mesud Allah Resülü (s.a.v)'den şöyle rivayet etti: “Muhakkak şeytanın ve meleğin insanoğlu üzerinde yönlendirici bir etkisi vardır. Şeytanın etkisi, kötülüğe sevk etmeye ve Hakk'ı yalanlamaya, meleğin etkisi ise hayra sevk etme ve Hakk'ı tasdik etmeye yöneliktir. Gönlünde meleğe ait hayra yönelik te'siri hissedenden kimse, bunu Allah'tan bilsin ve Allah'a hamd etsin. Gönlünde kötülük tarafına çekmeye çalışan bir te'sir hissedenden kimse de şeytandan ve onun şerrinden Allah'a sığınsın”⁴ buyurdu ve ardından şu ayeti okudu: “Şeytan sizi fakirlikle korkutur ve size

¹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 37b; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 66b.

² Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 37b; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 67a.

³ Kuşeyrî, s. 177.

⁴ Tirmizî, *Tefsiru Sureti'l-Bakara*, 35.

cimriliği telkin eder. Allah (c.c) ise size katından bir mağfiret ve bir lütuf vadeder. Allah (c.c) her şeyi ihata eden ve her şeyi bilendir.”¹

Bir başka haberde şöyle rivayet edilmiştir: “Şeytan insanoğlunun kalbine gelir. Eğer insan Allah’ı zikrederse geri döner ve gizlenir. Eğer insan Allah’tan gafil olursa insanın kalbini işgal eder, ona vesvese verir ve kötülüklerle doğru teşvik etmeye başlar.”²

Kur’ân-ı Kerim’de de bu hususla ilgili olarak şöyle buyurulmuştur: “Kim Rahman’ın zikrine karşı kör olursa ona bir şeytani musallat ederiz; artık o (şeytan), onun (yanından ayrılmaz, ona sürekli olarak kötülükleri telkin eden) arkadaşı olur. O (şeytan) lar onları yoldan çıkardıkları halde bu (zikre karşı kör olanlar) doğru yolda olduklarını sanırlar. Nihâyet (zikrimize karşı körlük edip yoldan çıkan o adam) bize geldiği zaman (kendisine kötü arkadaşlık yapan şeytana) der ki: "Keşke benimle senin aranda iki doğu (doğu ile batı) arası kadar uzaklık olsaydı da (seni hiç görmeseydim) meğer ne kötü arkadaşmışsın sen.”³

Bir başka ayette ise şöyle buyurulmuştur: “Allah’tan korkanlar, kendilerine şeytandan gelen bir vesvese dokunduğu zaman (Allah’ın emir ve yasaklarını) düşünür, hemen (gerçeği) görürler.”⁴ Doğru yola gitmek isteyen mürid bu hususları bilip, gönlünde doğan ve kendisini belli yönlere çekmek isteyen havatırı birbirinden ayırt etmek durumundadır.⁵

Semennûdî havatırı şöyle tarif eder: İnsanın zihnine ve kalbine gelen her şeydir. Ona göre insanın zihnine ve kalbine bir gün ve gecede ortalama 1072 havatır gelir. Semennûdî’ye göre bu tür havatırı da beş ana başlık altında toplamak mümkündür:

Birincisi, Allah (c.c) ile beraber olma hali, buna “hitap” denir.

İkincisi, melek ile beraber olma, buna “ilham” denir.

Üçüncüsü, kalbi tefekkür halinde olma, buna “hatif” denir.

Dördüncüsü, şeytan ile beraber olma, buna “vesvese” denir.

Beşincisi, nefis ile beraber olma buna, “hevâcis” yani akla gelen şey denir.

Bunlardan birincisi ve ikincisi insanı Allah’a yaklaştırır. Dört ve beşinci cihetlerden gelen ise içinde muhalefet olan duygulardır.⁶

¹ Bakara, 2/268.

² Suyûtî, *el-Camiu’s-Sağîr*, II, 36.

³ Zuhruf, 43/36-38.

⁴ A’râf, 7/201.

⁵ Havatır konusunda daha geniş bilgi için bkz.. Sühreverdî, s. 573-584.

⁶ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikîn*, vr, 34b; *Âdâbu’s-Seniyye*, vr, 62a.

Semennûdî, insanın kalbine gelen havatırın hangisinin Rahmanî, hangisinin ise şeytanî olduğunu anlamak için temel bazı ayırıcı özelliklerin olduğunu belirtir ve şöyle der:

1- Eğer hatıra gelen şeyden sonra kalbinde manevi bir lezzet hâsıl olursa, havatırı melekten gelen ilham türündendir. Zira melekten gelen havatır ibadete teşvik içindir.

2- Hatıra gelen şeyler duygularını tahrik ediyorsa, bu havatır şeytandan olur. Zira şeytan günahları süslü göstermek ister.

3- Bazen de şeytan kişiyi ibadete çağırır. Hem ibadet ve zikri hem de günahı beraber teşvik eder. Bu durumda mürid hatırına gelen şeyin şeytandan mı melekten mi geldiğini karıştırır. Mürid, bu durumda şuna dikkat etmelidir: Melekten gelen havatırdan sonra bir sükût ve sükûn hali hâsıl olur. Ancak şeytandan gelen havatırdan sonra üzüntü meydana gelir.

4- Kalbinin üzerinde bir savlet yani güç ve kuvvet varsa bu durumda şeytan ve nefis ona müdahale edemezler, meleğin de bir itirazı söz konusu olamaz. Bu durumda hatırına gelen şey yani havatırı Allah'tan gelmiştir. Çünkü Allah (c.c) her şeyiyle kalplerin sahibidir ve kalpler Allah'ın elinde tıpkı zayıf bir avın güçlü bir avcının elinde çaresizliği gibi çaresizdirler.¹

Müridin kendisine gelen havatırla ilgili bilmesi gereken önemli hususlar

Müellifimize göre müridin havatırla ilgili bilmesi gereken önemli bazı hususlar da vardır. Eğer mürid havatırla ilgili kalbe gelen bu hususları bilmezse bu yolda başarılı olamaz. İnsan, yaşadığı sürece kalbine devamlı hatıralar geliyor ve gelecektir. Önemli olan kalbe gelen bu şeylerin hangisinin ne anlama geldiğini bilmek ve nerede ne yapılması gerektiğinin bilgisine sahip olmaktır. Semennûdî, eserinde havatır konusu ile ilgili olarak müridlerin dikkat etmeleri gereken hususları şu şekilde sıralamıştır:

1- Mürid, başlangıçta hayır ve şer cinsinden hatırına gelen her şeyi kalbinden ve kafasından çıkarıp atmalıdır. Kendisini hayallere kaptırmamalıdır. Çünkü hatıra gelen her şey insanın kalbini zikirden uzaklaştırır ve mahrum bırakır. Özellikle tasavvuf yoluna yeni girmiş müridler, kafa ve kalplerine gelen bütün hatıraları terk etmelidirler. Çünkü yola yeni girmiş bir mürid, hatırına gelen şeylerin kendisine zarar ve faydasını veya hangisinin iyi hangisinin kötü olduğunu fark edemez.²

2- Halvete yeni başladığı esnasında kendisine gelen havatır için bu nefsimdendir veya bu şeytandandır veya bu diğer havatır çeşididir diyemez. Çünkü mürid, henüz kendisine gelen havatırı birbirinden ayıracak seviyeye gelmemiştir.

¹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 34b; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 62a.

² Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 34a; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 61b.

3- Bu yolda esas olan müridin kendisine gelen havatırı tanınmasıdır. Yani hangi havatırın Allah'tan, hangisinin nefisten veya hangisinin şeytandan geldiğini tıpkı olgunlaşmış meyve ile acı ve ham meyveyi birbirinden ayırt eder gibi ayırt edecek seviyeye gelmesidir.

4- Kendisine gelen havatırın kaynağını yani hangi cihetten geldiğini idrak edemez ve şeyhine yanlış bilgiler verirse, şeyh ile mürid arasında bir irtibatsızlık ve itimatsızlık meydana gelir ve mürid halvetinde başarılı olamaz. Zira bu işin başı sonuna benzer. İşin başı hastalıktır. Sonu ise sıhhat bulmadır. Başlangıçta kalp hastadır. Eğer sahasında uzman bir şeyh onu tedavi ederse sıhhat bulur ve sağlıklı olur. Kalp sağlıklı olursa bu durumda müridin elde edeceği ilahî varidatlar ve kalbine gelen havatır ile müridin hangi havatırın hangi cihetten geldiğini bilmesi de sıhhatli olur.

6- Kalbine gelen varidatları idrak etmesi, hangi havatırın nerden geldiğini bilmesi hususu şeyh ile mürid arasındaki irtibatı ve müridin şeyhine tamamen tabii olmasını netice verir.¹

7- Dolayısıyla akıl ve kalbine gelen havatırı bilmesi mürid için önemli hususların başında gelir. Çünkü mürid, ancak bu havatırı iyi bilirse nefis ve şeytan düşmanlarına karşı halvet süresi boyunca kendisini korumaya çalışır. Özellikle Allah'ın koruması dışında kalanların çokça düşüp kayboldukları bu devirde, bu daha da önemli hale gelmektedir. Ne var ki Allah'ın koruduğu kişiler ne kadar da azalmış.²

Kalbe gelen havatırın anlaşılması için takip edilecek yol

Semennûdî'ye göre, kişi bazen kendisine gelen havatırın nerden geldiğini anlamıyor ve bu konuda bir kafa karışıklığı yaşıyor olabilir. Bu durumda şöyle bir yol takip etmelidir:

1- Kendisine gelen havatırı şeriatın terazisi ile tartсын. Eğer kendisine gelen havatır farz ve nafil cinsinden bir şey ise onu hemen yerine getirsin. Yok, eğer kendisine gelen havatır haram veya mekruh cinsinden bir şey ise onu hemen terk etsin, kalbinden atsın ve bu konuda nefsinin hevasına karşı çıksın.

2- Kalbe gelen şeyin varidat mı, yoksa havatır mı olduğu ise şöyle anlaşılabilir. Kalbe gelen varidat, şimşek gibidir, görünür sonra aniden kaybolur. Hâlbuki kalbe gelen havatır varidattan daha çok devam eder. Varidatın süresi bir an veya bir saattir. Ama havatır böyle değildir. Havatırın süresi bazen bir gün veya daha fazla sürebilir. Havatırın alameti, etkisinin kalpte üç gün devam etmesidir.

3- Kendisine gelen havatırın nefisten mi yoksa şeytandan mı olduğunu anlamak için de şöyle bir yol takip eder: Hatırına gelen şeyler

¹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 37a; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 65b.

² Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 36a; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 64a.

kalbinde bir üzüntü ve göğsünde bir daralma ve sıkıntı meydana getiriyorsa o zaman havatırı nefisinden gelen şeylerdir. Çünkü nefis isteklerinde ısrarcı olur ve kolay kolay insanı rahat bırakmaz. Ancak şeytandan gelen havatırda durum böyle değildir. Şeytan, seni bir günah işlemeye çağırır, sen o işi yapmamak suretiyle ona muhalefet edersen bu defa sana başka bir günah işletmek için seni kandırmaya çalışır. Çünkü şeriata muhalif olan bütün davranışlar şeytana göre aynıdır.¹

Kalbe gelen kötü havatırdan kurtulmanın yolu

Semennûdî, kalbe gelen kötü havatırdan kurtulmanın yolu ile ilgili olarak da şöyle der:

1- Mürid, havatır kendisine hücum edip kendisini Rabbine ibadetten alıkoyduğunda evvela temizlik için abdest tazeler.

2- Eğer havatır kalbinden gitmezse bu defa yüksek sesle zikir yapmaya başlar ve yavaş yavaş sesini azaltarak kalbinden havatırı atmaya çalışır.

3- Eğer bu yaptığı da fayda vermezse, bu defa şeyhinin himmetine teveccüh eder ve şeyhinden himmet ister.

4- Eğer himmetten sonra havatır gider tekrar geri gelirse bu defa elini göğsüne koyup yedi defa “Sübhane’l-Meliku’l-Kuddûsu’l-Faalu’l-Hallâku” diye dua eder. Sonra da şu ayeti okur: “ *O dilerse sizi ortadan kaldırır ve yepyeni bir halk getirir. Bu, Allah’a güç değildir.*”² Denildi ki vesveseden sonra üç veya yedi defa salâvat getirmek faydalıdır.³

Semennûdî, müridin kalbine gelen havatır karşısında Allah’a ait bazı isimlerle dua etmesi ile ilgili olarak da şöyle der:

1- Mürid, kalbini, havatırın istilasına karşı korumak için önce abdest almalı ve “Ya Kadir” ismi celili ile zikir yapmalı.

2- Eğer halvete giren kişinin bedeninde bir halsizlik olur da kendisini zayıf ve güçsüz hissederse bir duş alsın ve peşinden yedi defa “Ya Kavî” ismi celili ile zikir yapsın. Şüphesiz Allah Teâlâ kendisine hem zahiri hem de batini güç verecektir.

3- Eğer halvete giren kişi kendisinde açlık hali, şüphe hali veya havatırın düzensizliğinden dolayı bir kafa karışıklığı hali yaşıyorsa abdest alıp yedi defa “Ya Emin” , yedi defa da “Ya Hadî” ismi celillerini zikretsin. Şüphesiz Allah (c.c), açlığını giderecek, havatırı düzensizlikten çıkıp düzenli ve anlamlı hale gelecek, içinde bulunduğu zaman dilimi de şüphelerden uzak, daha saf ve duru hale gelecektir.⁴

¹ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikîn*, vr, 35a.

² İbrahim, 14/19–20.

³ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikîn*, vr, 36a; *Âdâbu’s-Seniyye*, vr, 64b.

⁴ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikîn*, vr, 36b; *Âdâbu’s-Seniyye*, vr, 64b.

Bütün bu anlatılanlara baktığımız zaman şunu söyleyebiliriz: Tasavvufta halvet tarikata girip sülük yapmak isteyen mürid için önemli bir deneyim ve tecrübedir. Ancak bu durum belli bir dönem için şartlarına uygun olarak yapılmalıdır. Bu süreç bittikten sonra mürid hayatına halvette elde ettiği manevi kazanımlarla kaldığı yerden devam etmelidir.

Sonuç

Bu çalışmamızda, halvet anlayışını ele aldığımız Muhammed b. Hasan es-Semennûdî'ye göre tarikat yolunda nefis terbiyesi yapmak isteyen mürid için halvete girmeden önce yapılması gereken bazı hususlar vardır. Buna göre mürid, halvete girmeden önce insanlardan uzak durmalı, nefisini yalnızlığa, az yemeye, az içmeye ve uykusuzluğa alıştırmalıdır. Eğer mürid, yaptığı uzlet sonucunda kendisini halvete girmeye hazır hissederse halvete girer. Ancak kalbinde Allah'tan başkasına karşı bir ilgi veya dünyaya karşı bir muhabbet meydana gelse, kalbi halvete hazır hale gelene kadar uzlete devam eder.

Semennûdî'ye göre mürid, halvet evine girmek için şeyhinden izin almalı, halvet evine, insanlar kendi nefsinin şerrinden ve zararından; kendisi de insanlardan gelecek olan şer ve zararlardan emin olmak niyetiyle girmeli, halvet evine, mescide girmiş gibi besmele çekmeli ve Allah Teâlâ'ya tam bir teslimiyet içerisinde girmelidir. Şeyh, müridin halvete gireceği yerde iki rekât namaz kılmalıdır. Halvet mekânı ise, güneş ışığı almayan loş bir yer olmalı, yüksekliği bir adam boyu kadar, uzunluğu, secde edecek kadar, genişliği ise içinde oturabilecek kadar olmalıdır. İçinde dışarıya açılan herhangi bir delik veya pencere olmamalıdır. Kapısı, kible yönünde ve insanların seslerinden uzak bir yerde olmalıdır. Halvete gireceği oda, içinde insanların yaşadığı mamur bir evin odası da olabilir.

Semennûdî'ye göre mürid, halveti sırasında oruç tutmalı, camiye gitmeli ve namazlarını cemaatle kılmalı, sadece farz namazlarla yetinmemeli, sünnet namazlarını da kılmalı, halveti boyunca tarikatın bütün evradını eksiksiz olarak yerine getirmelidir. Mürid, kendisini her daim Allah'ın murakabesi ve gözetimi altında hissedip O'nun huzurunda olduğunu düşünmesi için kalbi devamlı zikir ile meşgul olmalıdır. Halveti boyunca "La İlahê İllallah" zikrine devam etmeli, bütün amellerinde ihlâslı olmalıdır. Zira ihlâs, riya ve gizli şirki ortadan kaldırır. Çünkü riya ve gizli şirk ameli yok eder. Mürid, halvetten çıktıktan sonra kendisini tamamen halvete, yani münzevi ve yalnız bir hayata alıştırmamalı, zikir ve salih amellere devam etmeli, hayatının kalan kısmını kendisi için manevî bir halvet kabul etmeli, bir taraftan normal günlük hayatına devam etmeli, diğer

tarafından da halvette elde ettiği alışkanlıklarını yaşamalı, dilini zikirle, kalbini de Allah (c.c) ile meşgul etmeye alıştırmalıdır.

Semennûdî, halvette olan müridin kalbine gelecek olan havatırlar hakkında bilgi sahibi olup ona göre davranması için de havatır bahsini halvete girme konusu ile beraber ele alarak müride bu konuda lazım olan bilgileri verir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs amma iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1932.
- Ankaravî, İsmail Rasûhî, *Minhacü'l-fukarâ Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf Istilâhları*, haz., Safi Arpaguş, Vefa Yayınları, İstanbul 2008.
- Asım Efendi, *Kamûs Tercümesi*, Mabaa-i Osmaniye, İstanbul 1304.
- Aşkar, Mustafa, *Niyazi Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- Ayiş, Mehmet Şirin, “Muhammed b. Hasan es-Semennûdî ve Âdabu's-Seniyye Limen Yurîdû Tarikate's-Sâdâti'l-Halvetiyye Adlı Eseri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz 2015.
- _____, Mehmet Şirin, “Muhammed b. Hasan es-Semennûdî ve Tuhfetu's-Sâlikîn ve Delâletu's-Sâirîn li Minhâci'l-Mukarrabîn Adlı Eseri”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz 2015.
- _____, Mehmet Şirin, *Muhammed b. Hasan es-Semennûdî'nin Hayatı Eserleri ve Tarikat Âdâbı İle İlgili Görüşleri* Basılmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tez danışmanı, Prof. Dr. İsa Çelik, Erzurum 2015.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, Tercüme, Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, İstanbul 2012.
- İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Daru'l-Kelam, Beyrut ts.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut ts.
- İsfahânî, Ragıb, *el-Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, Çev: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul 1985.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhârî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, haz., Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz., Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1981.
- Mekkî, Ebu Talib, *Kutü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, I-IV, Çev: Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2011.

- Özköse, Kadir, “Tarikatların Ortak Unsurları” Editör, Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 229, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1998.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1983.
- Semennûdî, Muhammed b. Hasan, *el-Âdâbu’s-seniyye limen yurîdû tarikate’s-sâdâti’l-halvetiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, Nu: 218.
- _____, Muhammed b. Hasan, *Tuhfetu’s-sâlikîn ve delâletu’s-sâirîn li minhâci’l-mukarrabîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, Nu: 002460.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Şihabuddin Ömer b. Muhammed, *Avârifü’l-Maârif, Tasavvufun Esasları*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, Vefa Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Şemseddin Samî, *Kamûsu’t-Türkî*, Dersaadet, İstanbul 1317.
- Tosun, Necdet, *İbn Arabi Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Tûsî, Ebu Nasr Abdullah b. Ali, *el-Lüma’ İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.
- _____, Osman, *Osmanlılarda Tasavvûfî Hayat Hediyeü’l-İhvan Halvetilik Örneği*, Mehmed Nazmi Efendi, İnsan Yayınları, İstanbul 2005.
- Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu*, TTK Basımevi, Ankara 1988.
- Uludağ, Süleyman, “Halvet” *DİA*, TDV Yay., XV, 386, İstanbul 1997.
- _____, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 1997.
- Zebidî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Mütercim, Ahmet Naim, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1982.

Mucizelere İnanmanın Rasyonelliği Üzerine

Yrd. Doç. Dr. Abdullah KARTAL*

Özet

Mucize, genellikle kabul edildiği üzere, Tanrı'nın doğrudan bir eylemi sonucu meydana gelen, dinî değere sahip olağanüstü bir olaydır. Bu tanımdaki olağanüstülüğün farklı yorumlanmasına bağlı olarak iki mucize anlayışı ortaya çıkmaktadır: İhlal mucizeleri ve çakışma mucizeleri. Bilimsel açıklaması yapılabilen iki ayrı olayın son derece olağanüstü bir biçimde aynı zaman ve mekânda çakışması, rasyonel açıdan fazla sorun içermeyen bir mucize anlayışı gibi görünüyor.

Öte yandan mucizelerin doğa kanunlarını ihlal ettiği iddiası büyük tartışmaların doğmasına neden olmuştur. Genellikle kabul edildiği üzere böyle anlaşılan mucizelerin vuku bulması imkânsızdır. Fakat mucizeler ihlal yerine açıklanamaz olaylar kabul edilirse bu konudaki felsefî güçlükler önemli oranda azalır ve böyle bir mucize inancı rasyonel olarak savunulabilir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Mucize, Rasyonellik, İhlal, Olağanüstü Çakışma, Bilimsel Açıklanamazlık.

Abstract

Miracle is, as usually accepted, an extraordinary event which is brought about by a direct action of God and has religious significance. Due to interpretation of being extraordinary, there are two miracle views: Violation and coincidental miracles. Extraordinary coincidence of two distinct events which are able to be explained scientifically, seems causing no serious rational problem.

Besides, the claim that miracles violate natural laws has generated great controversy. As generally asserted, the occurrence of such a miracle is impossible. But instead of violation, if we contend that miracles are

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

scientifically inexplicable events, then philosophical troubles will highly diminish, and such a belief in miracles could be defended rationally.

Key Words: God, Miracle, Rationality, Violation, Extraordinary Coincedence, Scientific Inexplicability.

Giriş

Dinî düşüncede mucize inancının büyük bir önemi vardır. Çünkü kudreti ve merhameti sonsuz bir Tanrı anlayışı ile mucize inancı arasında çok yakın bir ilişki bulunmaktadır. Başka bir deyişle, gücünün her şeye yettiğine inanılan bir Tanrı'nın, buna ihtiyaç duyan kulları için gerektiğinde mucizeler yaratması, O'nun her şeyi kuşattığına inanılan merhametinin de bir gereğidir.

Öte yandan, mucizelere inanmak, din ile bilim arasında var olduğu düşünülen çatışmasının en önemli sebeplerinden birisidir. Zira Tanrı'nın doğal düzene istediği anda ve istediği şekilde müdahale edebildiği inancı büyük bir iddiadır ve doğada sarsılmaz ve duyulur bir düzen olduğu kabulüne dayanan "bilimsel düşünce" ile açıkça çelişir. Buna bağlı olarak, mucizelerin Tanrı-âlem ilişkisi ve doğal düzenin mahiyetine dair içerdiği bu büyük iddia, felsefi tartışmalara konu olmuştur. Bu çerçevede, din felsefesinde, hem doğada bir düzen olması gerektiği şeklinde özetlenebilecek bilimsel talebi hem de mucizelerin, Tanrı'nın mutlak gücü ve merhametinin işareti ve sonucu sayılmaları biçiminde ifade edilebilecek dinî talebi karşılayan bir mucize anlayışının mümkün ve rasyonel olup olmayacağı üzerinde durulması icap etmektedir.

Bu makalede de, hem dinî düşünceyi, Tanrı'nın mutlak gücü ve merhameti bağlamında tatmin eden hem de bilimsel düşüncenin gereklerini ve -felsefi bir koşul olarak- rasyonel ve tutarlı olma zorunluluğunu karşılayan bir mucize anlayışının imkânı üzerinde kısmen durulmuş ve mucizelere inanmanın hangi anlamda rasyonel olabileceği incelenmiştir. Bu makale, konuyla ilgili güncel felsefi tartışmalara yer vermeyi amaçladığı için, büyük oranda İngilizce yazılmış kaynaklara dayanmaktadır. Çünkü "mucize" sorunu, günümüzde batı dünyasındaki felsefi tartışmaların önemli bir konusunu teşkil etmektedir. Bu sorunu ele alan Türkçe yapılmış felsefi çalışmaların ise bir hayli az olduğu görülmektedir.¹

¹ Bu çerçevede şu çalışmalardan söz edilebilir: Aydın Işık, *Felsefi Bir Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara, 2006; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999; Fatih Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.

Mucize Nedir?

Dilimize Arapçadan geçmiş olan mucize kelimesi, sözlük anlamı itibariyle insanın aynısını yapmaktan aciz kaldığı ve ancak ilahî müdahaleyle açıklanabilen harikulade olay manasına gelmektedir.¹ İbn Manzur bu anlama, peygamberler aracılığıyla ortaya çıkmayı da ilave eder.²

Mucizenin İngilizcedeki karşılığı olan “miracle” kelimesinin kökeni, birçok batı dilinde olduğu gibi, Latince “miraculum” sözcüğüdür ve benzer şekilde harika, olağandışı, hayranlık uyandıran olay anlamına gelmektedir.³

Günlük hayatta ise mucize kelimesi daha geniş anlamda kullanılır. Örneğin kimileri, bir sınavdaki sürpriz başarıdan tutun da bulunmasından ümit kesilmiş kayıp bir eşyanın ansızın ortaya çıkmasına kadar, beklenmedik birçok olayı tasvir etmek için bu sözcüğe başvurur. Diğer bazıları kelimeyi ölümcül bir hastalığa yakalanmış birinin tamamen iyileşmesi veya kilometrelerce yükseklikteki uçaktan düşen bir yolcunun ölümden kurtulması örneklerinde olduğu gibi, sadece, bildiğimiz doğa kanunlarıyla açıkça çelişen olağanüstü olayları kasteder.

Bunun yanında mucizenin dinî bir anlam da taşıdığı genellikle kabul edilir. İnsanların büyük bir kısmı için bir olayın mucize olduğunu söylemek, yalnızca onun bir şekilde olağanüstü olduğunu değil, aynı zamanda bir tür ilahî faaliyetin sonucu olduğunu da ifade etmek demektir.⁴

Söz konusu anlam çeşitliliği, terime getirilen tanımlarda da kendini göstermektedir.⁵ Mucizenin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili bu farklılıkları göz önünde bulundurarak değişik mucize anlayışlarını mümkün olduğunca kapsayacak şöyle bir mucize tanımı yapılması mümkündür: “Mucize, olağandışı türden olan, bir Tanrı tarafından meydana getirilen ve dinî değere sahip bir olaydır”.⁶

Bu genel tanımla nelerin kastedilebileceğini ve tanımı oluşturan ana unsurların dar veya geniş anlamda kullanılmasına göre ne gibi felsefi problemlerin ortaya çıktığını görmek için söz konusu unsurların analiz

¹ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 837.

² İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, 1955, C.VII s. 237; Mesud Cübran, *er-Raid*, Daru'ul-İlm, Beyrut, 1967, s. 1399; İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyat, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 585.

³ Manabu Waida, “Miracles: An Overview”, *The Encyclopedia of Religion*, (Edt. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York, 1987, C. IX, s. 542.

⁴ David Basinger and Randall Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, 1986, s. 3.

⁵ Bknz. Abdullah Kartal, *Günümüz Din Felsefesinde Mucize Problemi*(Basılmamış yüksek lisans tezi), 2004, s. 2-3.

⁶ Richard Swinburne, *The Concept of Miracle*, Macmillan, London, 1970, s. 1.

edilmesi gerekmektedir. Mucize hakkındaki tartışmaları arttıran şey de, büyük oranda, tanımını oluşturan bu unsurların anlamındaki esnekliktir.¹ Bunlar, yukarıdaki tanımdan da açıkça anlaşıldığı üzere, mucizenin olağanüstülüğü, tanrısal eylem sonucu olması ve dinî bir anlama sahip olmasıdır. Bu çalışmada mucizenin "olağanüstülüğü" üzerinde durulacak ve mucize inancının rasyonelliği bu çerçevede ele alınacaktır. Çünkü mucize iddialarına yöneltilen eleştiriler büyük oranda bu iddiaların olağanüstülüğünden kaynaklanmaktadır.

Mucizenin Olağanüstülüğü

Neyin olağandışı veya olağanüstü sayılacağı öncelikle olağandan ne anlaşıldığına bağlıdır. Çoğu Ortaçağ filozofuna Aristo'dan miras kalan düşünceye göre, her nesne bir türe aittir ve her türün fertleri, onlara has bir tabiata sahiptir. Bir nesnenin doğal olarak nasıl davranacağını onun tabiatı belirler. Buna göre, bir bitkinin beslenmesi, büyümesi ve sonunda çürümesi onun tabiatından gelen doğal ve olağan davranışlarıdır. Buna karşın bazı nesnelere vardır ki yine kendi tabiatları gereği, başka varlıkların doğal olarak yapmayacakları eylemleri onlara yaptırabilirler. Örneğin bir bitki tabiatı icabı bir yerden başka bir yere hareket edemez fakat bir insanın onu taşıması mümkündür. Zira insanın tabiatı, bu tür eylemlerde bulunmasını onun için doğal ve olağan kılmaktadır. Öyleyse tabiatla olağan biçimde meydana gelen olaylar ya ilgili nesnenin doğal davranışları ya da diğer varlıkların başka nesnelere yaptırmaya güç yetirebildikleri eylemlerden ibarettir.

Fakat nesnelere doğal davranışlarını onların tabiatının belirlediğini farz etmek artık geçmişe ait bir düşünce tarzıdır. Modern bilimin ortaya çıkmaya başladığı 17. yüzyıldan bu yana eşyanın davranışlarının artık doğa kanunlarına idare edildiğini düşünmekteyiz. Doğa kanunları bize hangi olaydan sonra neyin meydana gelmesi gerektiğini veya başka bir doğa kanununu anlayışına göre, neyin yüksek ihtimalle meydana geleceğini bildirir.

Zira doğa kanunları iki türlü anlaşılabilir: Evrensel ve istatistiksel doğa kanunları. Evrensel doğa kanunları, "falan ve falan olaylar, her zaman şunu ve şunu yapar" formuna sahiptir ve neyin zorunlu olarak vuku bulması gerektiğini ifade ederler. Bu anlayışa göre evrenin bir önceki durumundan sonra müteakip durumunun ne olacağını doğa kanunları kesin olarak belirler. Buna karşılık istatistiksel doğa kanunları, "falan ve falan olayların % x'i şunu ve şunu yapar" kalıbındadır ve belirli bir durumda neyin büyük olasılıkla meydana gelmesi gerektiğini dile getirirler.²

¹ John King-Farlow, "Miracles: Nowell-Smith's Analysis and Tillich's Phenomenology", *International Philosophical Quarterly*, 2 (1962), s. 265.

² Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 2.

Özellikle 18. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar bilim dünyasında hâkim olan görüş, doğa kanunlarının evrensel olduklarıdır. Fakat Kuantum Teorisinin geliştirilmesinden bu yana pek çok bilim adamı temel doğa kanunlarının artık istatistiksel olduğunu benimsemektedir.¹

Heisenberg'in² belirlenimsizlik prensibi (uncertainty principle) ve Schrodinger'in³ dalga teorisi ile genişlettikleri Kuantum Teorisi, temelde molekül ve atom ile foton, elektron, mezon gibi atomik parçacıkların davranışlarını inceler ve genel rölativite teorisiyle birlikte günümüz modern fiziğinin kuramsal temellerini oluşturur. Genellikle teori, fiziğin istatistiksel doğasının ve indeterminizmin dayanağı sayılmaktadır.⁴

Kuantum teorisinin öngörülerinden biri şudur: Potansiyel bir engelle karşılaşan fotonların belirli bir kısmı bu bariyeri geçerken geri kalanı yansır. Bu gerçekten hareketle belli tek bir fotonun, ancak engeli aşacağı olasılığından bahsedilebilir. Diğer bir ifadeyle her hangi bir olayda ilgili nesnelere meydana getiren atomik parçacıkların hangi oranlarda nasıl davranacaklarını, ancak bir olasılık olarak tahmin edebiliriz. Fakat hangi parçacığın hangi davranışı seçeceğini bilemeyiz. Bu durum aynen yazı tura işlemine benzerdir. Sözgelimi bir milyon atıştan yaklaşık yarısının yazı, diğerlerinin tura olacağı söylenebilir. Fakat diyelim ki 317209. atışta ne olacağı bilinemez.⁵

Dünyadaki eylem ve olayları doğa kanunlarının kontrol ettiği esas alındığında mucizevî bir hadisenin olağanüstü türden olması, bu doğa kanunlarına karşı olması veya onları ihlal etmesi (violation) anlamına gelecektir. Bu durumda mucizenin olağanüstülüğü hususunda üzerinde durulacak *ilk ihtimal*, olağanüstü hadisenin doğal olmadığı, doğanın her zamanki işleyişine aykırı tarzda vuku bulduğu varsayımı olacaktır. Bununla birlikte, doğa kanunlarının istatistiksel oldukları benimsenen kimse açısından böyle bir olay, kanunların, vukuunu son derece uzak bir ihtimal

¹ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 3.

² Werner Heisenberg (1901-1976), ünlü Alman teorik fizikçi ve filozof. *Physics and Philosophy*, önemli eserlerindedir. Kuantum mekaniği alanında yaptığı önemli buluşları sayesinde 1932 Nobel Fizik ödülüne layık görüldü. http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1932/heisenberg-facts.html, 12.26.2014.

³ Erwin Schrödinger (1887-1961), Avusturyalı teorik fizikçi. Elektronların dalgasal bir hareket sergilediklerini göstererek fizikte devrim yarattı. Modern fiziğin baş aktörlerinden sayılır. http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1933/schrodinger-facts.html, 26.12.2014.

⁴ Daha fazla bilgi için bkz. Ernest Nagel, *The Structure of Science*, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1979, s. 293-305.

⁵ Ernest Nagel, *The Structure of Science*, s. 291 ve 326; Swinburne *The Concept of Miracle*, s. 3.

saydığı bir hadiseden ibaret kalacaktır. Fakat doğa kanunlarının evrensel oldukları kabul edildiği sürece mucize, kanunların meydana gelmeyeceğini varsaydığı bir olay olacaktır. Swinburne'nün de aralarında bulunduğu birçok günümüz filozofuna göre mucize, işte bu tarz bir olaydır.¹

Nitekim felsefe çevrelerinde mucizenin doğa kanunu ihlali sayılması, Hume'dan bu yana yaygın bir kabuldür. Mucize konusunda en çok tartışmayı da bu ihlal kavramı yarattığı için, önce filozofların bununla neyi kastettiği üzerinde durmak gerekir.

En azından 18. yüzyıldan beri doğa kanunları, bize belli şartlar altında neyin meydana geleceğini veya gelmeyeceğini anlatan, sağlam ispatlara dayalı betimsel (descriptive) genellemeler biçiminde anlaşılmıştır. Buna göre söz konusu kanunlar, örneğin gerçekten ölen birinin tekrar dirilmeyeceğini, bir insanın parmaklarından su akmayacağını söyler. Fakat birinin öldükten sonra gerçekten dirildiğini ya da bir kişinin parmaklarından hakikaten su akıtıldığını varsayalım. Bu durumda ispatlanmış doğa kanunlarının, meydana gelmeyeceğini açıkça bildirdikleri bir olayın cereyan ettiğini kabul etmek zorunda kalacağız. Çoğu filozof ve teologun doğa kanunlarının ihlalinden bahsederken kastettikleri işte bu tarz olaylardır.²

Hume ve günümüzdeki takipçileri başta olmak üzere birçok filozof, doğa kanunlarının ihlal edilemeyeceğini, bunun çelişik bir ifade olduğunu, bu yüzden bir mucizenin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu dile getirmektedirler. Buradaki imkânsızlığın kavramsal bir zorunluluktan ileri geldiği savunulmaktadır. Bilinen doğa kanunlarına aykırı olan, dolayısıyla mevcut doğa kanunlarının açıklayamadığı bir olayın vuku bulduğu ispat edilirse, bunlara göre, artık ilgili doğa kanunu geçerliliğini yitirmiş demektir. O zaman yeni durumu açıklayan yeni bir doğa kanununun geliştirilmesi zorunlu hale gelir. Kısaca, hem doğa kanununu hem de onu ihlal eden bir istisna olayı aynı anda düşünemeyiz.³

Swinburne gibi diğer bazı filozoflara göre yukarıda ifade edilen imkânsızlık, ancak, bilinen doğa kanunlarına aykırı şekilde meydana gelen olayın *tekrar edilebilir* nitelikte olması halinde söz konusu olabilir. Eğer iyi ispatlanmış doğa kanunlarına aykırı olarak vuku bulan olay tekrar edilemeyen bir olaysa ilgili doğa kanunlarının ihlal edildiğini, herhangi bir çelişkiye düşmeden düşünebiliriz.⁴ İleride bu tartışmaya tekrar dönülecektir.

Öte yandan filozofların tamamı mucizenin olağanüstülüğünü sadece bilimsel açıdan açıklanamazlık veya doğa kanununun ihlali biçiminde

¹ Swinburne *The Concept of Miracle*, s. 3.

² Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 8.

³ Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 9.

⁴ Swinburne *The Concept of Miracle The Concept of Miracle*, s. 28.

anlamış değillerdir. Bu durum da mucizelerin olağanüstülüğü hususunda üzerinde durulacak *ikinci ihtimali* teşkil etmektedir. Mesela R. F. Holland’a göre doğa kanunlarının ihlali tarzındaki bir mucize kavramı, çok sınırlayıcı olması nedeniyle yetersiz bir tanımlamadır. Çünkü bir olayın mucize sayılması için mutlaka bir doğa kanununu ihlal etmesi gerekmez.¹

Holland, bazı olayların doğa kanunlarıyla tam bir uygunluk içinde bulunmalarına karşın yeteri kadar olağanüstü sayılabileceklerini savunur. Onun düşüncesine göre mucizevî olaylar olağanüstü çakışmalardan (extraordinary coincidence) ibarettir. Swinburne, çakışmacı mucize anlayışının savunulabilir ve felsefi açıdan ciddi problemler doğurmayacak bir alternatif olduğu kanaatindedir. Ona göre determinizmi, yani evrensel doğa kanunlarının bütün olayları idare ettiğini ve istisnalara yer bırakmadığını kabul etsek bile durum değişmez.²

Zira doğa kanunları şartlı önermelerdir. Ortaya çıkan herhangi bir sonuç, kanunlara olduğu kadar bir önceki şartlara da bağlıdır. Determinizme göre dünyanın bugünkü hali, dünkü halinin, o da bir önceki şartların sonucudur ve hakeza. Eğer dünyanın bir ilk hali söz konusuysa bir sonraki ve dolayısıyla şimdiki durumu o ilk halinin bir ürünüdür. Buna göre tarihin herhangi bir döneminde belli türdeki bir takım olayların çok yaygın, diğer bazılarının ise aksine çok nadir olması, evrenin geçmişteki halinin bir sonucudur. Kanunlar, hangi olayları ne gibi sonuçların takip edeceğini belirlemektedir. Öte yandan bazı olayların aynı zaman ve mekânda meydana gelmesi, yani çakışması, en baştaki doğal şartların bir neticesidir. Söz konusu çakışmaların bir kısmı sıradan, bazıları da olağandışı olabilir. Bu durum, evrensel geçerlilikte olduğu düşünülen doğa kanunları anlayışına aykırı değildir.³ Böylece olağanüstülüğü farklı yorumuna dayalı olarak iki tür mucize anlayışından söz edilebileceği ortaya çıkmaktadır: İhlal ve çakışma kavramlarını esas alan mucize anlayışları. Şimdi sonuncusundan başlayarak mucize inancının rasyonelliği daha yakından incelenebilir.

1. Çakışma Kavramını Esas Alan Anlayış

Günümüzde R. F. Holland tarafından gündeme taşınan çakışmacı mucize anlayışının ayrıntılarına geçmeden önce bu anlayışın sembolü haline gelmiş klasik örneği hatırlayalım:

Oyuncak arabasına binmiş olan bir çocuk, evinin yakınlarından geçen hemzemin bir tren geçidi üzerinde gezinmekteyken arabasının tekerleklerinden biri raya sıkışır. Düdük çalarak yaklaşmakta olan bir

¹ R., F., Holland, “The Miraculous”, *American Philosophical Quarterly*, 2 (1965), s. 43.

² Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 10.

³ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 4.

ekspres treni geçide varmak üzeredir. Fakat yoldaki bir kavis, geçitteki muhtemel bir nesneye çarpmamak için makinistin treni zamanında durdurmasını imkânsız kılmaktadır. Çocuğuna bakmak için evden dışarı çıkan anne, onun geçitte olduğunu görür ve yaklaşan trenin de sesini duyar. Bağırıp çırpınarak ileriye atılır. Arabasını sıkıştığı yerden çıkarmakla meşgul çocuk, arabasında oturmuş hala aşağıya bakmaktadır. Fakat sonunda tren, birden fren yapar ve çocuğa sadece birkaç santim kala durur.

Anne, gösterdiği bu mucize karşısında Tanrı'ya şükreder, zaten hiç ümidini kesmemiştir. Ancak sonra öğrenir ki trenin bu şekilde durmasında olağanüstü hiçbir şey yoktu. Makinist, raylardaki çocukla hiçbir ilgisi olmayan bir nedenden dolayı bayılmış, eli kontrol çubuğunu artık itmediği için frenler otomatik olarak devreye girmişti. Çünkü o günkü öğle yemeği sırasında bir iş arkadaşıyla tartışması nedeniyle tansiyonu yükselmiş, kan basıncındaki değişim de bir yerlerde duran bir pıhtıyı yerinden oynatarak dolaşıma katmıştı. İşte kan dolaşımındaki bu pıhtı beyne ulaştığı için, tam bu olayın meydana geldiği sırada bayılıvermişti.

Şimdi, Holland'a göre, bu olayın “doğal” bir açıklamasının olduğu ortadadır. Holland, “bilimsel” nitelemesini kullanmaktan özellikle kaçınıyor, çünkü açıklamanın bir bütün olarak tamamen öyle olmadığı kanaatinde. Tıbbî açıklama, bu kompleks olayın sadece bir yönünü oluşturur. Zira pratik, sosyal ve hatta mekanik değerlendirmelere de başvurmak gerekiyor.

Dikkat edilmesi gereken bir husus, bu hikâyenin iki olaydan oluştuğudur: Trenin güzergâhında seyrederken durması ile bir çocuğun raylar üzerinde oynaması. Hem trenin belirli bir zaman ve mekânda durması hem de yine belirli bir mekân ve zamanda raylar üzerinde bir çocuğun bulunması, doğal olarak açıklanabilen iki bağımsız olaydır. İşte bu iki olayın aynı zaman ve mekânda olması, yani trenin yaklaştığı sırada çocuğun raylar üzerinde olması ve bulunduğu yere sadece birkaç santim kala trenin durması, Holland'ın çakışma (coincidence) diye adlandırdığı şeydir.¹ Bu arada, “coincidence” kelimesinin “tesadüf” anlamına geldiğini belirtmek de gerekir. Fakat Türkçenin günlük kullanımında tesadüf kelimesinin şans eseri meydana gelen ve Tanrı'yı dışlayan olay anlamını çağrıştırması nedeniyle “çakışma” kelimesinin daha uygun bir karşılık olduğu kanaatindeyim.

Holland için, herhangi iki olayın çakışmasının aksine, çocuğun tren hattı üzerinde bulunması ile trenin durmasındaki çakışma çok daha anlamlı ve etkileyicidir. Sadece olayın tuhaflığı nedeniyle değil, çocuğun ölüm tehlikesi içindeyken beklenmedik biçimde kurtulması sebebiyle bu böyledir.

¹ Holland, “The Miraculous”, *American Philosophical Quarterly*, s. 43

Olaya attığımız dinî değer; insanî ihtiyaç, ümit ve korkularımızın hayatımız üzerindeki iyi etkilerinin, bu tür çakışmalarla ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. Şans, talih gibi kelimelerle ifade edilen bu durum dinî terminolojiyle ilahî lütuf veya Tanrı'nın bir mucizesidir.

Holland'a göre böyle bir çakışmada trenin neden tam da çocuğun raylar üzerinde oynadığı yer ve zamanda durduğu bilimsel olarak açıklanamaz ve Tanrı'nın doğrudan müdahalesi sonucu bir doğa kanununun ihlali kadar olağanüstüdür. Olayın mucizelik karakteri de buradan kaynaklanır. Fakat yine de bu, doğal düzene ilahi müdahalenin bir işareti sayılamaz. Çünkü olayın her iki parçasının doğal nedenlere dayalı açıklaması yapılabilmektedir. Bu nedenle böyle bir mucize anlayışı, doğa kanunlarının ihlalinin öngören anlayıştan çok farklıdır.¹

Çakışma mucizelerinin dinî değerinin veya olağanüstülüğünün ölçütü hakkında Holland'ın pek fazla açıklamalarda bulunmadığı görülüyor. Bu husus, üzerinde durduğumuz mucize anlayışının sübjektif karakterini ön plana çıkarmaktadır. Konuyla ilgili David Basinger'ın verdiği şu iki örneği ele alalım:

Ödeyemediği taksit nedeniyle okuldan atılmak üzere olan bir öğrenci, Tanrı'dan yardım dilemesinden hemen bir iki gün sonra yıllardır görüşmediği uzaktaki bir halasından bir mektup alır. Mektupta halası, bir iki gün önce dua ederken paraya ihtiyacın olabileceğini hissettim ve bu nedenle bir miktar para (tam da taksit tutarı kadar) gönderdim, demektedir. Şimdi, öğrencilerin zaman zaman paraya ihtiyaç duymaları ve akrabaların onlara yardım etmesi olağan bir şeydir. Fakat hiç bilgisi bulunmayan uzaktaki bir akrabanın tam gerekli olan miktarı ihtiyaç duyulan bir zamanda göndermesi, tren olayındaki kadar olmasa da, şaşırtıcı bir çakışmadır.

Diğer örneğe gelince, üç aydır işsiz olan ve duanın önemine inanan bir baba, sonunda Tanrı'dan kendisine bir iş imkânı sağlaması için yalvarır. Beklentisine uygun olarak ertesi gün başvurduğu cazip bir işe hemen kabul edilir. Basinger, bu örneğin yukarıdakinden bile daha az olağandışı olduğunu belirtir. Pekâlâ, acaba bu iki örnek çakışma mucizesi kabul edilecek kadar çarpıcı veya dinî değere sahip midir? Holland, bu konuda işlevsel bir kriterden bahsetmemektedir. Dolayısıyla bir olayın bu anlamda mucize sayılması oldukça göreceli ve sübjektif bir değerlendirme olacaktır.²

Söz konusu sübjektifliği kısmen gidermeye çalışan J. C. A. Gaskin'e göre çakışmanın bir olayı mucizevî kılması için bu çakışmanın son derece ihtimal dışı olması büyük önem taşır. Zira böyle olmazsa çakışma

¹ Holland, "The Miraculous", *American Philosophical Quarterly*, s. 44.

² Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 19.

mucizelerindeki “Tanrı'nın elini” göremeyiz.¹ Ayrıca olayın Tanrı'ya atfedilen sıfatlarla uyuşması da aynı derecede önem taşır. Sözgelimi, Holland'ın örneğinde trenin çocuğa varmadan değil, onun üstünde veya onu ezdikten sonra durduğunu varsayalım. Bu durumda bir mucize değil, ucu kötülük problemine dayanan bir olay söz konusu olurdu.²

Çakışma mucizelerine yöneltilen bir eleştiri, tamamen doğal nedenlerle açıklanabilen olayın artık mucize sayılamayacağıdır.³ Oysa buradaki tek sıkıntı şu olabilir: Tanrı'nın o olayı meydana getirdiği şeklindeki açıklama, ihlal mucizelerinde olduğu gibi bu olayın nasıl vuku bulduğu sorusunun biricik cevabı olmaktan çıkar. Çakışma mucizelerinin Tanrı'nın bir eylemi sayılmaları, Gaskin'e göre, artık bu olayların tamamen doğal açıklanmasına ek ve muhtemel bir yorum seviyesinde kalır.⁴

Gaskin, bu değerlendirmesinin yeni bir itiraz doğurduğunun farkındadır. Eğer bir olayı meydana getiren faktörler Tanrı'yı içermek zorunda değilse, Ockhamlı'nın tasarruf prensibine⁵ göre, artık Tanrı'yı bu mucize tartışmasına dâhil etmenin gereği de kalmamıştır. Fakat bu haksız bir itirazdır. Zira çakışma mucizeleri bağlamında Tanrı'dan bahsetmek zorunda olmadığımız belki doğrudur. Ancak bu, bahsetmemek zorunda olduğumuz anlamına da gelmez. Seküler bir zihin, böyle bir olayda şanstın başka bir şey görmeyebilir. Fakat dindar bir insanın bazı çakışmaları Tanrı'nın müdahalesine bağlayarak mucizevî saymasına ve burada Tanrı'nın kudret, merhamet... vs “eli”ni görmesine herhangi rasyonel bir engel de bulunmamaktadır.⁶

Kısaca diyebiliriz ki, sübjektif karakterlerinin bariz olmasına ve mucize sayılmalarını kişisel tercihe bırakmalarına rağmen çakışma mucizeleri anlamlı bir adlandırma ve rasyonel olarak geçerli bir olasılıktır.⁷

Holland'ın üzerinde pek durmadığı bir sorun, Tanrı'nın çakışma tarzındaki özel eylemlerinin imkânı meselesidir. Burada Gaskin, iki

¹ J.C. A. Gaskin, “Miracles and Religiously Significant Coincidence”, *Ratio*, 16 (1975), s. 74.

² Gaskin, “Miracles and Religiously Significant Coincidence”, *Ratio*, s. 76.

³ Ninian Smart, *Philosophers and Religious Truth*, The MacMillan Company, New York, 1970, s. 38.

⁴ Gaskin, “Miracles and Religiously Significant Coincidence”, *Ratio*, s. 75.

⁵ Ockhamlı William (1285-1349) tarafından geliştirilen ve Ockhamlı'nın usturası da denilen ünlü ontolojik ve metodolojik ilke: “Zorunluluk olmadıkça çokluğa başvurulmamalıdır”. Bu ilke iki teori arasında en basit olan, en az unsur içeren ve en çok olguyu açıklayabilenin tercih edilmesi gerektiğini ifade eder. Bkz. Ahmet Cevzici, *Felsefe sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1996, s. 388.

⁶ Gaskin, “Miracles and Religiously Significant Coincidence”, *Ratio*, s. 76.

⁷ Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 20.

ihtimalden söz eder. Birincisi, bir çakışmanın Tanrı eylemi olarak meydana gelebilmesi için farz edebiliriz ki, bu çakışmanın geçmişinde, bir doğa kanununun Tanrı tarafından ihlal edilmiş olması gerekir. Fakat bu olasılığın yersizliği ortadadır. Zira çakışmaların doğal açıklanabilir olaylar biçiminde anlaşıldığı bir yorumda doğa kanununun ihlaline başvurmanın gereği yoktur. Kaldı ki bu ihtimal öncelikle bizi ihlalden kaynaklanan tartışmalara itecektir.¹

İkinci ihtimale göre Tanrı, doğanın tüm işleyişini en başından beri ilahî takdiriyle öyle düzenlenmiştir ki bazı olayların belli aşamalarda çakışarak kimi insanlara “bunlar Tanrı'nın özel eylemleridir” dedirtecek şekilde meydana gelmeleri mümkün olmuştur. Fakat eğer durum buysa, bu tür olayları Tanrı tarafından meydana getirilen ve O'nun sıfat ve muradını izhar eden olaylar olarak tasavvur etmek bir yanılğı değil midir? Çünkü şu halde, çakışmalar dâhil meydana gelen her şey Tanrı tarafından kozmolojik delilde öngörüldüğü üzere eşit şekilde vuku bulmuştur. Bir çakışma mucizesi, sıradan bir yağmurdan daha özel bir Tanrı eylemi olmaz ve onunla başka herhangi bir olay arasında bu bakımdan bir fark kalmaz.

Bu itiraza karşılık, mesela tren örneğindeki anne diyebilir ki çakışma mucizeleri tam da kozmolojik delilin ifade ettiği anlamda Tanrı eylemidir. Eşyanın düzenli seyri içinde çocuğumun kurtarılacağı ilahî takdirle önceden öyle bir düzenlenmiştir ki bu, Tanrı'nın moral tabiatına uygun ve teşekkürle layık bir olaydır. Fakat bu cevap başka bir eleştiriye kapı açacaktır: Acaba ahlâkî açıdan iyi olan çakışmalar kötü olanlardan daha mı çoktur? Ya tren çocuğun tam üstünde veya ezer ezmez dursaydı?

Açıktır ki evrende, ahlâkî bakımdan iyi olan çakışmalar, Tanrı'nın moral tabiatıyla bağdaşmayanları sayı ve etkice geçiyorsa, ancak o zaman doğal sürece bu tarz ilahî bir düzenleme yapıldığını düşünmek haklı olur. Aksi halde mucize diye yorumlanan çakışmalar güneşin her zamanki doğuşundan daha fazla Tanrı eylemi sayılamaz.² Doğrusu iyi ve kötü olan çakışmalardan hangilerinin daha fazla olduğunu belirlemek imkânsızdır. Fakat kötü çakışmalar sayıca daha fazla olsa bile bu durum, iyi çakışmaları mucize kabul etmeye bir engel değildir. Buna bağlı olarak Gaskin de çakışma şeklindeki mucizelerin ancak çok az bir kısmında felsefî sorunlara yol açmadan Tanrı eylemine yer bulmanın mümkün olacağını belirtir.³ Öyle görünüyor ki Gaskin'nin sözünü ettiği, felsefî sorunlara yol açmayacak bu çakışma mucizelerini belirlemek ve dolayısıyla az sayıda olduklarını

¹ Gaskin, “Miracles and Religiously Significant Coincidence”, *Ratio*, s. 76.

² Gaskin, “Miracles and Religiously Significant Coincidence”, *Ratio*, s. 77.

³ Gaskin, “Miracles and Religiously Significant Coincidence”, *Ratio*, s. 74.

söyleyebilmek de mümkün değildir. Çünkü bunlar iyi çakışmalar gibi görünse de olası kötü sonuçlarından emin olamayız.

2. İhlal Kavramını Esas Alan Anlayış

Filozofların çoğunun mucizeyi bir doğa kanununun ihlali (violation) olarak anladığını daha önce dile getirmiştik. Fakat bu görüşte olanları da ikiye ayırmak gerekir. Bu manadaki bir mucizenin mümkün olduğunu düşünenler ile onun imkânsızlığına inananlar. Birinci gruptakilerin çoğunlukta olduğunu söylemek, en azından günümüz filozofları göz önüne alındığında, her halde yanlış olmaz.¹

3. Mucize Rivayetlerinin Değerlendirilmesi

Doğa kanunu ihlali anlamındaki mucizelerin mümkün olmadığını düşünen filozoflardan biri olan Flew, bazı mucizelerin tarihin bir döneminde vuku bulduğu iddiasına ilişkin olarak şunları söyler: Tarihçinin görevi, geçmiş olayların mevcut kanıtlarını yorumlayarak geçmişte neyin gerçekten vuku bulduğunu açığa çıkarmaktır. Bu kanıtları (rivayetler, belgeler, harabeler vs.) tarihçi, ancak, neyin mümkün ve neyin imkânsız olduğu hakkındaki mevcut bilgisine başvurarak yorumlayabilir. Doğa kanunları ise bilim adamı ve dolayısıyla tarihçinin, mantıksal olarak değil, fakat bilfiil neyin mümkün veya imkânsız olduğuna dair mevcut anlayışını ifade ederler.²

Öyleyse iddia edilen tarihî bir olay mevcut doğa kanunlarına aykırıysa ya olayın aktarıldığı gibi cereyan etmediğini ya da bu kanunların yanlış formüle edildiğini kabul etmek zorundayız. Çünkü bu aykırı olaya dair rivayet, doğası gereği ancak tekil, geçmiş zaman kipinde ve test edilemez bir önermeyle ifade edilebilir. Hâlbuki doğa kanunları, belli şartlar altında her zaman ve her yerde test edilebilen evrensel önermelerle ifade edilmektedir.³ İddia edilen tarihî bir olay eğer geçerli doğa kanunlarına aykırıysa tarihçi, tarihî kanıtlara dayanarak onun aktarıldığı gibi meydana geldiğini asla bilemez. Öyleyse böyle bir olayın meydana gelmiş olması fiziksel olarak imkânsızdır.⁴

¹ Holland, "The Miraculous", *American Philosophical Quarterly*, s. 43.

² Antony Flew, "Parapsychology Revisited: Laws, Miracles and Repeatability", *The Humanist*, 36 (Mayıs/Haziran 1976), s. 29; Antony Flew, "Miracles", *The Encyclopedia of Philosophy*, Edt. in chief., Edward Paul, MacMillan Publishing Company, New York, 1967, C. V, s. 350.

³ Flew, "Parapsychology Revisited: Laws, Miracles and Repeatability", *The Humanist*, s. 30; Antony Flew, *Hume's Philosophy of Blief*, Thommes Press, Bristol, 1997, s. 208.

⁴ Flew, "Parapsychology Revisited: Laws, Miracles and Repeatability", *The Humanist*, s. 29.

Basinger'a göre Flew'un bu akıl yürütmesi, doğa kanunu bilgimizle çatışan rivayetlerin aslında gerçeği hiç yansıtmadığını gösterecek güçte değildir. Zira iddia edilen mucizevî olaylar belki de meydana gelmiştir. Bu nedenle Flew'un argümanı epistemolojiktir ve bahsettiğimiz çerçevede böyle bir olayın meydana geldiğini kesin olarak bilemeyeceğimiz üzerinde durur.¹

Fakat epistemolojik çerçevesiyle bile Flew'un yukarıdaki argümanı ciddi sorunlar ihtiva etmektedir. Basinger görünüşteki bu çelişkiyi şöyle ifade eder: Flew'a göre geçmişteki bir olayın "vuku bulma statüsünü" mevcut doğa kanunu anlayışımıza uygun olması belirlemektedir.² Farz edelim ki çok iyi tanınan doktorlardan oluşmuş kalabalık bir grup, fena halde parçalanmış bir bacağın birdenbire eski sağlıklı haline döndüğünü rapor ettiler. Flew'un "vuku bulma ölçütüne" göre, doğa kanunları bilgimize açıkça aykırı olan böyle bir olayın tekrar ettiği gösterilemediği sürece onun iddia edildiği biçimde meydana geldiğini asla kabul edemeyiz. Hatta doktorların da böyle bir hadiseyi doğrulamaktan sakınması icap eder.

İşte Flew'un akıl yürütmesindeki sorun; mevcut doğa kanunlarını destekleyen kanıtların, bu kanunlara aykırı ve tekrar edilemeyen bir olayı destekleyen diğer kanıt çeşitlerinden her zaman daha üstün olduğunu sanmasıdır. Bu düşüncesinde onun şu karşılaştırmaya dayandığını hatırlayalım: Doğa kanunları, test edilebilen ve belirli şartlar altında her zaman her yerde geçerli evrensel önermelerle ifade edilmektedir. İddia edilen karşıt olaya ait rivayet ise ancak tekil, geçmiş zaman kipinde ve doğrulanamayan önermelerle dile getirilebilir. Fakat bu kıyaslama hatalıdır.³

Çünkü bahsettiğimiz tarzdaki tarihî olaylara yani "mucizeler"e dair rivayetlerin her zaman için tekil, geçmiş zaman kipinde ve doğrulanamaz önermelerle dile getirildiği iddiası yanıltıcıdır. Zira geçmiş olaylara dair hem bizim hem de diğer insanların apaçık hatıralarını içeren rivayetlerin güvene layık olması, geçmişe ait ve test edilemeyen bir mesele değildir.⁴ Bu noktada Basinger, şu genel epistemolojik prensibi bize hatırlatıyor: Tamamen uyanık, normal psikolojik şartlarda ve sağlıklı görme organlarına sahip olduğumuzda, baktığımız şeye bilinçli olarak odaklanmışken ne görüyorsak, aynı şartlar altında diğer insanların göreceği şey de odur. Bu şartlarda gözlemlerimiz güvene değer kabul edilir. Basinger buna "gözlem doğrulama prensibi" adını verir.

¹ Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 37.

² Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 40.

³ Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 43.

⁴ Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 44.

İşte bu prensip, geçmiş zamanda tekil ve test edilemeyen bir önerme değildir. Bilakis sürekli doğrulanan, test edilebilir bir genellemedir. Dolayısıyla, ortak çıkarları bulunmayan farklı insanların yukarıdaki şartlar altında aynı olguyu tecrübe ederken gözlemlediklerini iddia ettikleri şeyin, gerçekten meydana geldiğini kabul ederiz. Buna göre, az önce farz ettiğimiz doktorlar örneğinde, Flew'un sandığı gibi münferit bir iddia ile doğa kanunları arasındaki bir çatışma değil; geçerli, test edilebilen ve geniş zaman kipindeki bir kanun ile yine geçerli, test edilebilen, geniş zamana ait bir "gözlem doğrulama" prensibi arasındaki çatışmayla karşı karşıyayız.¹

Bu örnekteki doktorların bir yanılmanın kurbanı olması veya bizi aldatmak istemeleri elbette mümkündür. Fakat aldatma çabası ya da aldanmanın olmaması da mümkündür ve düşünülebilir. Bu durumda doğa kanunları lehindeki kanıtların mucize rivayetlerden daha üstün olduğuna dair Flew'un önerdiği objektif bir kriter yoktur.²

Ayrıca, geçmiş olaylar hakkındaki bilgi kaynaklarımız sadece rivayetler ve doğa kanunları anlayışımızdan ibaret değildir. Bir diğer bilgi kaynağı, bir takım fiziksel izlerin varlığıdır. Sözelimi, parçalanmış bacağa ait iyileşmeden önceki ve sonraki röntgen filmleri, fotoğraflar, video kayıtları vb. bulunabilir. Üstelik bu tür kanıtların sahte olup olmadığını belirleme olanaklarına da büyük oranda sahibiz.³ Fakat Basinger'ın itiraf ettiği gibi, doğa kanunu anlayışımızdan gelen güçlü kanıt üstün gelmesi için ne kadar çok fiziksel kanıt gerektiği, kolayca cevaplanabilecek bir soru değildir. Rivayetlerden ve fiziksel kalıntılardan gelen kanıtların çok güçlü ve güvenilir olması halinde, daha da önemlisi böyle bir olaya doğrudan biz şahit olduysak, söz konusu olayın gerçekten meydana gelmiş olabileceği tamamen gözden uzak tutulamaz.⁴

Sonuç olarak denebilir ki bilinen doğa kanunlarıyla çelişen ve tekrar edilemeyen olaylar hakkındaki rivayetler a priori olarak reddedilemez. Başka bir ifadeyle, tarihî iddiaların bilinen doğa kanunlarına aykırı olması, onların asılsız olduğunu gerektirmez. Fakat böyle bir iddianın kayda değer görülmesi için ne kadar çok kanıt gerektiğini belirlemek de kolay değildir.⁵

Bu tartışmaların ötesinde, bazı tarihî olayların vuku bulup bulmadığı sorusu, "mucizeler mümkün mü" sorusundan tamamen farklıdır. Doğa kanunlarının ihlali anlamındaki mucize imkânsız sayıldığında bile bu, geleneksel olarak mucize denilen olayların tarihselliğini reddetmek

¹ Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 45.

² Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 46.

³ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 36.

⁴ Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 47.

⁵ Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 51.

anlamına gelmez.¹ Bu nedenle esasında yukarıdaki tartışmalar, ihlal anlamındaki mucizelerden daha çok bilimsel açıdan açıklanamayan olaylarla ilgilidir. Böyle bir olayın geçmişte meydana geldiğini belirleyebileceğimizi söylemek, elbette "mucizevî" kabul edilen bazı olayların meydana gelip gelmediklerini tarihsel olarak tespit edebileceğimiz anlamına gelir.² Ama ihlalin imkânı bilinmeden bu tarz olaylara gerçekte mucize denilemez. O halde üzerinde durulması gereken asıl sorun, doğa kanunlarının ihlal edilip edilemeyeceği ve bu anlamdaki mucizelerin imkânı meselesidir.

a. Doğa Kanunları İhlal Edilebilir mi?

Burada cevabımı arayacağımız soru şu olacaktır: Doğa kanunlarının ihlali anlamında bir mucizenin mümkün olduğu, herhangi bir çelişkiye düşmeden ileri sürülebilir mi? Bu noktada bir doğa kanunu elde edilirken başvurulmuş bilimsel prosedürün konumuz açısından önem taşıyan aşamalarına işaret etmek gerekecektir. Zira bu aşamaları hatırlamak, gelecek birkaç sayfadaki tartışmaları iyi anlamaya yardımcı olacaktır.

Bu bilimsel prosedüre göre, herhangi bir alanda çalışan bilim adamı, topladığı deney ve gözlem verilerine dayanarak bir takım hipotezler geliştirir. Tüm verileri açıklayabilen ve teoriler arasında en genel ve en basit olan formül şimdilik doğa kanunu olarak kabul edilir.³ Diyelim ki daha önce hiç kuğu görülmemiş olsun. Bu şartlarda Türkiye'nin değişik yerlerinde birkaçını gözlemlediğimizi ve hepsinin de beyaz olduğunu varsayalım. Buna dayanarak "bütün kuğular beyazdır" yollu bir hipotez öne sürebiliriz. Bu, geçmiş bütün kuğuların beyaz olduğu çıkarımına ve gelecekte gözlemlenecek bütün kuğuların yine beyaz olacağı tahminine imkân verir.

Fakat şu ana kadar ki bütün gözlemlerle uyumlu başka hipotezler de ileri sürülebilir. Mesela denebilir ki "Türkiye'deki tüm kuğular beyaz, diğerleri siyahtır". İlki daha basit olduğu için onu tercih etmek gerekecektir. Böylece en basit olan formül geçici olarak doğa kanunu kabul edilmiş olacaktır.⁴ Mevcut tüm veriyi eşit şekilde açıklayabilen eşdeğer basitlikte birkaç teori de bulunabilir. Farklı oldukları için gelecek hakkındaki öngörülerini de farklı olacaktır. Bu durumda bilim adamı mümkün olduğu ölçüde onları sağladıkları tahminler bakımından sınayacak ve tahminleri yanlış çıkan teorileri reddedecektir. Bu prosedür neticesinde ulaşılan bir

¹ Alastair McKinnon, "Miracle and Paradox", *American Philosophical Quarterly*, 4 (1967), s. 313.

² Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 50.

³ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 23.

⁴ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 25.

doğa kanunu her zaman tashihe açıktır. Fakat yeni olguları açıklayabildiği her defasında doğruluğu daha da güçlenir.¹

Flew'a göre mucizeyi doğanın düzenli seyrini ihlal eden olay şeklinde anlamak, mucize kavramının mantıksal olarak doğal bir düzenin varlığına bağlı olduğunu da kabul etmek demektir.² Bu nedenle mucize yandaşları, çelişkiye düşmeden hem gerçek doğa kanunlarını hem de onların gerçek istisnalarını ispatlamak zorundadır. Zira ihlal kavramı doğa kanunlarından hayat bulur ve onlar olmadan hiçbir anlam ifade etmez.³ Oysa böyle bir çaba sonuçsuzdur. Çünkü doğa kanunlarını ifade eden kozal/nedensel genellemeler formundaki nomolojilerin (nomologicals)⁴ tümü birer şartlı önermedir. Dolayısıyla “A’lar B’lerin tek sebebidir” önermesi, “eğer A meydana gelmezse B de meydana gelmez” sonucunu zorunlu olarak doğurur. Buna göre bir olayın doğa kanunu ihlali olduğunu söylemek, doğru bir nomolojinin gerçek bir istisnası olduğu anlamına gelir. Ama bu imkânsızdır. Öyleyse *gerçek* nomolojik bir önermeyle yani doğru ifade edilmiş bir doğa kanunuyla çelişen şey, fiziksel olarak da imkânsızdır.⁵

Aynı şekilde McKinnon da *doğru* anlaşılmış doğa kanunlarının ihlalini, tanım gereği imkânsız görür. Bu imkânsızlık ve çelişki, *doğa kanunları* yerine *olayların bilfiil seyri* ifadesinin kullanılmasıyla çok daha iyi anlaşılır. Zaten doğa kanunları, olayların gerçek seyrini tasvir eden genellemelerden başka bir şey değildir. Buna göre mucize, olayların bilfiil seyrine aykırı olan olay anlamına gelir ki bu ifade apaçık bir çelişki içermektedir.⁶ McKinnon'a göre eğer mucizeyle kastedilen sadece mevcut doğa kanunları bilgimize aykırı olaylarsa ortada felsefî bir sorun veya çelişki yok demektir. Çünkü buradaki aykırılık doğanın içinde değil, meydana gelen bir olay ile bizim doğayı anlama tarzımız arasındadır. Bizi şaşırtan ve onu açıklayacak henüz hiçbir doğa kanununa sahip olmadığımız olaylar için “bu bir mucizedir” diyebiliriz. Ama o zaman da mucizeler, dinî değerini kaybetme pahasına, henüz çözemediğimiz bilimsel muammalar sınıfına girecektir.⁷ Oysa diyor McKinnon, mucizeyle kastedilen sadece olayın henüz anlaşılmadığı değil, aynı zamanda asla anlaşılamayacağı ve

¹ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 24.

² Flew, “Miracles”, *The Encyclopedia of Philosophy*, s. 346.

³ Flew, *Hume’s Philosophy of Blief*, s. 202.

⁴ Flew’un burada “nomological” terimiyle, mantık prensibi seviyesinde bir geçerlilik gücüne sahip ve *gerçek* doğa kanunu ifade eden “önerme”leri kastettiği anlaşılıyor.

⁵ Flew, “Miracles”, *The Encyclopedia of Philosophy*, s. 351.

⁶ McKinnon, “Miracle and Paradox”, *American Philosophical Quarterly*, s. 309.

⁷ McKinnon, “Miracle and Paradox”, *American Philosophical Quarterly*, s. 310.

onu açıklayacak doğa kanunlarının hiç olmayacağıdır. Bu ise bizi yukarıda bahsettiğimiz çelişkiye düşürür.¹

Şimdi mucize diye algılanan, yani bildiğimiz doğa kanunlarına aykırı olan bir olayla karşılaştığımızı varsayalım; McKinnon'a göre doğa kanunu tanımımızdan kaynaklanan bir zorunlulukla ya olayın gerçekliğini kabul edip ihlal ettiği kanunu reddedeceğiz ya da kanunu kabul ve olayı inkâr edeceğiz. Ama ikisini birden tasdik edemeyiz.² Başka bir ifadeyle, bazı olayların şu ana kadar doğru saydığımız doğa bilgimizle çelişmesi son derece olasıdır. Fakat hiçbir bir olay, doğanın doğru ve upuygun anlayışıyla veya doğanın fiili seyriyle çelişemez. O halde geleneksel olarak mucize diye tanımlanan olaylar, eğer vuku bulmuşlarsa, gerçekliğin yanlış yorumlandığı ve tabii oldukları kanunlar bilinmeyen hadiselerden ibarettir.³

Flew'a göre ise böyle bir durumda eğer mucizeye dair kanıtlar son derece güçlüyse, o zaman bunu dışlayan nomolojik önermenin doğru olup olmadığı gündeme gelir. Prensipite bu önerme her zaman test edilebilir ve yanlışlığı gösterilebilir. Bu durumda böylesine güçlü kanıtlara dayalı olayın gerçekte vuku bulduğu sonucuna ulaşılması mümkündür. Fakat aynı zamanda onun mucize olmadığı da anlaşılır.⁴ O halde olayın gerçekliğinden şüphe etmek yerine vukuunu kabul edip onu incelemeli ve burada ne tür doğa kanunlarının işlediğini keşfetmeye çalışmalıdır.⁵

Doğrusu Flew ve McKinnon'ın sıraladığımız argümanları oldukça güçlü ve tutarlı görünüyor. Doğa kanununu onlar gibi tanımladığımızda bir ihlalin meydana gelmesi gerçekten mantıksal olarak imkânsızdır. Smart da bu çerçevede mucizeyi doğa kanununun bir ihlali saymakta çok ciddi bir sorun bulunduğunun farkındadır. Hatırlanacağı üzere bir doğa kanunu kabaca şöyle formüle edilmekteydi: Bütün A tipi olayları B tipi olaylar takip eder. Şimdi bir doğa kanununun geçersiz olduğunu göstermek için bütün yapmamız gereken, kanuna bir istisna, negatif bir örnek ortaya koymaktır. O zaman sözde doğa kanunu, doğa kanunu olmaktan çıkar. Öyleyse bir mucize bu kanunu nasıl ihlal edebilir? Mucize ona bir istisnaysa, o zaman doğa kanunu zaten mucizenin vuku bulmasıyla birlikte ortadan kalkar. Kısaca görünüşe göre, mucizenin doğa kanunu ihlali diye tanımlanmasında bir paradoks vardır. Mucize, doğa kanununu ihlal teşebbüsünde ilelebet başarısız olacak gibidir. Zira onun ne zaman bir kanunu ihlal ettiğini

¹ McKinnon, "Miracle and Paradox", *American Philosophical Quarterly*, s. 311.

² McKinnon, "Miracle and Paradox", *American Philosophical Quarterly*, s. 309.

³ McKinnon, "Miracle and Paradox", *American Philosophical Quarterly*, s. 310.

⁴ Flew, "Miracles", *The Encyclopedia of Philosophy*, s. 352.

⁵ Flew, *Hume's Philosophy of Blief*, s. 201.

düşünmeye başlasak ortada ihlal edilecek bir kanun kalmadığını, çünkü bu kanunun geçerliliğini artık yitirdiğini görürüz.

Bu değerlendirmeler, doğa kanunları hakkında iki önemli noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Birincisi, doğa kanunları söz konusu olunca “kanun” kelimesi zayıf bir analojiye dayanmaktadır. Çünkü kanunlar, ilk anlamda bir parlamentonun kabul ettiği veya ahlâka dair kurallar demektir, ihlal edilseler bile geçerli olmaya devam ederler. Bilimsel kanunlar içinse bu mümkün olmamalı.¹ Çünkü doğa kanunları betimlemelerden (description) ibarettir. Doğa kanununa aykırı bir olayın meydana gelmesi, bu betimlemenin ihlali veya ona karşı gelinmesi değil, onun yanlış ifade edilmiş olması anlamına gelir. Yani, böylece doğa kanunu diye bildiğimiz şeyin aslında doğa kanunu olmadığı ortaya çıkar. O zaman betimlememizi, aykırı olayı açıklayacak şekilde değiştirmemiz veya ondan vazgeçip yenisini önermemiz gerekir. Hukuk kanunları ile doğa kanunları arasındaki bu farktan dolayıdır ki bir ülkenin kanunlarını ihlal edenin yanlış yaptığını, suç işlediğini düşünürüz. Bir doğa kanununu yanlışlayan bir olayın hatalı olduğunu farz etmek ne kadar saçmaysa, doğa kanununun ihlalinin düşünmek de o kadar saçmadır.²

Smart’ın dikkat çektiği ikinci nokta şudur. Bilimsel kanunları çürütmek, ispat etmekten daha kolaydır. Örneğin bütün atomların belli bir yapıda olduklarını kesin olarak doğrulayamayız. Zira atomlar burada açık bir sınıfı ifade eder. Bilimsel kanunların ilgi alanına giren olay gruplarının her biri açık bir sınıfı oluşturur ve bu sınıfların tüm fertlerini tek tek incelemek olanaksızdır. Bunun yerine birkaç örneği inceleyip genellemeler yaparız. Bu nedenle atomlar örneğinde de yapabileceğimiz en iyi şey, onların içinden sadece çok az bir kısmını seçip yapılarını araştırmak ve bulunan sonucun hepsi için geçerli olduğunu düşünmektir. Öyleyse bilimsel bir kanun kesin olarak mutlak anlamda doğrulanamaz. Buna karşılık apaçık bir istisna göstermek suretiyle kesin olarak yanlışlanabilir. Bu yüzdendir ki mevcut doğa kanunu bilgimiz prensipte her zaman tashihe açıktır. Aykırı bir olayın meydana gelmesi, sadece, kanunu oluştururken başvurduğumuz bilimsel süreci yeniden başlatır.³

Fakat Smart, mucizenin tanımından kaynaklanan bu paradokstan sakınabileceğimizi söyler. O, mucizenin, doğa kanununu ihlal eden fakat yine de ortadan kaldırmayan bir özelliğe sahip olduğunu, başka bir ifadeyle, bir doğa kanunu mucizeyle ihlal edilmesine rağmen yine de geçerli olmaya

¹ Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s. 25.

² Holland, “The Miraculous”, *American Philosophical Quarterly*, s. 45.

³ Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s. 26.

devam edebileceğini göstermeye çalışır.¹ Bu çabada onun çıkış noktası, deneysel bilime ait çok önemli bir özelliğe dayanmaktadır. Buna göre, doğa kanunları sadece doğada ne olduğunu yani olayların fiili seyrini tasvir etmezler, aynı zamanda neyin cereyan ettiğini düzenli ve tahmin edilebilir bir tarzda betimlerler. Meydana gelen şey düzensiz ve tahmin edilemez bir hadiseyse doğa kanunlarıyla açıklanması söz konusu olamaz.²

Smart önemle vurgular ki, yaptığı deneylerde bilinen bir doğa kanununa aykırı bir sonuçla karşılaştığında bir bilim adamının yapacağı ilk şey, eldeki doğa kanununu bir kenara atmak değil, bir yerlerde hata yapıldığını düşünmek ve kullandığı bütün araç ve yöntemleri dikkatle gözden geçirerek deneyi tekrarlamaktır. Fakat diyelim ki hem kendisi hem de başka bilim adamları her defasında aynı sonuçla karşılaştılar. O zaman mevcut doğa kanununu terk etmekten başka bir yol kalmaz. Ardından aykırı bulguları karşılamak için yeni bir teori geliştirmek veya eski doğa kanununu değiştirmek gerekecektir.³

Smart, işte bilimin bu deneysel doğasının mucizelerin imkânına yeni bir kapı açtığı kanaatindedir. Çünkü deney kontrollü şartlar, dolayısıyla tekrar edilebilirlik içerir. Bir deneyin en önemli özelliği tekrar edilebilmesidir. Öyleyse sözde doğa kanunlarını ortadan kaldıran aykırı olay ancak tekrar edebilen negatif bir örnek olabilir. Ve tekrar edebildiği için henüz bilmediğimiz başka bir doğa kanununa tabidir.⁴

Hâlbuki mucizeler deneysel veya tekrar edilebilen olaylar değil, karakteristik insanî hallerde vuku bulan belirli, kendine özgü tekrar edilemez olaylardır. Bu nedenle de onlar doğa kanunlarını tahrip etmezler. Formel olarak bilimsel kanunların “her zaman” ile başlayan ifadelerini yok etseler de negatif örneğin öldürücü gücüne sahip değildirlen. Başka bir deyişle mucizeler, tekrar edilemedikleri için, doğa kanunlarını ihlal eden, ama ortadan kaldırmayan münferit olaylardır.⁵

Demek oluyor ki, bilinen kanunlara aykırı bir olay meydana geldiğinde, Flew ve McKinnon’ın iddia ettiği gibi ya olayın anlatıldığı gibi cereyan ettiğini kabul edip ilgili doğa kanununu reddetmek veya kanunu doğrulayıp aktarılan olayı inkâr etmek gibi bir mecburiyet altında değiliz. Eğer aykırı olayın tekrar edilebilirliği ispatlanırsa ilgili doğa kanunu elbette geçersiz olur ve terk edilir. Ama bu gösterilemiyorsa hem kanunu hem onu ihlal eden istisnasını kabul edebiliriz. Böyle yapmak ne bilimin işlevini

¹ Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s. 28.

² Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 26.

³ Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s. 28.

⁴ Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s. 29.

⁵ Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s. 30.

kaybetmesine ne de bilimsel tutumun keyfilğine sebep olur. Zira aykırı olay tekrar edilemediği sürece alternatif bir doğa kanunu inşa etmek için sağlam bir zemin bulunmayacak ve mevcut kanun geçerliliğini koruyacaktır.¹

b. Bilimsel Açıklanamazlık ve Mucize

Tartışmamızın şu ana kadar vardığı noktayı özetleyecek olursak: Doğa kanunları, evrendeki olayların nasıl cereyan ettiğini anlatan genel tasvirlerdir. Elimizdeki doğa kanunları bilgisine aykırı bazı garip olaylar zaman zaman meydana gelebilmektedir. Eğer bu tür olayların belli bir düzene göre vuku buldukları yani, aynı şartlar altında tekrar ettikleri gösterilebiliyorsa doğa kanunları bilgimizin yanlış olduğu anlaşılır. Bu durumda yapılması gereken şey, söz konusu garip olayları açıklayacak yeni formüller bulmaktır. Lakin böyle aykırı olayların tekrar ettiği gösterilemiyorsa, hem ilgili doğa kanununu hem de istisnasını aynı anda kabul etmek mümkün, hatta tek mantıklı tutumdur. Aslında Flew gibi filozofların da kabul etmekte zorlanmayacağı bir sonuçtur bu. Zira Basinger'a göre, henüz bir doğa kanununun ihlali kavramına değil, sadece bazı olayların *geçici* bilimsel açıklanamazlığına (scientific inexplicability) ulaşmış bulunuyoruz.²

Oysa Smart bu sonuçla yetinmez. Ona göre, bir olayın bilimsel olarak hiçbir zaman açıklanamayacağını iddia edemeyeceğimiz doğrudur. Zira söz konusu olayı açıklayacak yeni bir teorinin ileride ortaya çıkmayacağından asla emin olamayız. Öyleyse bütün söyleyebileceğimiz şey şudur: Mevcut bilgi durumumuza göre bu olay bilimsel açıdan açıklanamaz.³ Fakat açıklanamayan olayların tamamı mucize değildir. Çünkü ne zaman açıklanamayan bir olayla karşılaşılsa, bu olayın henüz bilemediğimiz bir takım fiziksel nedenlerinin olduğu, bir gün bu nedenlerin ve olayın kozal/nedensel açıklamasının bulunabileceği her zaman ileri sürülebilir. Smart'a göre bütün olayların doğal bir açıklamasının olduğu düşüncesi, çürütülemeyecek kadar genel bir iddiadır. Bu nedenle açıklanamayan olayların tümü mucize sayılamaz.⁴ Onun benimsediği çözüme göre mucizeyi bilimin açıklayamadığı sıradan olaylardan ayıran şey, onun Tanrı tarafından meydana getirilmiş olmasıdır. Bu özellik mucizeyi bilimsel açıdan *sürekli* açıklanamaz kılar.⁵

¹ Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 10.

² Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 61.

³ Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s. 36.

⁴ Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s. 30.

⁵ Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s. 37.

Burada dikkati çeken husus, Smart'ın, Tanrı'ya başvurmadan sürekli açıklanamazlığın tesis edilemeyeceğini düşünmesidir. Öyle görünüyor ki Smart için sürekli bilimsel açıklanamazlık ile doğa kanunu ihlali arasında bir fark bulunmuyor. Tartışmanın bu şekilde doğaüstü bir alana kaydırılmasına Flew itiraz eder. Ona göre bilinen bir doğa kanununa aykırı bir olayla karşılaşan bilim adamının, bu olayı söz konusu kanunun doğaüstü bir müdahaleyle ihlali biçiminde değerlendirmesi için tutarlı hiçbir dayanağı yoktur. Çünkü doğanın gücü hakkındaki kanıtlarımız yalnızca doğada cereyan eden her şeydir. Doğadan doğaüstüne gitmeye zaten bir imkân yoktur.¹

c. Tekrar Edilemezlik ve Mucize

Şimdi bir an için Flew'un bu itirazına hak vererek, tekrar edilemeyen aykırı olayı, Tanrı'nın müdahalesine başvurmadan ele alalım. Bu durumda bir olayın bilimsel açıdan sürekli açıklanamaz olduğu, tutarlı biçimde ileri sürülebilir mi? Flew, bunun mümkün olmadığını düşünür. Onun bu konuda ortaya koyduğu güçlü argüman şudur: Bir olayın herhangi bir doğa kanununun kapsamına asla girmeyeceğini ispatlayabilirsek ancak o zaman sürekli açıklanamaz diye adlandırabiliriz. Ayrıca yeni bilimsel gelişmelerin ışığında bu olayla ilgili mevcut kanunun gözden geçirilmesi her zaman mümkündür. Öyleyse, bir olayın görünüşteki açıklanamazlığına kanıp yeni veya gözden geçirilmiş bir kanunun kapsamına hiçbir zaman girmeyeceğini, yani sürekli açıklanamaz olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz.²

Buna karşın Swinburne, Smart'ın tekrar edilemezlik kavramıyla açtığı yolda daha ileriye giderek şunu söyler: Kavranabilir öyle olaylar vardır ki, vuku bulacak olsa, revize edilmiş veya yeni formüle edilen herhangi bir doğa kanununun kapsamına hiçbir zaman girmeyeceğini haklı olarak söyleyebiliriz. Onun bu kabulünde anahtar nosyonlardan birisi tekrar edilemezlik ise diğeri de aykırı olayları karşılayacak yeni kanunlar geliştirmekteki entelektüel sınırlımızdır.

Farz edelim ki, diyor Swinburne, bilinen bir doğa kanununa aykırı ve tekrar edilemeyen bir olay meydana gelsin ve bu olaya dair hiçbir bilimsel açıklama bulunmasın. Mesela birinin havada durduğunu varsayalım. Altta gizli bir çubuk veya destek, üstten bağlı ince bir tel, bir hava basıncı, kişinin üstündeki metalleri görmediğimiz bir yerden çeken çok güçlü bir mıknatıs ya da yer çekiminin etkisini yok eden hatta itme gücüne dönüştüren bir aygıt veyahut başka herhangi bir neden söz konusu olmasın. Veya geçirdiği cüzam nedeniyle birkaç parmağını kaybetmiş bir kişinin, hilesini açıkça ele

¹ Flew, "Miracles", *The Encyclopedia of Philosophy*, s. 349.

² Flew, "Miracles", *The Encyclopedia of Philosophy*, s. 348.

verecek şartlar altında, örneğin doktorların ve televizyon kameralarının bulunduğu bir ortamda aniden parmaklarına kavuştuğunu varsayalım (tekrardan sakınmak için bu tarz esrarengiz olaylar E, aykırı buldukları doğa kanunları da K ile gösterilecektir).

Böyle bir durumda ya K, doğru bir doğa kanunu değildir, çünkü aykırı bir olay onu yanlışladı diyerek geçerli kanunu arayacağız; ya da K, geçerli bir doğa kanunudur, fakat tekrar edilemeyen bir istisnası vuku bulduğu için ihlal edilmiştir diyeceğiz. Ona göre, E'nin tekrar ettiğini gösteremediğimiz sürece ikinci ihtimal çok daha makuldür. Çünkü onu açıklamak için K'da yapacağımız bir değişiklik, benzer şartlar altında benzeri olayların vuku bulacağı tahminine imkân verecektir. Oysa bu tahmin doğal olarak yanlıştır. Çünkü E, tekrar edilememektedir. Öyleyse, E dışındaki mevcut tüm veriyi açıklayabilen daha basit ve daha çok doğru tahmin sağlayan başka bir kanun geliştiremediğimiz sürece K, geçerli tek kanundur.

Bu şartlar altında E'yi, K doğa kanununu ihlal eden aykırı bir olay olarak adlandırmamız, Flew gibi filozofların düşündüğünün aksine, hiçbir mantıksal çelişki içermez. Çünkü burada aynı anda hem “falan ve falan olaylar her zaman şunu ve şunu yapar” tarzındaki evrensel bir doğa kanununa sahibiz, hem de “bu, falan ve falan bir şeydir, fakat şu ve şu olmadı” diyeceğimiz aykırı ve istisnaî bir durum söz konusudur.¹ Bu noktada sorulacak hayatî soru, E'nin tekrar edilemez olduğunu nereden bileceğimizdir. Swinburne burada sondan başa doğru işleyen bir akıl yürütme kullanır. Ona göre E'nin tekrar edilebilirliğinin kanıtı, E dâhil tüm veriyi açıklayan, K'dan daha basit ve daha çok sayıda olayı doğru biçimde tahmin eden alternatif bir kanunun tasarlanabilmesi olacaktır. Aksi halde E, tekrar edilemez olay kabul edilmelidir.²

Böyle yeni bir kanun ise tasarlanamaz. Zira çoğu zaman neyin gerçek doğa kanunu olduğuna dair çok sağlam gerekçelerimiz vardır. Bu kanunlar öylesine çok olayı açıklamaktadır ki tuhaf olayları da kapsasınlar diye onlarda yapacağımız değişiklikler bilimin tüm yapısını altüst eder. Doğa kanunu hakkındaki bilgimizin tashihe açık olduğu, dolayısıyla ihlal sandığımız durumların ileride öyle olmadıklarının anlaşılacağı itirazına karşı Swinburne'nün cevabı şudur: Öyleyse fiziksel dünya hakkındaki bütün bilgilerimiz her an yanlışlanabilir niteliktedir. O halde bu konuda mevcut bilgimize göre bir karar vermek zorundayız. Buna göre, ölmüş bir insanın yeniden dirilmesi, fiziksel bir güç kullanmadan birinin havada asılı durması, parmaklarını kaybetmiş birinin ansızın onlara kavuşması gibi tekrar

¹ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 27-28.

² Swinburne,, *The Concept of Miracle*, s. 29.

edilemeyen ve açıklanamayan pek çok örnek tasavvur edebiliriz ve bunların, eğer vuku bulmuşlarsa, doğa kanunlarını ihlal ettiğini düşünmek en makul yoldur.¹

Fakat Basinger'a göre Swinburne'un bu akıl yürütmesinde iki önemli açık bulunmaktadır. Birincisi, doğa kanunları hakkında nihaî bilgiye sahip olduğumuz ima edilmektedir. Bu ise bilimsel araştırma ve gelişmeye sınır çizmek demektir. Flew'un belirttiği gibi bu hem haksız bir çıkarım hem de bilimsel bir dar görüşlülük anlamı taşır.² İkinci ve daha ciddi açığa gelince, Swinburne, E ile karşılaştığımızda önümüzde yalnızca iki seçenek görüyordu: Ya kanunları E'yi karşılayacak şekilde değiştirmek ya da kanunların uygunluğunu benimseyip E'yi bir ihlal olarak kabul etmek. Basinger'a göre eğer başka bir alternatif yoksa gerçekten ikinci ihtimalin daha rasyonel olacağı pek çok örnek tasarlanabilir. İşte Swinburne'un yanılığısı burada ortaya çıkıyor. Zira daha tutarlı üçüncü bir şık düşünülebilir, o da şudur: İlgili doğa kanununun uygunluğunu tasdik etmek ve ardından ya E'yi açıklayabilmek için ileri testler yapmaya devam etmek ya da onu garip bir olay sayarak ileri araştırmalara girişmeden önce benzer olguların meydana gelmesini beklemek.³

Hatırlatmakta yarar var ki, Basinger'a göre, bir olayın bahsettiğimiz gerekçeler ışığında sürekli açıklanamaz türden kabul edilmesi; Swinburne aktardığı tarzdaki olayların, eğer vuku bulmuşlarsa, mutlaka açıklanabileceği anlamına gelmez. Bütün bu tartışmaların anlamı şudur: Bilgimiz sürekli olarak sınırlı kalacak olsa da aynı zamanda artmaya da devam ettiği dikkate alınınca, her bilimsel muammanın ileride açıklanabileceğini beklemek daha makul bir yoldur.⁴ O halde, mucizelere inanmanın makul olabilmesi için, vuku bulmuş mucizevî olayları, gerçek doğa kanunlarını ihlal eden olaylar olarak değil, mevcut doğa kanunu bilgimizle açıklanamayan, ancak açıklanması muhtemel olağandışı olaylar olarak benimsemek gerekmektedir.

d. İstatistiksel Doğa Kanunları ve Mucize

Doğa kanunlarına, modern fizikteki bir takım yeni gelişmelerin desteklediği gibi, evrensel değil de istatistiksel kanunlar gözüyle bakılırsa ihlal tartışmaları acaba hangi yönde gelişir? Hemen belirtelim ki doğa kanunlarını istatistiksel karakterde görmek, pek çok kişinin beklentisinin aksine, doğa kanunu ihlalinin imkânı iddiasına olumlu bir katkı

¹ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 31.

² Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 63.

³ Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 64.

⁴ Basinger, *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, s. 67.

sağlamayacaktır. Dolayısıyla mucize tartışmalarında bu hususun fazla yer işgal etmemesine şaşırılmamalıdır.

Hatırlanacağı gibi istatistiksel kanunlar, “falan ve falan olayların % x’i şöyle ve şöyle yapar” tarzında ifadeler içerir. Bu ifadenin diğer anlamı şudur: Aynı olayların % (100-x)’i şöyle ve şöyle yapmaz. Burada x ne kadar küçük bir değer olsun her zaman doğal olarak beklenen olayın meydana gelmeyeceğine dair bir olasılık bulunacak ve daha da önemlisi bu olasılık istatistiksel kanunu ihlal eden değil, tersine kanunun öngördüğü düşük bir ihtimal olacaktır.¹ Yani istatistiksel doğa kanunları bu olasılığı zaten içerdikleri için ortada bir doğa kanunu ihlali de olmayacaktır.² Dolayısıyla, doğa kanunları hakkında böyle bir görüşün benimsenmesi halinde de ya mucizenin tanımını değiştirmek ya da ihlali gerçek anlamında değil, doğal düzenin bildiğimiz seyrine aykırı anlamında kabul etmek gerekecektir.³

Sonuç

Mucizelerin tanım gereği olağanüstü sayılmalarının iki muhtemel yorumundan söz edilebilir ve buna bağlı olarak iki farklı mucize anlayışı ortaya çıkar. Birinci anlayışa göre mucizeler, tam olarak bilimsel açıklaması yapılabilen birbirinden bağımsız iki olayın aynı zaman ve mekânda ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Diğer anlayışa göre ise mucizeler, doğa kanunlarını ihlal eden olaylardır.

Mucizelerin iki farklı olayın çakışması olarak anlaşılması ve böyle anlaşılan mucizelere çelişkiye düşmeden inanılması mümkündür. Böyle bir mucize inancı rasyonel olarak da savunulabilir. Bununla birlikte, bu anlayışa göre mucizelerin bilimsel açıklamasının yapılabilmesi, onların dinî değerini olumsuz etkiler. Çünkü ihlal mucizelerine oranla onların Tanrı'nın mutlak gücünün işareti sayılmaları biraz daha zordur. Zira ne kadar tuhaf olursa olsun bilimsel açıklaması yapılabilen bir olay, böyle bir açıklamaya konu edilemeyen olay kadar bizi derinden etkilemez ve açıklamasını öğrendiğimiz andan itibaren olayın olağanüstülüğü gözümüzde kaybolmaya başlar.

İhlal mucizelerine gelince, mucizeyi doğa kanunlarının bir ihlali olarak tanımlamak imkânsızdır. Bu imkânsızlık epistemolojik değil, onu aşan, mucize tanımından kaynaklanan mantıksal bir imkânsızlıktır. Çünkü doğa kanunları, doğadaki fiilî işleyişi açıklayan en genel önermelerdir ve bu önermeler, bilimin deneysel karakterinin bir gereği olarak, sürekli düzeltilmeye açıktır. Bu nedenle bir olayın bilinen doğa kanunlarına aykırı

¹ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 30.

² Holland, “The Miraculous”, *American Philosophical Quarterly*, s. 47.

³ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 31.

olarak gerçekleştiği kesin olarak tespit edildiğinde, söz konusu doğa kanununun yanlış olduğu ortaya çıkar ve artık ihlal edilecek bir doğa kanunu yok demektir. Bu durumda da söz konusu olayı açıklayabilen doğru ve geçerli yeni bir doğa kanunu bilgisine ulaşmaya çalışmak gerekecektir. Fakat bilimsel bilgi düzeyimiz sınırlı olduğu için, tıpkı “mucize” kabul edilen olaylarda olduğu gibi, bazı olayların bilimsel açıklaması yapılamayabilir. O halde mucize inancının rasyonel olabilmesi için, “mucize”leri, doğa kanunlarını ihlal eden olaylar olarak tanımlamaktan vazgeçmeli ve onun yerine bilimin açıklayamadığı olaylar diye nitelemekle yetinmeliyiz. Zira şu anda bilimsel açıklaması yapılamayan bir olayın ileride açıklanabilmesi teorik olarak mümkündür.

Kaynakça

- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011.
- Basinger, David - Basinger, Randall. *Philosophy and Miracle The Contemporary Debate*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, 1986.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1996.
- Cübran, Mesud. *Er-Raid*, Daru’ul-İlm, Beyrut, 1967.
- Flew, Antony. *Hume’s Philosophy Of Blief*, Thommes Press, Bristol, 1997.
- Flew, Antony. “Miracles”, *The Encyclopedia Of Philosophy*, (Edt. İn Chief, Edward Paul), Macmillan Publishing Company, New York, 1967.
- Flew, Antony. “Parapsychology Revisited: Laws, Miracles And Repeatability”, *The Humanist*, 36 (Mayıs/Haziran 1976).
- Gaskin, J.C. A. “Miracles And Religiously Significiant Coincidence”, *Ratio*, 1975.
- Holland, R. F. “The Miraculous”, *American Philosophical Quarterly*, 1965.
- Hume, David. “Of Miracles”, *Classical And Contemporary Readings İn The Philosophy Of Religion*, (Edt. John Hick), Printice-Hall Inc., Englewood, 2nd Edition, 1970
- Işık, Aydın. *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara, 2006.
- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mu’cize*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999.
- Kellenberger, James. “Miracles”, *International Journal For Philosophy Of Religion*, 1979.
- King-Farlow, John. “Miracles: Nowell- Smith’s Analysis And Tillich’s Phenomenology”, *International Philosophical Quarterly*, 1962.
- İbn Manzur. *Lisanü’l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, 1955.
- Mckenzie, David. “Miracles Are Not Immoral”, *Religious Studies*, 1999.

- Mckinnon, Alastair. "Miracle And Paradox", *American Philosophical Quarterly*, 1967.
- Mustafa, İbrahim - Ez-Zeyyat, Ahmed Hasan. *El-Mu'cemu'l-Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Nagel, Ernest. *The Structure Of Science*, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1979.
- Nowell-Smith, Patrick. "Miracles", *New Essays In Philosophical Theology*, (Edt: Antony Flew, Alasdair Macintyre), The Macmillan Company, 3rd Printing, New York, 1970.
- Robinson, Guy. "Miracles", *Ratio*, 1967.
- Smart, Ninian. *Philosophers And Religious Truth*, The Macmillan Company, New York, 1970.
- Swinburne, Richard. *The Concept Of Miracle*, Macmillan, London, 1970.
- Taylor, Alfred Edward. *David Hume & The Miraculous*, Cambridge University Press, Cambridge, 1927.
- Topaloğlu, Fatih. *Felsefi ve Teolojik Açıdan Mucize*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.
- Waida, Manabu. "Miracles: An Overview", *The Encyclopedia Of Religion*, (Edt. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York, 1987.

Osmanlı Sultani II. Mahmud Döneminde Mevlevilik

Dr. Nimetullah AKAY*

Özet

Mevlevîlik tarikatının Osmanlı Devleti tarihinde büyük önemi vardır. Mevlevîlik, adeta Osmanlı Devletinin doğuşuyla ortaya çıkmış, bu devletle büyüyüp gelişme göstermiş, bu devletin tarih sahnesinden çekilmesiyle etkisini kaybetmiştir. Mevlevîliğin Osmanlı Padişahlarından III.Selim ile II. Mahmud dönemlerinde devletle çok daha iç içe olduğu görülmektedir. Özellikle II. Mahmud dönemi, Mevlevîliğin en fazla itibar gördüğü dönemdir. Bu padişahların ve sonrakilerin bizzat Mevlevîhâneleri ziyaret edip, ayinlerinde bulunmaları, halkın ilgisinin de bu tarîkate yönelmesine sebep olmuştur. Ancak Mevlevîliğin fazlaca devlete yakın olması, gelecek için bu tarîkatın gelişmesine değil, tarîkatın, devletin çökmesi ile önemini kaybetmesine sebep olmuştur. Bu makalede, Sultan II. Mahmud döneminde Osmanlı Devlet teşkilatının Mevlevîlik ile ilgisi ele alınmıştır.

Abstract

The religious Mevleviyah order has an important place in the history of Ottoman Empire. Mevleviyah order almost simultaneously appeared with the foundation of the Ottoman Empire, improved with this state and lost its effect along with the decline of the Ottoman Empire. It is seen that Mevleviyah was more intertwined with the state during the reigns of Selim III and Mahmut II. Especially the era of Mahmud II was the period in which Mevleviyah was respected most. These sultans' visiting the lodges of Mevleviyah dervishes and praying there in person led the attention of the public to this order. However, Mevleviyah order's being too much close to the state let it not to develop in the future, on the contrary, led it to lose its importance with the decline of the state. In this article the relation between the state during the reign of Mahmud II and Mevleviyah has been dealt with.

* Dr. Nimetullah AKAY

Giriş

Mevlânâ ve Mevlevîlerin devlet ile olan ilişkilerini, “Başlangıcından 18. Yüzyılın Sonuna Kadar Mevlevîlik-Devlet İlişkisi“ başlığındaki Doktora tezim ile geniş bir şekilde ele aldım. Daha önce 19. Yüzyıl Mevlevîliği hakkında akademik çalışmalar yapıldığı için, bu dönem ile ilgili araştırmalarımı özet bir şekilde çalışmamda ele almıştım. Bu makale, Doktora tezimde özet olarak sunulan bilgilerin, Sultan II.Mahmud dönemini belgelere dayanılarak hazırlanan geniş bir halidir. Bu dönemle ilgili belgeleri, araştırmacılara sunmak açısından faydalı olacağını umuyorum.

1- II. Mahmud'un Mevlevîliğe İlgisi ve Halet Efendi

Osmanlı Devletinin 19. Yüzyıldaki en etkili Padişahı II. Mahmud'un(1223-1255/1808-1839), selefi III.Seim gibi Mevlevîliğe karşı büyük bir ilgisi vardı. III.Selim bir çok özelliği ile birlikte Mevlevîlik ile ilgili yaklaşımını da II. Mahmud'a miras olarak bırakmıştır. Bektaşîliğin Yeniçeri askerleriyle birlikte devlet nezdinde itibar kaybetmesi, Mevlevîliğin bu dönemde yıldızının daha fazla parlamasına neden olmuştur. Sultan'ın ilk devrinde meşhur Halet Efendi devletin tek sözü geçer adamı olduğu gibi Mevlevîliğin de tek temsilcisi gibi olması dönemin önemli gelişmelerindedir. Halet efendinin durumu Mevlevîlik-Devlet iç içeliğinin tipik bir örneğidir.

Kırımlı Kadı Hüseyin'in oğlu olan ve gençliğinde Reisü'l Küttab mühürdarının yamaklığında, Yenişehir naibinin kethüdâlığında ve bazı kitâbet işlerinde bulunan, bir aralık Paris'e Osmanlı sefiri olarak giden, Divân-ı Hümâyun beylikçisi, sonra Rikâb-ı Hümâyun reisi olup bir yıl kadar da Kütahya'da sürgün hayatı geçirerek¹ nihayet Tevkiy-i Divânî-i Hümâyun mevkiini kazanan Halet Efendi, Osmanlı Devleti'nin karma karışık olduğu bu devirde bilhassa Yeniçeri Ocağına dayanmış ve Padişah'ın üzerindeki nüfûzunu, zekasıyla idâme edebilmek için düşmanlarını bertaraf etmeye uğraşmıştır.² Kudretinden korktuğu Tepedenli Ali Paşa'yı 1238/1822 yılında idam ettirmesi belki biraz gecikecek olan Mora ayaklanmasını alevlendirmiştir. Gâyır-ı müslimler üzerinde baskı uygulayan Halet

¹ Asım Tarihi, II, İstanbul Ceride-i Havadis Matbaası (ty) s. 140; Ayrıca bkz: Hasan Özönder, "Kütahya Mevlevihanesi", S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sayı 2, Konya 1996, 69-79.

² Cevdet Paşa, Tarih-i Cevdet, Dersaadet Matbaa-i Osmaniye, 1309, XI, 94-95, XII, 55-56.

Efendi'nin düşmanlarını yıldırım için adam öldürmekten çekinmediği ifade edilmektedir.¹

Sultan Mahmud'un Yeniçeri ocağını kapatmasına mani olmaya çalışan Halet Efendi, nihayet gözden düşmüş ve Konya'ya sürgün edilmiş² ardından da boynu vurulmuştur. Gövdesi Mevlânâ türbesinin ön tarafındaki avluya gömülürken başı da Kulekapısı Mevlevîhânesinde, kendisine hazırlattığı mezara defnedilmiştir.³ Halet Efendi'nin kötü akıbeti, Mevlevîleri tutmasına rağmen bu tarikat aleyhine bir icraate sebep olmamıştır.⁴

Siyasî hayatını Yeniçeri ocağına yaslanarak sürdürdüğü söylenen ve kendisine türlü entrikalar isnad edilen Sadrazam Halet Efendi, "Vak'a-i Hayriye"de Yeniçerilerle işbirliği içinde bulunduğu gerekçesiyle azl ve nefiy edildiğinde, nefyinin Konya'ya tahvilini istemiş ve böylece can emniyetinin Konya Mevlânâ dergâhında daha güvenli olacağını düşünmüştü. Mevlevîliğe duyduğu muhabbeti ile meşhur olan bu zat hakkında sadrazamlığında, makam kapısının iki tarafında Mevlevî dervişlerine nöbet tutturduğu için, Mevlevî meşâyihî tarafından hakkında "Dervişleri evliyâ kapısından, ağniya kapısına alıştırdı" şeklinde ağır tenkit ve tarizlerin yapıldığı bilinmektedir. Şeyh Galib'e intisab etmiş bir Mevlevî olan Halet Efendi, Sultan Selim'in Mevlevîliğe meylini ve Şeyh Galib'e hayranlığını bildiği için, zeki ve muhteris bir devlet adamı olarak Mevlevîlere yakın durulması gerektiğini düşünmüş olabilir. Bununla beraber elinde güç bulunduğu sürece Mevlevîleri koruyup kollamış, Mevlevîler de ihtirasına rağmen onu sevip saymışlardır.⁵

Halet Efendi'nin Mevlevîliğe olan katkı ve hizmetleri Mevlevî kaynaklarında zikredilmektedir. Meselâ, Halet Efendi, Sultan II. Mahmud zamanında 1230/1815-16 tarihlerinde Yenikapı mevlevîhânesinin tamirinde büyük bir rol oynamış, devlet tarafından 33.475 kuruş sarfedilerek yapılan bu tamire başlanırken eski binadan çıkarılan ve bir ipe bağlanan taşı, ipin bir ucunda tutarak şehreminiyle beraber yerine koymuş, şeyh tarafından dua edilip fatiha verilmiş, gülbank çekilmiş, bu suretle temel atma merasimi yapılmıştır. Halet Efendi Galata mevlevîhânesinin tamirine delalet etmiş,

¹ Cevdet Paşa, XI, 43-45; Bkz:Ahmed Rasim, Osmanlı Tarihi, IV, Konstantiniye Matbaa-i Ebu Ziya 1327-1330, 1727-1741; Semih Ayverdi, Türk Tarihinde Osmanlı Asırları, II, İstanbul 1978, s. 291-292.

² Tayyazade Ahmed Ata, Tarih-i Ata, İstanbul 1293, III, 104.

³ Cevdet Paşa, XII, 57-58.

⁴ Ahmet Rasim, Osmanlı Tarihi, IV, Konstantiniye Matbaa-i Ebu Ziya,1327-1330, s. 1793-1794; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1083, s. 271; Mehmed Önder, Mevlana Şehri Konya, 41.

⁵ Beşir Ayvazoğlu, 'Şeyh Galib'in Hayatı' Şeyh Galib Kitabı, İstanbul 1995.

1235/1820 yılında Ankaravî İsmail Rüşuhî'nin ahşap kabrini kargir ve cephesini som mermer olarak yeniden yaptırmış, tekkenin caddeye nazır kısmında bir sebil, bir çeşme, üstüne de bir kütüphane yaptırdığı gibi yine caddeye nazır kısmındaki kahvehâneyi satın alıp yıktırarak oraya kendisi için bir lahit hazırlatmıştı. Konya dergâhının Yeşil Kubbe tamirinde de Halet Efendi'nin büyük himmet ve gayreti görülmüştür Tabii bütün bu icraat arasında Mevlevîlere ve Mevlevîhânelere nezirler, niyazlar da vermekteydi. Aynı zamanda Efendi'nin nüfuzu Mevlevîliği ilgi çekici bir tarikat haline getirmişti. Bu bakımdan Mevlevîlerin Halet Efendi'yi sevmeleri normal karşılanmaktadır.¹ Ancak Mevlânâ'ya ve Mevlevîliğe bu derece bağlı olan bir zatın, kan dökmekten çekinmemesine, düşmanlarını hiç affetmemesine, "dünyayı ateşe verecek kadar egoist bir karakter"e sahip olmasına bir mana vermek zor görünmektedir.

2- İzzet Molla

Aslen Konyalı bir aileden olan İzzet Molla 1200/1785'de İstanbul'da dünyaya geldi. Hançerli Bey adındaki bir zatın İzzet Molla'yı Halet Efendi'ye takdim etmesi üzerine, Halet ona bir ev vererek maişetini temin etmiş, bu sayede de Molla Sultan II. Mahmud'un huzuruna girmiştir. 1236/1820'de Galata kadılığına getirilen İzzet Molla, Halet Efendi'nin nüfûzunu kaybetmesinden sonra sürgünlere maruz kalmıştır. Nitekim Mevlevîliğe intisabı bulunan ve devrin tanınmış şâiri olarak bilinen Keçecizâde İzzet Molla² herkes idam edilen Halet Efendi aleyhinde konuşurken o lehinde bir beyit yazmış ve bu yüzden Keşan'a sürülmüştür.³ Daha sonra İstanbul'a tekrar dönen İzzet Molla 1245/1830 tarihinde Sivas'a sürgün edilmiş ve bir müddet sonra orada vefat etmiştir. Kemiklerinin kalıntısı 1335/1917 tarihinde İstanbul'a getirilerek Mustafa Bey Mescidi avlusunda defnedilmiştir. İzzet Molla'nın Abdülbaki Dede Efendiye intisabı vardı.⁴ Molla'nın Mevlânâ Celâleddin hakkındaki aşağıdaki beyitleri Mevlevîliği hakkında bize fikir vermektedir:

*Kimde var ise aşktan maye
Eylesun intisab Molla'ya
Kime ayine tutsa Mevlana
Tut-i aşk eder ani guya.*

¹ A.Gölpınarlı, 253.

² Keçecizade İzzet Molla için bkz: Fevziye Abdullah Tansel, "Keçecizade İzzet Molla", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1963, 131-151.

³ Cevdet Paşa, XII, 59-60.

⁴ Tayyazade Ahmed Ata, Tarih-i Ata, İstanbul 1293, III, 117.

Halet Efendi'nin Galata Mevlevîhânesindeki mezar taşına İzzet Molla'nın aşağıdaki beyiti hakkedilmiştir:

Gitti o kan-ı himmet, tarih yazdı İzzet

*Halet Said Efendi pirana hem-dem olsun.*¹

İzzet Molla, Sultan II. Mahmud'un tahta çıkışını şöyle tarihlendirmiştir:

*"Mahmud Han'a Mevla mülki ede mübarek."*²

Sultan III.Selim'in şehadeti ile ilgili İzzet Molla'nın tarihi ise şöyledir:

Sahib-i serir sabık azm eyledi şehida

Olmuş idi mukaddem hal'ine hilmi bais.

Tarih-i irtihalini aşk ile yazdı İzzet

*Oldi revan canane Sultan Selim-i Salis-sene 1223.*³

3- II. Mahmud Döneminde İsmail Dede Efendi

III.Selim'in tahttan indirilmesi üzerine Dede Efendi Saraydan Yenikapı Mevlevîhânesine sığınmış ve orda Şeyh Abdülbaki Nasır Dede'den ney üflemeği öğrenmiştir. Diğer Mevlevîhânelerde mukabele günleri haftada bir gün olmasına rağmen Yenikapı Mevlevîhânesinde mukabele günleri Pazartesi ve Perşembe günleri olmak üzere haftada iki gündü. Dede Efendi bu mukabele günlerinde hem ayin-han hem de na't-han'lık yapmaktaydı. Bunun üzerine dergâh dolup taşardı. Dede Efendi dergâhtaki bu faaliyetleri yanında II. Mahmud'un sarayında, Enderun'da büyük musiki faaliyeti göstermekteydi. İsmail Dede Efendi, son ayini olan "Ferâhfeza"yı II. Mahmud'un arzusu üzerine bestelemiş ve İstisanî olarak ilk mukabelesi Yenikapı'da değil, hasta olan Padişah'ın sarayına yakın Beşiktaş Mevlevîhânesinde (1255/3.4.1839) yapılmıştır.⁴

Ramazan aylarında Teravih namazında Acem-Aşiran makamından bir ilahî müezzinbaşı tarafından okunup, aynı makamdan İmam-ı Şehriyari'nin Padişah huzurunda Kur'an okuması Saray geleneği idi. Dede Efendi bu vesile ile Padişah huzurunda bestelediği fasıla, II. Mahmud'un şerefine "Sultani-yegah" adını verdi. Bu fasılda bestelediği dört parça da Padişah'a methiyedir. Bu vesile ile II. Mahmud uzun zamandır kullanılmayan pek sevdiği Ferah-Feza makamının da yeni eserlerle canlandırılması için İsmail Dede'yi teşvik etti. Bunun üzerine Dede, bu

¹ Fevziye Abdullah, "Keçecizade İzzet Molla", Fuad Köprülü Armağanı (Kitabı), İstanbul 1953, s. 134.

² Asım Tarihi, II, 208.

³ Tayyazade Ahmed Ata, III, 67.

⁴ Y.Öztuna, 11-12.

makamdan bir çok eser besteledi. Ferâh-Feza'dan Dede'nin bestelediği eserlerin Topkapı Sarayı arkasında bulunan ve III.Selim'in annesi Mihr-i Şah Valide Sultan tarafından yaptırılan Serdap kasrında icrasını Padişah emretti. Burada yapılan fasılda sanatkarlar, Padişah huzurunda al çuhalar üzerindeki atlas minderlere oturarak sanatlarını icra ederlerdi. Padişah bu musiki ziyafetlerinden sonra Dede Efendi'ye bol ihsanlarda bulmuş ve iltifat etmiştir. II. Mahmud'un emriyle bestelenen Ferâh-Feza faslı, Dede'nin en parlak eserleri arasındadır. II. Mahmud, İsmail Dede Efendi'ye büyük devlet adamlarına mahsus "Tasvir-i Hümâyun" nişanını takmıştır.¹

II. Mahmud, III.Selim devrinin en büyük mirası Hamamîzâde İsmail Dede'yi dinlemek için sık sık Beşiktaş Mevlevîhânesini ziyaret eder. Dede'nin bir teravîh namazıyla hemen oracıkta besteleyip okuduğu ilahi, Sultan Mahmud'u oldukça etkilemiştir. İsmail Dede'yi dinlemek için hemen her Çarşamba Beşiktaş Mevlevîhânesine gelen Sultan II. Mahmud yine bir gün büyük sanatkardan bir "Ferâh-Feza" Ayin-i Şerif'i ister. Bu arzu ortaya Mevlevî ayinlerinin en muhteşemlerinden birini daha çıkarır. Nihayet dergâhın ayinhanları ile beraber Hünkâr müezzinlerinin birlikte meşk ettikleri bu sanat abidesinin Beşiktaş Mevlevîhânesinde okunacağı gün gelir. Misafir şeyhler, dedeler, dervişler, muhipler ve ecnebi misafirlerle mahşer gününü hatırlatan kalabalığın toplanıp mukabele saatini beklediği an hiç beklenmedik bir haber gelir: "Padişah hastadır, vakti gelince mukabeleye başlanıp kendisine intizar olunmamasını irade etmiştir". Fakat bu haberin sıkıntılı havası çok sürmez ve ölümün kapısına dayandığı Hükümdar, hasta yatağından kalkıp mukabelede bulunmak ve Ferâh-Feza ayinini dinlemek üzere Mevlevîhânenin kapısından içeri girer.²

Padişahların bir Mevlevîhâne'yi ziyaret haberi gelince, dergâh mensuplarının bütün mevcutları ile saf bağlayıp karşılamaları usuldür. Yalnız Şeyh Efendi cümle kapısına kadar gelir ve teşrifatı içerden takib eder. Padişahı da binanın içinde karşılar. II. Mahmud devrinde henüz genç olan Şeyh Osman Efendi ise yeni posta oturduğu günlerden bir gün, bu hakanî ziyaretten çok mütehassis olmuş olmalı ki, gençliğinin tesiriyle olacak, mânevî otoritesinin icabını unutarak cümle kapısından dışarı çıkar ve Padişah'ın arabasına doğru ilerler. Fakat Padişah, hükümdârlık gururundan üstün tuttuğu mânevî haysiyetin bu suretle ihlalinden hiç de memnun olmaz ve yanındakilere: "Eskiden böyle bir usul yoktu. Şeyhler bizi cümle kapısının içinde karşılardı. Acaba biz mi çok büyüdük, onlar

¹ S.Ayverdi, II, 262-263; Yılmaz Öztuna, Dede Efendi Ankara 1996, s. 14-15.

² Samiha Ayverdi, Boğaziçinde Tarih, İstanbul 1982, s. 185-186.

mı çok küçüldü?" demek suretiyle mânevî makamı beşeri mevkie üstün tuttuğunu bir kere daha tarihe karşı ikrar etmiştir.¹

Bir gün dergâhta Dede Efendi'den Neva Ayini dinleyen Sultan II. Mahmud, eseri için Dede'yi tebrik etti. Fakat görevinin Saray'da olduğunu ve Saray'da Mevlevî sikkesi(külâhı) ile vazife yapılamayacağını, günlerini Mevlevîhânedede geçirmemesini istedi. İsmail Dede ısrar ederek ancak arada bir Yenikapı Mevlevîhânesine gitmek iznini alabildi. Fakat Padişah sikkelerini Sarayda giymesine izin vermeyip, Dede'ye sarıklı kavuk ve Enderun subaylarına mahsus üniforma giydirdi.²

Hamamîzade İsmail Dede Efendi, III.Selim ve II. Mahmud devirlerinde "Fasl-ı Hümâyun Hanendesi" ve "Musâhib-i Şehriyâri" olmuş, bu durumunu I.Abdülmecid zamanında da korumuştur. Nihayet İsmail Dede hac görevini ifa etmek için gittiği Mekke'de hastalanmış ve burada vefat etmiştir.(1262/1846). Mezarı Mekke'dedir.³

4- Yenikapı Mevlevîhânesinin Tamiri

Yenikapı Mevlevîhânesinin gerek semahane ve gerek türbe müştemilatı zamanla harab olduğundan II. Mahmud tarafından 33.474 kuruş sarf edilerek 1230/1815 yılında tamir edilmiştir. Padişah'ın iradesiyle eski semâhâne yıkılarak yeniden yapılır. Semâhânenin kapısı üzerinde Keçecizâde İzzet Molla tarafından düşürülen şu tarih vardır:

*Olmuşdi bundan akdem virane bu asitâne
Tecdid oldi mülhem kalb-i şeh cihâne
Dergâh-ı arif-i rum olsun mu lane-i bum
Etmüşdi çerh-ı meş'um mürgane Aşiyane
Mevlâye hürrmet etdi tevsie himmet etdi
Hakka keramet etti ol hüsvrev-i yegâne
Mahmud Haan-ı agâh, yani Halifetullah
Devrinde bunca dergâh feth oldu aşıkâne
Tevsi-i milk-i devlet etmektir anda hikmet
Zira hüma-yı himmet ahdinde oldu lane
Aldı sema izzetler meydanını erenler
Pervanedir görenler döndü gece yane yane
Hurşid kaldı beytab battı yaninde mehtab
Kandil-i bab ve mihrab fer verdi firkedane
Şems indi Mevlevidir tannure pertevidir
Bir sırr-ı manevidir kim çıkmış asmane*

¹ S. Ayverdi, 186.

² Y. Öztuna, 12.

³ İsmail Hami Danişmend, İzahlı Osmanlı Kronolojisi, IV, 137.

*Behre dönüb bu meydan merci-i ordi mağz-ı Kur'an
Daldı nihnin irfan diyar-ı amin-i kudsiyane
Döndükçe çarh-ı gerdan dönsün onunla devran
Mazhar olub o Hakan-ı eltaf müştane
Envar-ı şems tarihim etdi lebris
Devr-i semaye döndü bab-ı semâhâne--Sene 1232¹*

Yenikapı Mevlevîhânesinin Semâhâne-Türbe binası ile çevresindeki müstemilatın tamirinde Hükümdâr'ın emri üzerine Şehremîni Hayrullah Efendi 30 Haziran 1816(4 Şaban 1231)'da gerekli keşif yaptırdı. 12 Temmuz'da tekkedeki eşya geçici olarak başka yere taşındı. 18 Temmuz'da tekkede temel atma töreni icra edildi. Yaklaşık bir sene süren inşaat ve tezyinat işleri 1817 yılında (5 Rebiülevvel 1232) sona ermiş ve muhteşem bir törenle açılış (9 Cemaziyelevvel 1232) yapıldı.² Bu sırada Mevlevîhânenin şeyhi Abdülbaki Nasır Dede'dir. Bu tamir sırasında Mevlevîhânenin kemeri üzerinde, Mevlevîhânenin Sultan II. Mahmud tarafından 1232/1817 tarihinde yeniden inşa ettirildiğini belgeleyen talik hatlı manzum bir kitâbe yer alır. Keçecizâde İzzet Molla'ya ait olan bu kitâbe şöyledir:

*Kıldı tekyeyi manend-i cenan Han Mahmud
Kevseri eyledi babında revan Han Mahmud
Eyleyüb hankâh-ı bab-ı cedidi tecdid
Etdi irfanını dünyaya beyan Han Mahmud
İdüb izhar-ı kerâmet ne gönüller yabdı
Nice esrâr-ı nihânı kıldı ayan Han Mahmud
Baylar şimdi bu dergâha gedadır ya hu
Fukaraya olalı kehf-i aman Han Mahmud
Dem çeker namına gülbang keşan-ı eflak
Hücerat içre dedikçe dedegân Han Mahmud
Buldu hüsn-i değeri devlet-i Osmaniye
Verdi an saltanata an be an Han Mahmud
Himmetin aldı yine Hazret-i Mevlânâ'nın
Ola eltâf-ı Hüdü'ya nekran Han Mahmud
Feyz alub şems-i hakikatden o bedr-i taban
Ruz-u şeb bin sene edsün leman Han Mahmud
Şeref-i nâm-ı hümayunla şöhret buldu
Hamame olsa n'ola vird-i zeban Han Mahmud*

¹ Tayyazade Ahmed Ata, III, İstanbul 1293, s. 183; Mehmed Ziya, Yenikapı Mevlevihanesi, Haz: Yavuz Senemoğlu, İstanbul, (ty), s. 88.

² Ayvansarayi, II, 85; Baha Tanman, "Yenikapı Mevlevîhânesi", IX.Vakıf Haftası Kitabı, 95.

Mevlevîhâneye İzzet dedi pirim tarih

Yabdı bu dergâhi sultan-ı cihan Han Mahmud--1232(1816-1817)¹

Bu tamirden yirmi yıl sonra 1253/1837 yılında yine Sultan Mahmud'un emriyle dergâh yeniden onarıldı. İzzet Molla gibi Mevlevî olan Ziver Paşa'nın şu tarihi kitâbe olarak kondu:

Ziver güher-veş çıkdı bir tarih genc-i hameden

Kuldı iki bina bu hangâhi şehriyar

1253/1837'deki tamirden sonra açılışına Sultan Mahmud geldi ve dergâhtaki ilk mukabeleyi dinledi. Kendisini kapıda şeyh Osman Selahaddin Dede, Serneyzen Ali Dede bu yıllarda artık ayin ve naat okumayıp kudümzenbaşılık yapan Dede Efendi, diğer dedeler ve muhibler saf halinde dizilerek karşıladılar. Hakan'ın arzusu üzerine o gün Kutb-ı Nayi Şeyh Osman Dede'nin Rast Ayini okunup semâ yapıldı. Sultan istisnasız bütün dedelere derecelerine göre "Niyâz-ı Şahâne"de bulundu.²

Yenikapı Mevlevîhânesinin kitâbesinin ortasında Sultan II. Mahmud'un tuğrası yer alır. Kitâbede adı geçen Sultan tarafından 1253/1837-38 tarihinde ikinci kere inşa ettirildiğini belirtir. A.Sadık Ziver Paşa(öl:1238/1822)'ya ait manzum metnin ilk beyiti şöyledir:

Kutb-i cihan ban-ı zaman Sultan Mahmud'un felek

Devranını dehre n'ola kılsa medar-ı iftihar³

5- Said Hemdem Çelebi

III.Selim zamanında Nizâm-ı Cedid'e karşı çıkan Hacı Mehmed Çelebi, son zamanlarında, henüz dokuz yaşında bulunan oğlu Mehmed Said Hemdem Çelebi'ye hilâfet verip yerine geçirmiş, bu tayinin resmiyet kesbetmesi için de Halet Efendi'ye verilmek üzere Beşiktaş şeyhi Yusuf Efendi'ye Kazancı Derviş Ahmed ile bir mektup yollamıştır. Yusuf Dede'ye gönderdiği mektupta da o ana kadar her hususta kendisine karşı teveccühü bulunan Halet Efendi'nin bu işi de başarması için Yusuf Dede'nin, Kazancı Derviş Ahmed ile beraber Halet Efendi'yi ziyaret etmelerini, İstanbul Mevlevîhâneleri şeyhlerinin de ittifakla bu tayin keyfiyetine razı olmalarının temin edilmesini rica etmiştir. Mehmed Çelebi, bu mektup tarihinden pek az bir zaman sonra ölmüş(1230/1815), oğlu Said Hemdem Çelebi, dokuz Çelebiyle İstanbul'a gitmiştir. Said Çelebi Beşiktaş Mevlevîhânesinde kalmış, diğer çelebilerin bir kısmı, Halet Efendi'nin konağında, bazısı da Galata Mevlevîhânesinde misafir olmuştur.

¹ Tayyazade Ahmed Ata, III, 184.

² Y.Öztuna, 17-18.

³ B.Tanman, a.g.m., 99.

Sultan II. Mahmud, Sadrazamın takriri ve Şeyhülislâm'ın tezkiresi üzerine, yalnız İstanbul'a gelenlere değil, baba soyundan Mevlânâ'ya mensup bütün çelebilere dağıtılmak üzere, Konya mukataasından yıldan yıla bin beş yüz kuruş verilmesini ve her birine ayrı ayrı berat tanzim edilmesini, İstanbul'daki Mevlevî şeyhlerinden haraç alınmamasını, Said Çelebi'ye bin kuruş, İstanbul'a gelen diğer çelebilere üç yüz kuruş atıye verdiğini ve bu paranın defterdardan alınıp üleştirilmesi için Beşiktaş şeyhi Yusuf Efendi'ye gönderilmesini, Said Çelebi'nin de Bâb-ı Ali'ye çağrılıp samur kürk giydirilip bir an önce Konya'ya gitmesinin teminini, bir Hatt-ı Hümâyunla emretmiştir. Vezir de Padişah'a yazdığı arızada baba tarafından Mevlânâ soyuna mensup olanlara, mukataa malından yıldan yıla bin üç yüz elli kuruş tayin edildiğini, bu paranın bütün çelebilere verilmesi, yahut gelen dokuz kişiye taksimi hususunda reyini sormuştur.¹

Said Hemdem Çelebi'ye 1230/1815 tarihinde Çelebilik tevcih edilmiş, arkasından Sadriazam'ın huzuruna çıkmış, kendisine samur kürk, Ferruh adlı bir çelebiyle Tarikatçı Hasan Dede'ye birer sincap kürk giydirilmiştir. Dergâhın işleriyle tarikat umuruna bakmak üzere Ferruh Çelebi, müdür tayin olunmuştur. Diğer çelebilere de sincap kürkleri gönderilmiş, ayrıca Hemdem Çelebi'ye bin kuruş, diğer çelebilere üç yüz kuruş verilmiş, her yıl sarık parası olarak Mevlânâ soyuna mensub olanlara taksim edilmek üzere de Konya miri malından bin kuruş tayin edilmiştir. 1230/1815 tarihli bir "hüküm"e göre Konya'da Asitân-ı Mevlânâ şeyhliği Mehmed Çelebi vefat etmekle oğlu Mehmed Said Çelebi'ye tevcih olunmuş ve sabi olması dolayısıyla "Tarikatçı Nazır" tayin edilmiş ve Çelebiliğe ait mühür kendisine teslim edilmiş ise de, buna diğer çelebiler itiraz ettiklerinden, mühür bir kese derununa konup bir kaç çelebi tarafından mühürlenerek o suretle kullanılmasına izin verilmiştir.² Hemdem Çelebi İstanbul'da bir ay kadar kalmış, sonra Üsküdar'a geçip, Üsküdar zaviyesinde misafir olmuş oradan da Ayvalıkçeşmesi'ne kadar atla gitmiş, bütün Mevlevî şeyhleriyle dervişleri kendisini oraya kadar geçirmişler, orada el öpmüşler, dua edilip gülbank çekilmiş, Çelebi, yolculamaya gelenlerin geri dönmelerine müsaade etmiş, taht-ı revana binerek Konya'ya yollanmıştır.

"Nice aktab nice arif-i billah gelir

Dergeh-i Pire veli ben gibi Hem dem gelmez"

beytini söyleyen Hemdem Çelebi 1282/1865-1866'de Rusya harbine katılmak üzere İstanbul'a dokuz derviş göndermiş, Bursa şeyhi Salih Dede'yi de kendisine vekil tayin ederek harekete hazırlanmıştır. Karahisar ve Bursa'dan gelenlerle yirmi bir kişi olan Mevlevîler, Halil Hamid

¹ BOA(Başbakanlık Osmanlı Arşivi), Hatt-ı Hümâyun, no: 31768.

² BOA, Cevdet Evkaf, no: 12818.

Paşa'nın(öl:1199/1785) oğlu Nurullah Paşa'nın(öl:1257/1841) maiyetine memur olmuşlar ve Nurullah Paşa'nın kardeşi Arif Bey'in konağında misafir edilmişlerdir.¹

Said Hemdem Çelebi yaşadığı süre içinde zaman zaman şehirdeki sosyal olaylara karışır. Bunlardan bir tanesi Ayan Süleyman Bey ile Sille köyünden Hıristiyan Anasti arasındaki mücadeledir. Anasti çıkarları için, nüfuz sahibi olan Süleyman Bey'i gözden düşürüp Konya'dan sürmek için Payitaht'a çeşitli şikayet mektupları gönderir. Buna karşılık Süleyman Bey'in suçsuzluğunu belirtmek için Mehmed Said Çelebi devreye girer ve 4 Mayıs 1842(23 Rebiülevvel 1258) tarihli iki mektubu İstanbul'a gönderir. Ancak bütün çabalara rağmen Süleyman Bey İstanbul'a çağrılır ve Konya'ya dönmesine izin verilmez, Şam'a kaymakam olarak gönderilir. Aradan on yıldan fazla bir süre geçtikten sonra Süleyman Bey Konya'ya geri dönmek için teşebbüslerde bulunur. Fakat bu sefer Said Çelebi, Süleyman Bey'in aleyhindedir ve onun Konya'ya dönmemesi için büyük çaba gösterir. Hatta "ya o, ya ben" der. Çelebi, İstanbul'a gönderdiği mektuplarda hep Süleyman Bey'in zulmünden ve kötülüklerinden bahseder ve ondan canı, ırzı ve malı konusunda emin olmadığını belirtir.

Said Çelebi'nin aynı adama karşı iki farklı muâmele göstermesi ancak zamanın karışık ortamı ile izah edilebilir. Çünkü bu tarihlerde(XIX. yüzyılın ortaları) Ayanların halk üzerindeki baskısı fazladır. Ayrıca çıkar grupları da büyük faaliyet içinde bulunmaktadır. Kısacası bir insanın değişik zamanlarda farklı tepkiler içinde olması günün şartlarına göre pek garip karşılanmayabilmektedir. Said Çelebi ayrıca 1244/1828 yılında Sadarete bir mektup göndererek, Konya mütesellisi Cemaleddin Efendi'nin yaptığı zulümlerinden bahisle adı geçen şahsın azledilmesini istemektedir. II. Mahmud'un Hatt-ı Hümayunuyla Şeyh'in istediği yerine getirilmiştir.²

6- Padişahın Mevlevîhânedede Karşılanması

Padişahların bazen Mevlevîhânelere gittiği bilinmektedir. Tekkelerde Padişahın karşılanması belirli kurallara bağlıydı. Padişahın gelmekte olduğu evvelce bir yaverle tekkeye haber verilir, tekkenin şeyhi ve meydancı resmi hırkalarını giyerek padişahı kapıda karşılarlardı. Şeyhin elinde buhurdan bulunurdu. Padişah, selamlık dairesindeki şeyh odasına girince şeyh buhurdanı meydancıya verir ve padişahla görüşürdü. Bu sırada padişahın elini tutar, biraz eğilerek ağzına götürür, padişah da aynı zamanda

¹ A.Gölpınarlı, 174-175; M.Önder, 338.

² Bu konuda geniş bilgi için bkz: Muhiddin Taş, "Konya Çelebilerinin Şehir Hayatındaki Sosyal Rolü Üzerine Bir Deneme", S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sayı 2, Konya 1996, 297-302.

eğilerek bir anda birbirlerinin elini öperlerdi. Şeyh ve padişah, aynı zamanda otururlar, ondan sonra meydancı, kapı yanında ayakta ve niyaz vaziyetinde beklerdi.

Mevlevî şeyhlerinin padişahı yerden selamlamaları, saray teşrifatınca ve padişahın emriyle oturmaları gibi adetler yoktu. Padişah meydancının delaletiyle şeyh odasına gelirdi. Padişah Mevlevîhânedan ayrılırken de yine şeyh ve meydancı buhurdanla padişahı dış kapıya kadar uğurlarlardı.¹

7- Mevlevîhânedeki Padişaha Özel Karşılama

Bir seferinde, Yenikapı Mevlevîhânesine ziyaret için gelen II. Mahmud'a, dervişler tarafından özel bir karşılama merasimi yapılır. Tekkelerin tavrına yakışmayan bu nevi hareketlerden sıkılan Şeyh Abdülbaki Dede(öl:1235/1820), bir fırsatını bularak durumu Padişah'a arz etmek ister. Yine böyle bir ziyaret dönüşü, mukabele-i şerifenin bitimini müteâkip, memnuniyetini belirtmek üzere Şeyh'in yanına gelen Padişah, garkolduğu manevî zevkten dolayı Şeyh'e teşekkür eder. Şeyh de bu fırsatın geldiğine inanarak Padişah'a: "Ne olur efendim, bir daha böyle bu dergâha gelmeyin" dediğinde, ummadığı sözler karşısında irkilen ve şaşkına dönen Padişah, birden kendini toparlayarak: "Şeyhim, beni bab-ı Mevlânâ'dan mı kovuyorsun?" deyince Şeyh Abdülbaki Dede: "Hayır Devletlüm! Bu kapıdan kimse kovulmaz. Lakin siz gelince dervişlere para dağıtıyor, hediyeler veriyorsunuz. Bu durum nları dervişlik yerine, dünya-perest yapıyor. Sizden istirhamım bir daha bu dergaha Sultan Mahmud olarak değil, Mahmud Efendi olarak gelin. Hatta her zaman buyurun gelin." diye cevap verir.²

Padişah Şeyh'in maksadını anlayıp yeri öperek "eyvallah" demiş ve Şeyh'i haklı bulmuştur. Fakat Şeyh ne de olsa Padişah'a karşı bir hata işlediğinin farkına vararak öteki Mevlevî şeyhleriyle de görüşmek suretiyle İstanbul'daki beş tane Mevlevîhânenin her birisinde sıra ile Padişah için mukabele günü tertiplenmesini emretmiş ve program Sultan Mahmud'a gönderilmiş ve ilaveten de "ne zaman Mevlânâ aşkı zuhur ederse buyurasız" şeklinde gönlü alınmıştır.³

8- Mevlevîlik ve Yeniçeri Ocağının Lağvı

III. Selim'in Mevlevî olması, Mehmed Çelebi'nin Nizâm-ı Cedid aleyhine bir isyan hareketine girmesine, hatta bu isyanın elebaşlarından olmasına karşı bile fena bir muâmele yapılmasına meydan vermemiştir.

¹ A.Gölpınarlı, 422-423.

² Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda Tasavvuf, İstanbul 1969, 163-164.

³ A.Gölpınarlı, 422-423.

Esasen 1242/1826'da Yeniçeriliğin kaldırılması, Bektaşiliğin de ilgasını icab ettirmiştir. Zaten yeniçerilerin son isyanıyla hükümetin onlara karşı takip ettiği ilk ve son tenkil hareketinde Bektaşiler, yeniçerilere yardım etmekle akibetlerini hazırlamışlardır. Bu suretle Osmanoğulları ülkesinde Mevlevîler kadar, hatta halk üzerinde onlardan da nüfuzlu bir tarikat olan Bektaşilik kalkınca ve bilhassa fes kabul edilince hükümet, dindarlığını ispat için keşfedilen sahabe ve şehit türbelerini tamire, çeşmeler, camiler, tekkeler yaptırmaya, eskilerini tamir ettirmeye ve bu arada, bilhassa Mevlevîliğe ehemmiyet vermeye başlamıştır.¹

II. Mahmud, Yeniçeri Ocağını ortadan kaldırmaya karar verdiği zaman, belki toplumun tarikatlara olan duygu ve bağlılığını birden sarsmamak için, belki de içten gelen bir samimiyetle koyu bir Mevlevî olmuştur. Bununla beraber ulemanın fetvalarına da dayanarak Bektaşiliği de tamamen ortadan kaldırmaya çalışmış ve tekkelerini de bütün teşkilatıyla beraber Nakşibendilere vermiştir.² Çünkü II. Mahmud'un Nakşi tarikatına da yakınlığı vardı.

Yeniçeriliğin ilgasının ardından bu ocakta miralay rütbesiyle temsil edilen Bektaşi şeyhliğine son verilmekle birlikte ruhsal kurumunun orduda temsiline son verilmemiştir. Aynı temsil bu defa "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye" bünyesinde ve mareşal rütbesiyle bir Mevlevî şeyhi tarafından icra edilmeye başlanmıştır. Ayrıca bu değişme sırasında Sultan'a kılıç kuşatma yetkisi de, müftülerden şeyhlere geçmiştir. Sultan, kılıcını artık, orduda müşir rütbesiyle yer alan Mevlevî şeyhinin elinden kuşanacaktır.³

II. Mahmud, tarikat erbabı ve tekkelerin, kendisine ve saltanata olan itimatlarını sarsmamak için tekke tamirleri, sebiller, camiler ve çeşmelerin inşa ve imarına ayrı bir önem vermiştir. Evvelce adet olmadığı halde, baba soyundan Mevlânâ'ya mensup olanlara dağıtılmak üzere, Konya mukataasından yılda 1500 kuruş verilmesini, ayrıca İstanbul ve diğer bölgelerdeki Mevlevî meşâyihine maaşlar tahsisini emretmiştir. O zamana kadar Saltanat erbabının, malî yardımlarına karşı oldukça müstağni davranan Mevlevî meşâyihinin kendilerine tahsis edilen bu maaşları kabul etmeleri kayda değerdir.⁴

Yeniçeriliğin ilgasından sonra durumun görüşülmesi için yapılan toplantıya bir çok tarikat şeyhi ile birlikte Mevlevî tarikatından; Galata

¹ A.Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, 175.

² Hülya Küçük, "Osmanlılarda Tarikatların Fonksiyonları" Türkiye Günlüğü, sayı 45, Mart-Nisan 1997, s. 196.

³ Yaşar Nuri Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, İstanbul 1995, 193.

⁴ İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul 1989, s. 153.

Mevlevîhânesi Şeyhi Kudretullah Efendi, Kasımpaşa Mevlevîhânesi Şeyhi Ali Efendi, Beşiktaş Şeyhi Abdülkadir Efendi de katılmıştır. Sultan II. Mahmud'un kafes arkasından nezaret ettiği bu istişare toplantısı, Şeyhülislam Tahir Efendi'nin şu manidar ve de İlmiyyenin Sufiyyeye bakış açısını gösteren sözleriyle açıldı: "Hacı Bektaş Veli ve sair piran-ı izam ve e'izze-i kiram(k.s.) hepsi ehlullah olup onlara kat'an bir diyeceğimiz yoktur. Şeriatta mekruh olan, tarîkatta haram menzilesinde olduğu halde, bazı cahiller 'Bektaşilik' namı ile, heva-yı nefesine tebe'an, feraizi eda değil, belki tahlil-i muharramat ve istihfaf-ı ibadat ile kafir oldukları şayi' ve mütevatir olmakla, meşâyih-i turûk-ı aliyye'den olan sizler ne dersiniz?"¹

Tarîkat erbabı ile ilgili mes'elelerin, bizzat meşâyih tarafından çözümlenmesini isteyen bu konuşma, devlet ve İlmiyyenin Sûfiyyeye karşı tutumunu gösterdiği kadar, meşâyihin, devlet ve ulemaya nisbetle bir nevi istiklal denebilecek mânevî muhtariyetini de tebarüz ettirmektedir. Büyük tarîkat şeyhlerinin bu soruya cevabı ise, Yeniçerilerin içerisinde bulunan ve onları destekleyen Bektaşîyye mensuplarının durumlarını, herşeyleri ile ifade edebilecek kadar özlü ve nettir: "O taife ile ülfetimiz olmadığından, durumlarını ve tutumlarını bilmeyiz." Arkasından da bazıları: "Üsküdar'da bu gibi dini inkâr edenlerin olduğu sınırı aşacak derecede duyulmaktadır" diye Bektaşîlerin sergiledikleri kötü davranışları söylediler.² Neticede toplantıda alınan karar gereği Bektaşî ileri gelenleri çerçitli yerlere sürgün edildiler. Bektaşî kıyâfetinde olanlar bu kılıktan sıyrılarak Sünnî kıyâfetine girdiler. Keçecizade İzzet Molla bu durumu,

Ağalar eyledi cehiyme sefer

Çaldı Bektaşîler de göç borusun

şeklindeki beytiyle ifade ediyor, memnuniyetini dile getiriyordu.³

Tarîkat şeyhlerinin yukarıdaki ifadelerinden, onların, Hacı Bektaş Veli'nin şahsiyet ve pirliginde ittifak etmekle beraber, menfi sızmalar neticesinde mevcut müntesiplerinde hasıl olan gâyr-i ahlâkî ve gâyr-i İslâmî davranışları, tasavvuf ve Hacı Bektaş Veli'nin yolu ile bağdaştırmadıkları anlaşılmaktadır.⁴

9- Hayalî Said Efendi

Müsâhip ve Hayalî diye meşhur Said Efendi(1189-1273/1776-1856), zevki ve hissi yerinde bir Mevlevî idi. III.Selim zamanında Saray'a intisab

¹ Cevdet Paşa, XII, 181-182; İ.Gündüz, 140-141.

² Cevdet Paşa, XII, 182; Bkz: Asım Tarihi, II, 251-254.

³ Cevdet Paşa, XII, 183.

⁴ İ.Gündüz, 141; Yeniçeri Ocağının lağvı hk. bkz: Sahaflar Şeyhizade Es'ad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul Süleyman Efendi Matbaası 1293.

eden Said Efendi bir ara İstanbul'dan Adana'ya uzaklaştırılmış ve II. Mahmud padişah olduktan sonra tekrar İstanbul'a gelmiştir.¹ Mevlevî bir padişahın sarayında mânevîyat sultanı Mevlânâ'ya bağlanan Said Efendi'nin kabir taşında şu şiiri bulunmaktadır:

*Said-i Mevlevî döne döne azmetti ukbaya
Bulmazdı naziri ah kim dergâh-ı dünyada
Nedim olmuştı ol sanisi yok yekta eda çok yıl
Liyâkatle üçüncü Şeh Selim-i dad-mu'tada
Hele Cennet mekân Mahmud Han'a bulduğu mazmun
Latife söylerim zanneyleme gelmezdi ta'dada
Usule aşına neyzendi tebdil-i makam etti.
Seza hicriyle nay-ı ehl-i mutrip gelse feryada
Aziz-i mu'tekit hem müntesib bir pir idi merhum
Şefi-i cürmi olsun hak erenler ruz-ı ferdada
Güher paşı münacat ol yazıp tarifini sayfet
Said olsun musahib Hazret-i mev'ada.²*

10- II. Mahmud'un Memleket Gezilerinde Ziyaretler

II. Mahmud, 1246/1831 yılında seyahate çıktığı bir sırada Gelibolu'ya uğramış ve burada Mevlevîhâneyi ziyaret etmiş ve başta yanından ayırmadığı Müezzinbaşısı Hamamîzade İsmail Dede Efendi, olmak üzere devrin ünlü musikîşinâslarına Mevlevîhânedeki ayin ve semâ' icra ettirmiştir.³

Gelibolu'dan sonra Edirne'ye geçen Sultan Mahmud, bir cuma namazından sonra Selimiye Camiinde İsmail Dede Efendi'ye naatlar okutmuştur. Yine tebdilen II. Murad'ın yaptırdığı Mevlevîhâneye giderek Şeyh Abdi Dede'yi ziyaret eden Padişah öğle namazını burada kılmış, ardından da maiyetindeki müezzinlere ayinler icra ettirmiştir.⁴

11- II. Mahmud Döneminde Tamirler

Konya'daki Mevlânâ dergâhı ve çevresi II. Mahmud zamanında esaslı bir şekilde tamir görmüş ve bazı yenilikler yapılmıştır.⁵ Mevlânâ

¹ Tayyazade Ahmed Ata, Tarih-i Ata, İstanbul 1293, III, 193-196.

² Şehabettin Uzlu, Mevlevilikte Resim..., 68-69.

³ Abdülkadir Özcan, "II. Mahmud'un Memleket Gezileri", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, 363.

⁴ A.Özcan, a.g.m., 366-367; Ayrıca bkz: Abdülkadir Özcan, "II. Mahmud'un Yurt İçi Gezileri", XI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, IV, 1600-1601.

⁵ BOA, Hatt-ı Hümayun, no:27471, 27471A, 27471B, 27471C.

mamuresinin kible kapısı üzerinde II. Mahmud'un "adli"li güzel bir tuğrası vardır. Bu tamir sırasındaki çiniler Kütahya'dan getirilmiştir.¹

Konya'da Mevlânâ türbesi üzerindeki yeşil çinilerin tamire muhtaç bir hale geldiği Hemdem Çelebi tarafından Padişah II. Mahmud'a arz edilince, mükemmel bir şekilde tamir edilmesi için irâde çıkar. 1232/1817 yılı Mart ayında Sultan Mahmud tarafından Halet Efendi'ye emir verilir. Bu ferman mucibince Halet Efendi, yakınlarından Dede Mustafa Ağa isminde Mevlevîliği seven birini bina emiri tayin eder ve lüzumu kadar mimar, kalfa, nakkaş ve amele toplayıp Konya'ya gelir. Kütahya'dan getirilen çinilerle Kubbe-i Hadra (yeşil kubbe) yenilenir. II. Mahmud'un konu ile ilgili Sadrazam'ın arzına hattıyla verdiği cevap şöyledir: "Benim vezirim, takririn ve evrak-ı saire manzur-u humâyunum olmuştur. Küyud-u lazimesine müracaat ile iktizay-ı nizâmine mübâderet eylemesi için defterdare havale eylesün."²

İzzet Molla bu tamirle ilgili uzun bir tarih yazar. Bu tarihin ilk ve son beyiti şöyledir:

*Cenab-ı Hazret-i Molla ile Sultan-ı Adildir
Biri batın biri zahirde Hakan-ı Keremferma*

.....
*O şah-ı asfiyanın bendesi İzzet dedi tarih
Mezin oldi elhak meşhed-i pür nur Mevlânâ. Sene-1232.³*

Sultan Mahmud Mevlevîhânelerin ihtiyacını karşılamak için gereken yardımları yapmaktan geri durmamıştır. Sultan 1225/1810 yılında Galata Mevlevîhânesine gitmiş, mukabelede bulunmuş, şeyhe saf bir ferace vermiş, ihsanlar etmiş, diğer Mevlevî şeyhlerine de atiyeler lütfetmişti.⁴ Yine Sultan Mahmud Yenikapı Mevlevîhânesine gittiğinde dervişlere, misafirlere ve muhtaçlara pişirilene yemek için çeşitli erzak bağışlarında bulunmuştur.⁵ 1252/1836 tarihli bir arz tezkeresinden, Kasımpaşa Mevlevîhânesine ayda dört yüz kuruş taamiyenin II. Mahmud'un iradesiyle tahsis edildiğini öğreniyoruz.⁶ Yine aşağıdaki Galata Mevlevîhânesi cümle kapısı kitâbesinden Mevlevîhânenin II. Mahmud tarafından 1250/1835'de tamir edildiğini anlıyoruz:

Bir hesapda düşdi ma'na lafz ile

¹ BOA, Cevdet Evkaf, no:28000; İ.H.Konyalı, 653-654; Geniş bilgi için bkz: Yusuf Küçükdağ, "1251 H./1835 M. Tarihli Mevlana Türbesi ve Çelebi Efendi Konağı Tamir ve İnşası Defteri", S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sayı 2, Konya 1996, 182-183.

² BOA, Hatt-ı Hümayun, no:26851.

³ Tayyazade Ahmed Ata, III, 190-191.

⁴ A.Gölpınarlı, 259 (Nazif Paşa, Defter-i Dervişan, 63'a).

⁵ BOA, Cevdet Evkaf, no:2132; B.Tanman, a.g.m., 96.

⁶ BOA, Hatt-ı Hümayun, no:27178, 27455.

*Beyt-i tarihin Lebib etdi beyan
Yapdı bu dergâh-ı zibayı cedit
Bin iki yüz elli'de Mahmud Han.¹*

Yine Kasımpaşa Mevlevîhânesi Semâhânesinin kitâbesinden bu yapının Sultan II. Mahmud tarafından yenilendiğini anlamaktayız:

*1250 buyurdu şah-ı sıdk-agah memnun ruh-i Molla'ya
1250 neziba yapdı Mahmud Han bu dergah-ı muallayı(Pertar).²*

1254/1839 tarihli bir kısım Hatt-ı Hümâyunlardan anladığımızı göre, Aydın Gölhisar'da harabe olan Mevlevîhânenin tamiri için Çelebi Efendi Arz Tezkeresi ile durumu İstanbul'a bildiriyor. Mevlevîhâne II. Mahmud'un irâdesiyle tamir ettiriyor.³

II. Mahmud döneminde Konya'daki Mevlânâ Dergâhı dervişlerine bir çok kere taamiye, mum ve traş bahaları ödenmiştir.⁴

12- Neyzen İsmail Dede

Hamamîzâde İsmail Dede Efendi'nin daha genç çağdaşı olan Neyzen İsmail Dede(1223-1276/1808-1860) çoğu zaman Hamamîzâde ile karıştırılmıştır. İstanbul'da doğmuş ve Galata Mevlevîhânesi Şeyhi Kudretullah Dede'ye bağlanıp çile çıkararak dede olmuştur. Dergâhın neyzenbaşısı olarak şöhret yaptı. Ayrıca II. Mahmud'un ablası Esmâ Sultan'ın sarayında cariyelere ney öğretti. Hemdem Çelebi Konya'dan İstanbul'u ziyarete geldiği zaman, ney üflemesine hayran kaldı ve Mevlevî tarikatının başı sıfatıyla, Dede'nin hangi Mevlevî dergâhına giderse neyzenbaşılığın kendisine verilmesi hakkında emir yayınladı. Sultan Mahmud ve Sultan Abdülmecid'den büyük teveccüh gördü. Mısır valisi Abbas Paşa tarafından Mısır'a davet edildi. Kahire Sarayında büyük saygı gördü ve kendisine maaş bağlanarak çiftlik hediye edildi. Kahire Mevlevîhânesinde de neyzenbaşılık yaptı. Daha sonra İstanbul'a döndü. Serbest mizaçlı, kaprisli ve yüksek makam sahiplerine laubali davrandığından adı "Deli Dede"ye çıkmıştı.⁵

¹ İsmail Yakıt, a.g.m., 33.

² İsmail Yakıt, a.g.m., 36.

³ BOA, Hatt-ı Hümayun, no:27356.

⁴ Bkz:BOA, Cevdet Evkaf, no:604, 5943, 7433, 10292, 11889, 12821, 12913, 15083, 19193; Hatt-ı Hümayunlar, no:27455, 27455B, 27832.

⁵ Türk Ansiklopedisi, "İsmail Dede Efendi" Maddesi, XX, 305; Yılmaz Öztuna, Dede Efendi, 57-58.

13- Sultan Mahmud'un Son Günleri ve Mevlevîhâneye Vedâi

Sultan II. Mahmud, Galata, Yenikapı ve eski Dolmabahçe Sarayı'na bitişik olan ve sonra yerinde Çırağan Sarayı yapılan Beşiktaş Mevlevîhânelerine devam ederdi. Yenikapı'da mukabelede bulunduğu bir gün, İsmail Dede'ye "Ferâh-feza'yı ne derece sevdiğimi bilirsin, bu makamdam da bir ayin-i şerif bestelersen çok memnun olurum" der. Dede, Padişah'ın arzusunu yerine getirir. Ferâh-feza, Dede'nin yedinci ve sonuncu ayini oluyor. Bu sırada Sultan Mahmud'un gittikçe ağırlaşan verem hastalığı açığa çıkmıştı. Bu hastalık halinden dolayı, mukabelelerini hep Yenikapı'da icra eden Dede'nin yedinci ayini olan "Ferâh-feza"yı Beşiktaş Mevlevîhânesinde okuması için İrâde-i Seniyye çıktı. Beşiktaş Mevlevîhânesi Saray'a bitişik olduğu için ve Sultan Mahmud'un yorulmaması için böyle bir seçim yapılmıştı. Yenikapı Mevlevîhânesine bağlı olan Hamamîzade'nin pek bu durumdan memnun kalmadığı ifade edilmektedir. Hatta, diğer ayinlerinin pirinin ilham eseri, bunun Padişah irâdesi eseri olduğunu söylemiştir. İsmail Dede'nin kendisine o derece itibar eden hükümdarına haksız davrandığı görülmektedir. Ferâh-feza Ayin tasavvuf duygularını terennüm ettiği ve bir dahinin eseri bulunduğu için fevkalâde değerlidir. Ferâh-feza'nın ilk takdîrkârı şüphesiz II. Mahmud olmuştur.¹

1255/3 Nisan 1839'da Beşiktaş Mevlevîhânesinde büyük bir kalabalık toplanmıştı. Çünkü mukabeleye Sultan Mahmud da katılacaktı. Herkes merakla Padişah'ı bekliyordu. Ancak çok rahatsız olan Sultan Mahmud, Mabeyn Başkâtibi'nin emriyle dergâha bir Hünkâr Yaverini gönderdi. Yaver Beşiktaş Şeyhi Mehmed Kadri Dede'ye: "İnhiraf-ı mizac-ı Hümâyunları münasebetiyle Zat-ı Şahâne'nin mukabelede bulunacakları şüphelidir. Ma'a-haza Ferâh-feza Ayini'nin bu gün herhalde okunması muktezay-ı İrâde-i Seniyyeden bulunmaktadır" diyerek Padişah'ın emrini tebliğ etti. Herkese büyük teessür çöktü. Şeyhin emriyle mukabele başladı. Na't-han İtri'nin Rast Na't'ına başlamıştı ki, Sultan Mahmud dergâhtan içeri girdi. Hünkâr Mahfilindeki sedire oturdu. Herkes bu durumdan dolayı pek sevindi. Mukabele büyük şevkle icra edildi. Padişah'ın çehresi her nağmede biraz daha yumuşadı. Ayin bitti. Sultan Mahmud İsmail Dede'yi mahfiline çağırarak şöyle dedi: "Dedem, çok rahatsızdım, gelemeyecektim. Gelmekle çok isabet etmişim. Ferâh-feza Ayini bana iksir-i hayat gibi tesir etti. Hamd olsun adeta iyileştim."² Bu durumdan da anlaşıldığı kadarıyla, II. Mahmud sadece siyasî maksatlarla değil mânevî bir bağla da Mevlevîliğe bağlıdır.

¹ Y.Öztuna, 18-19; S.Ayverdi, Türk Tarihinde Osmanlı Asırları, II, 262-263.

² Y. Öztuna, 20; S. Ayverdi, Boğaziçinde Tarih, 185-186.

Zira hastalığının kendisini ölüme yaklaştırdığı bir zamanda, devlet menfaati için de olsa Padişahın bu ziyaretten siyasî bir çıkar düşünmesi düşünülemez.

İsmail Dede'nin, III.Selim'in emriyle Saray'a çağrılıp, o sırada on dört yaşındaki Sultan Mahmud ile tanışması üzerinden takriben kırk yıl geçmişti. Dede, Padişah'ın ağırlaşan hastalığından müteessir oldu. O gün aldığı atıyye gerçekten şahane idi. Şimdiye kadar verdiği en ağır kesesini ihsan eden Padişah, adeta büyük dahi ile maddî bakımdan da hesaplaşmak istedi. Nitekim dergâhta bulunan bütün Mevlevîlere, şeyhinden en kıdemsiz dervişine kadar, en büyük ihsanlarını dağıttı. Bu da Sultan Mahmud'un muhibbi bulunduğu Mevlevî tarikatına vedaı idi. Ayin gününden iki ay, yirmi sekiz gün sonra Sultan Mahmud vefat etti. Bu suretle İsmail Dede'nin, kendisini konağından ve Yenikapı dergâhından alıkoyarak Saray'da çok kalmaya zorlandığı için açık açık şikâyet ettiği Hükümdar böylece tarih sahnesinden çekildi.¹

Sonuç

XIX. yüzyılda Mevlevîliğin devletle en fazla iç içe olduğu bir dönemdir. XIX. yüzyılda, başta III. Selim ve II. Mahmud olmak üzere yüksek zümrenin Mevlevîliğe teveccühü ayinlerin de fazlalaşmasına sebep olmuş ve ayinlere bizzat padişahlar katılmışlardır. Padişahların tekkeye gelmesi belli bazı kurallara bağlı idi. Padişahlara tekkede gösterilen saygı manevi liderler olan şeyhlerin izzetleri kırılmadan gösterilir, bilmukabele padişahlar da onlara saygı göstermekte geri kalmazdı. Ayrıca Mevlevîlerin protokolde de yerleri vardı. Özellikle bayram günlerinde vaki ziyaretlerde Mevlevî şeyhleri de bulunmaktaydı.

Osmanlı Devleti'nde XVIII. ve XIX. yüzyılda maddî gelir bakımından en şanslı tarikat Mevlevîlik olmuştur. Ancak gerek III.Selim'in gerekse II. Mahmud'un Mevlevî dergâhlarını, kolları kanatları altında tutmalarına rağmen bu tarikat müessesesinin Osmanlı Devleti'nin kuruluşundaki ruhundan o ateşli dinamizminden hayli fire vermiş ve zayıflamış olduğu gözlemlenmektedir.

Bazı araştırmacı ve tarihçiler III.Selim ve II. Mahmud'un Mevlevîliğe olan yaklaşımını siyasî olarak değerlendirmektedirler. Çünkü Yeniçeri Ocağı lağv edilmek istenmekte ve bu ocağın müntesibi olduğu Bektaşiliğe karşı Mevlevîlik orta yere çıkarılmaktadır. Bu görüş bir dereceye kadar doğru kabul edilse bile, adı geçen padişahların Mevlevî dergâhlarından mânevî feyz almadıklarını iddia edebilmek mümkün

¹ Y. Öztuna, 20-21.

değildir. Kısacası mesele sadece siyasi değildir, manevi ciheti de bulunmaktadır.

Mevlevîlik kültür ve sanat tarihimizle de yakından ilgilidir. Mevlevî tekkeleri, III.Selim ve II. Mahmud dönemlerinde daha etkili olmak üzere, adeta devrin "Güzel Sanatlar Akademisi" gibi çalışmışlardır. Gıdasını Kur'an'dan alan Mevlânâ'nın oluşturduğu ekol, düşüncelerini duyan, çağrısına uyan derviş, dost ve sempatizanlarının ilgi ve ihtiramlarıyla dünyanın dört bir yanına ulaşmıştır. Mevlevîliğin diğer tarikatlardan farklı olarak daha ziyade elit zümrede rağbet görmesinde, sanatkarlar, şairler ve musikişinaslar ile olan yakın alakanın da etkisi vardır. Özellikle Türk Tasavvuf ve Türk Sanat Müziğinin doğup gelişmesinde bu tarikatın büyük rolü olduğu bilinmektedir.

Kaynakça

- Abdurrahman Şeref, Tarih-i Devlet-i Osmaniye, c. II, İstanbul 1312.
 Ahmed Rasim, Osmanlı Tarihi, c. IV, Konstantiniyye Matbaa-i Ebu Ziya 1327-1330.
Osmanlı Tarihi, Haz:İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul 1968.
 Ali Seydi Bey, Teşrifat ve Teşkilatımız, Haz:Niyazi Ahmet Banoğlu, İstanbul, t.y.
 Asım, Tarih-i Asım, c.II, İstanbul Ceride-i Havadis Matbaası,1992.
 Ayaşlı, Münevver, Dersaadet, İstanbul 1975.
 Ayini, Mehmet Ali, Tasavvuf Tarihi, İstanbul Vatan Matbaası 1341.
 Ayvansarayi, Hafız Hüseyin, Hadikatü'l Cevami, Haz:İhsan Erzi, İstanbul 1987.
 Ayverdi, Semiha, Türk Tarihinde Osmanlı Asırları, İstanbul 1975-1978.
Boğaziçinde Tarih, İstanbul 1982.
 Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, c. I-II-III, İstanbul Matbaa-i Amire 1333.
 Celaleddin M.Bakır Çelebi, "Osmanlı Hanedanında Mevlevilik, Mevlevihaneler", S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sayı 2, Konya 1996.
 Çelebizade İsmail Asım Efendi, Münşeat-ı Asım Efendi, Haz:Sahafzade Es'ad Efendi, İstanbul 1286.
 Danişmend, İsmail Hami, İzahlı Osmanlı Kronolojisi, İstanbul 1971.
 Defterdar Sarı Mehmed Efendi, Zübde-i Vekayiat, Haz:Abdulkadir Özcan, Ankara 1995.
 Düzen, İbrahim, Aziz Nese'fi'ye Göre Allah, Kainat ve İnsan, Ankara 1991.
 Ertuğrul, Selda, "Çırağan Sahil Sarayı", D.İ.A., c. VIII.

- Esrar (Muhammed) Dede, Tezkire-i Şuara-i Mevleviye, Yazar: Mehmed İzzet 1255,(Konya Mevlana Müzesi İhtisas Kütüphanesi, no:1502).
- Faik Reşad, Eslaf, c. I-II, İstanbul Alim Matbaası 1311-1312.
- Fatma Aliye Hanım, Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı, Sad:Metin Hasırcı, İstanbul 1994.
- Feridun Bey, Mecmua-i Münşeat-ı Feridun Bey, c. I, İstanbul Matbaa-i Amire 1274.
- Fevzi Abdullah, "Keçecizade İzzet Molla", Fuad Köprülü Armağanı (Kitabı), İstanbul 1953.
- Fındıklılı İsmail Efendi, Şakaik-ı Numaniye ve Zeyilleri, Haz:Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989.
- Gökyay, Orhan Şaik, Katib Çelebi, Ankara 1982.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Mevlana'dan Sonra Mevlevilik, İstanbul 1983.
-, 100 Soruda Tasavvuf, İstanbul 1969.
-, "Mevlevilik", İ.A., c.VIII.
- Göyünç, Nejat, "Osmanlı Devletinde Mevleviler", Belleten, c. LV, sayı 213, Ankara 1991.
-, "Mevlevilik ve Sosyal Hayat", II. Milletarası Mevlana Kongresi (Tebliğler), Konya 1991.
- Gündüz, İrfan, Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri, İstanbul 1989.
- Gürdoğan, Ersin Nazif, "Mevlana Dünyaya Açılan Anadolu", İslam Aylık Mecmua, Aralık 1996.
-, "Mevlevilik", Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul 1994, V.
- İnal, Tuğrul, "Gerard De Nerval'in İstanbul Seyahati", X.Türk Tarih Kongresi Bildirileri, Ankara 1994.
- Karahan, Abdülkadir, Türk Kültürü ve Edebiyatı, İstanbul 1992.
-, Dr.Muhammed İkbâl ve Eserlerinden Seçmeler, İstanbul 1974.
- Karal, Enver Ziya, Osmanlı Tarihi, c.VIII, Ankara 1988.
-, Osmanlı Tarihi, Ankara 1996.
- Kerim el-Aksarayı, Mahmud bin Muhammed, Musameretü'l Ahbar, Haz:Osman Turan, Ankara 1969.
- Küçük, Hülya, "Osmanlılarda Tarikatların Fonksiyonları", Türkiye Günlüğü, sayı 45, Mart-Nisan 1997.
- Lapidus, İra M., "Tasavvuf ve Osmanlı İslam Toplumu", Türkiye Günlüğü, Çev:Celal Türer, sayı 45, Mart-Nisan 1997.
- Mehmed Murad, Tarih-i Ebu'l Faruk-Tarih-i Osmaniye, Dersaadet Matbaa-i Amidi 1329.

-, Tarih-i Ebü'l Faruk-Tarih-i Osmaniye, Dersaadet Matbaa-i Amidi 1332.
- Mehmed Paşa, Tarih-i Nişancı, İstanbul 1290.
- Mehmed Ziya, Yenikapı Mevlevihanesi, Haz:Yavuz Senemoğlu, İstanbul t.y.
- Mecdi Mehmed Efendi, Şakaik-ı Numaniye ve Zeyilleri, Haz:Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989.
- Muallim Naci, Osmanlı Şairleri, İstanbul 1307.
-, Osmanlı Şairleri, Haz:Cemal Kurnaz, Ankara 1986.
- Mustafa Nuri Paşa, Netayicü'l Vukuat, Sad:Neşet Çağatay, Ankara 1987.
- Münşeât-ı Aziziye fi Asar-ı Osmaniye, Haz:Hacı Nuri Efendi, İstanbul 1284.
- Münşeât-ı Asım Bey, Haz:Sahaf Es'ad Efendi, İstanbul, 1284.
- Neumann, Christoph K., "XIX.Yüzyıla Girerken Konya Mevlevi Asitanesi ile Devlet Arasındaki İlişkiler", S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sayı 2, Konya 1996.
- Nev'izade Atai, Şakaik-ı Numaniye ve Zeyilleri, Haz:Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevleviler", S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sayı 2, Konya 1996.
- Osmanzade Taib Ahmed, Hadikatü'l-Vüzera, İstanbul 1271.
-, "Konya'da Mevlana Dergahı Arşivi ve Mevlevihaneleri", IX.Vakıf Haftası Kitabı, Ankara 1992.
- Önder, Mehmet, Yüzyıllar Boyunca Mevlevilik, Ankara 1992.
-, "Mevlana'yı Minyatürlerle Anlatan Yazma Bir Eser", IV.Milli Mevlana Kongresi, Konya 1991.
- Öngören, Reşat, "Mevlana'nın Osmanlıya Etkileri", İslam Aylık Mecmua, Aralık 1996.
- Özcan, Abdülkadir, "II. Mahmud'un Memleket Gezileri", Prof. Dr.Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991.
-, "II. Mahmud'un Yurt İçi Gezileri", XI.Türk Tarih Kongresi Bildirileri, İstanbul 1991.
- Özönder, Hasan, "Mevlana Türbe ve Külliyesinin Tamir ve İlaveler Kronolojisi", Selçuk Dergisi, sayı 2, Konya 1988.
- Öztuna, Yılmaz, Dede Efendi, Ankara 1996.
- Öztürk, Nazif, "Eş-Şeyh Nasır Abdülbaki el-Mevlevi ve Tetkik u Tahkik", IX.Vakıf Haftası Kitabı, Ankara 1992.
- Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1993.

-, "Edebi Çehresiyle Mevlevihaneler", S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sayı 2, Konya 1996.
- Sahaflar Şeyhizade Es'ad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1241.
- Sakıb Dede, Sefine-i Nefise-i Mevleviyan, Mısır 1283.
- Schimmel, Annemarie, Tasavvufun Boyutları, Çev:Ender Gural, İstanbul 1982.
- Ş.Sami, Kamus-ı Türki, Dersaadet İkdam Matbaası 1317.
- Şeyhi Mehmed Efendi, Şakaik-ı Numaniye ve Zeyilleri, Haz:Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989.
-, Mevlana Ailesinde Türk Milleti ve Devleti Fikri, Ankara 1987.
- Tanrıkorur, Ş.Barihuda, "Bir Eğitimin Mimarisi: Mevlevi Matbah-ı Şerifi", I.Milletlerarası Mevlana Kongresi (Tebliğler), Konya 1988.
- Tanman, Baha, "Yenikapı Mevlevihanesi", IX.Vakıf Haftası Kitabı, İstanbul 1992.
- Tayyazade Ahmed Ata, Tarih-i Ata, İstanbul 1291.
-, Tarih-i Ata, y.y., t.y.
-, Tarih-i Ata, İstanbul 1293.
- Türk Ansiklopedisi, "İsmail Dede Ankaravi" Maddesi.
-, "İsmail Dede Efendi" Maddesi.
- Uşaklıgil, Halit Ziya, Saray ve Ötesi, İstanbul 1965.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, Ankara 1994.
-, Osmanlı Devletinin İلميye Teşkilatı, Ankara 1988.
-, Osmanlı Devletinde Saray Teşkilatı, Ankara 1988.
- Vassaf, Hüseyin, Sefine-i Evliya, Haz:M.Akkuş-A.Yılmaz, İstanbul 1990.
- Yılmaz, H.Kamil, Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1980.
-, "Osmanlı Sultanları ve Mutasavvıflar", Mavera Dergisi, Tasavvuf Özel Sayısı, İstanbul 1984, s. 92-98.

Arşiv Belgeleri

İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Hatt-ı Hümayun, no: 31768, 27471, 27471A, 27471B, 27471C, 26851, 27178, 27356, 27455, 27455A, 27832.

Cevdet Evkaf, no:604, 2800, 1162, 2105, 2132, 4602, 5943, 7433, 10292, 11889, 12818, 12821, 12913, 15083, 19193.

Zekâtın Harcama Kalemlerinden Fakir Ve Miskin Kavramlarının Kur'an Bağlamında Yeniden Tanımlanması

Dr. Beytullah AKTAŞ*

Özet

Zekâtın sarf edileceği yerler Cenâb-ı Hak tarafından belirlenmiş olmasına rağmen, sarf yerlerinin tanımları ve kapsamaları ile ilgili tartışmalar hep süregelmiştir. Bunun tabii bir neticesi olarak zekâtın sarf yerlerinden “fakirler” ve “miskinler”in tanımları hususunda İslami gelenekte görüş farklılıkları olmuştur. Bu makalede öncelikle fakir ve miskin kavramları fıkıh geleneği ekseninde tasvir edilmiş, tefsir ve hadis ilminin verilerinden de istifade edilerek analiz edilmiştir. Akabinde ise fakir ve miskin kavramlarının Kur'an semantiğindeki anlam alanı tasvir ve tahlil edilmiştir. Bu veriler çerçevesinde fakir ve miskin kavramlarına yeni bir tanım ve bakış açısı sunulmaya gayret edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Zekât, Fakir, Miskin

Abstract

Although the expenditure places of the zakat were indicated by Almighty Allah, the debate about the definition and scope of the place has always been an ongoing discussion. As a natural result of this, there have been opinion differences in Islamic tradition as to the definitions of the poor (al-fuğharâ) and the needy (al-masâkîn). In this article, firstly, the concepts of the poor and the needy have been described according to traditional fiqh (Muslim canonical jurisprudence) and then with the help of the tafsir (commentary of the Qur'an) and the Hadith they were also analyzed. Following this analyze and description, the concepts of the poor and the needy were analyzed and described according to Quran semantics. With these new data, it was attempted give new definitions of the mentioned terms; the poor and the needy.

* Dr., İslam Hukuk Anabilim Dalı, beytaktas@gmail.com.

Key words: The Zakat, The Poor (Al-Fuğharâ),The Needy (Al-Masâkîn)

1. Giriş

Zekât, farziyeti kesin malî bir ibadettir. Mükelleflerin, aslî ihtiyaçlarının dışında kalan ve belli bir miktara ulaşan artıci nitelikteki mallarından verecekleri zekâtın, harcanacağı yerler ise Allah Teâla tarafından belirlenmiştir. Toplanan vergiler, insanlık tarihi boyunca genelde kralların ve yöneticilerin arzuları istikametinde harcanırken, Cenâb-ı Hak Kur'an'da zekâtın harcanacağı yerleri tek tek sayarak, bu ciddi potansiyele sahip önemli malî mükellefiyeti, yöneticilerin keyfi uygulamalarına bırakmamıştır.

Kur'an'da zekâtın harcanacağı yerler Tevbe suresinin 60. ayetinde yer alır. Bu ayette yer alan sekiz sınıfın, zekâtın harcama kalemlerini oluşturduğu hususunda âlimler arasında ittifak bulunmasına rağmen, bu sınıfların bazen tanımlarında, bazen kapsamlarını belirlemede, bazen de hükümlerinin devam edip etmediğinde içtihat farklılıklarına rastlanmaktadır. Bu sınıflardan ilk iki sırada yer alan fakir ve miskin kavramları ise, tanımları açısından oldukça tartışılan iki sınıftır. Bu çalışmada fakihleri, müfessirleri ve konuyla ilgili araştırma yapan kimseleri oldukça meşgul eden, fakir ve miskin kavramlarının tanımları ile ilgili, Kur'an bağlamında ve ayetlerin nüzul süreci göz önünde bulundurularak yeni bir tanımlama denemesi yapılacaktır.

2. Fakir ve Miskin Kavramları

a. Fakir kelimesinin lügat anlamı: “F-k-r” kökünden gelen ve ihtiyaç duyulan şey anlamında “fakr” kelimesinin sıfat hali olan “fakir”, zengin kavramının zıddı olarak kullanılan bir kavramdır.¹ Fakir kelimesinin, Arapça'da “omurga, bel kemiği” anlamlarına gelen “fakâr” kelimesinden türemiş olma ihtimali vardır ki, bu durumda omurgası, belkemiği kırılmış kimse manasına gelmektedir. Omurgası kırık kimse gibi maddi bakımdan başkasına muhtaç olması sebebiyle işlerini yürütemeyen bütün zayıf kimseler için bu kelime kullanılmaktadır.² Bu manada muallaka

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “f-k-r” md., Dâru'l-Meârif, Kahire, t.y., c. V, s. 3444.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “f-k-r” md., c. V, s. 3445; Seyyid Muhammed Murtażâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, “f-k-r” md., Kuveyt, 2001, c. XIII, s. 337.

şairlerinden Lebid (v. 41/661)'in aşağıdaki şiirine, lügatlerde ve tefsirlerde yer verilmektedir¹:

“رفع القوادم كالفقير الأعزل لما رأى لبد النسور تطايرت”

“Lübed kartalların uçuşuklarını görünce, o da kanatlarını uçamayan omurgasız kuş gibi kaldırdı.”

Yine aynı anlamda Cahiliye dönemi şairlerinden Tarafa şöyle demektedir²:

“انني لست بمرهون فقر”

“Ben beli kırık bir rehine değilim.”

Arap Dili ve Edebiyatı'nın en kadim metinlerinin başında gelen Kur'an-ı Kerim'de de fakir kelimesinin vaz'î/dilsel içeriğine ait önemli bir bilgi vardır. Bir ayet-i kerimede “Bel kemiklerini kıracak bir felaketten” bahsedilerek, “fâkîra (فَاقِرَةٌ)” kelimesi kullanılır.³

Fakir kelimesi aynı zamanda “delmek, kazmak” manalarına gelen “f-k-r” kökünden, hurma fidesi dikmek amacıyla kazılan veya içinde su biriken çukur için de kullanılan bir kavramdır.⁴ Çukur, düz bir yerin nasıl daha alçağındaysa, fakir de diğer insanların seviyesinden daha düşük durumda olması yönüyle bu isimle adlandırılmış olması muhtemeldir.

Lügatlerde sırasıyla ilk iki harfi “ف” ve “ق” olan kelimelerin genelde “kaybetmek, kırmak, kötüleşmek” anlamlarına gelmesi de ayrıca dikkat çekicidir.

Sonuçta etimolojik olarak fakir kelimesinin, başkalarından daha düşük seviyede ve onlara muhtaç olma ortak anlamında birleştiği söylenebilir.

¹ Bkz. Fahrüddîn er-Râzî (v. 604/1207), *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, y.y., 1981, c. XVI, s. 110; Muhammed bin Ahmed bin Ebî Bekr el-Kurtubî (v. 671/1273), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, c. X, s. 248; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “f-k-r” md., c. V, s. 3445; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, “f-k-r” md., c. XIII, s. 337.

² Ebû İshâk Ahmed: es-Sa'lebî (v. 467/1074), *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed bin Âşûr, Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002, c. II, s. 270; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. VII, s. 69; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, “f-k-r” md., c. XIII, s. 337.

³ Bkz. Kıyâme, 75/25.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “f-k-r” md., c. V, s. 3446; Ebu'l-Kâsım Hüseyin bin Muhammed er-Râgîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, I-II, “f-k-r” md., Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, y.y., t.y., c. II, s. 496.

b. Fakir kelimesinin ıstılah anlamı: İstılahta “fakr”, ihtiyaç, ihtiyaç duyulan şeyin kaybedilmesi anlamına gelmektedir.¹ İhtiyaç duyulmayan şeyin kaybedilmesinde fakr kelimesi kullanılmaz.²

Râgıb el-İsfehânî, fakirliği dört gruba ayırır: Birincisi, zaruri ihtiyaçların varlığıdır ki, dünyada bulunduğu müddetçe insanlar ve bütün varlık bu anlamda fakirdir. İkincisi, insanın yeteri kadar mal ve mülke sahip olmamasıdır ki, fakir denilince genelde anlaşılan budur. Üçüncüsü, nefis fakirliği yani açgözlülüktür. Dördüncüsü ise, sadece Allah’a muhtaç olmasıdır.³

c. Miskin kelimesinin lügat anlamı: Miskin kelimesi Arapça’da “Sakin olmak, hareketi sona ermek” anlamlarına gelen “s-k-n” kökünden türetilmiş bir kelimedir. Hareketin zıddına, sükûn denilmektedir.⁴ Muhtaçlık, kişinin çabasını ve gayretlerini sona erdiği ve onu hareketsiz hale getirdiği için⁵ veya insanlara karşı sürekli bir suskunluğa ve hareketsizliğe neden olduğundan dolayı⁶ yoksullara, bu kökten isim-i fail olan miskin denmiştir.

İbn Manzûr, bazılarının ‘miskin kendisinde fakirliğin iskân ettiği (yerleştiği) ve hareketini azalttığı kimsedir’ dediklerini naklederek, bunun doğru olmadığını ifade eder. Çünkü miskin, isim-i fâil iken bu görüşe göre isim-i mef’ul manasında kullanılmış olacaktır.⁷

d. Miskin kelimesinin ıstılah anlamı: Miskin, zelif ve zayıf olma, boyun eğme gibi anlamları sebebiyle fakirler için kullanılagelen bir kavram olmuştur.⁸ Hiçbir şeye sahip olmayan⁹ veya her şeye muhtaç kimselere miskin denmektedir ki, bu sebeple ayetlerde onları doyurma teşvik edilmiş ve doyurma ile ilgili kefâretler onlara has kılınmıştır.¹⁰ Taberî’ye göre

¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “f-k-r” md., c. V, s. 3444; Ali bin Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (v. 817/1413), *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru’l-Fazîlet, Kahire, s. 142.

² Cürcânî, *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, s. 142.

³ İsfehânî, *Müfredât*, “f-k-r” md., c. II, s. 495.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “s-k-n” md., c. III, s. 2052.

⁵ Muhammed Ali et-Tehânevî (v. 1158/1745), *Keşşâfû Istılâhâtü’l-Fünûni ve’l-Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 1996, c. I, s. 1538.

⁶ Cârullâh Ebû Kâsım Mahmûd bin Ömer ez-Zemahşerî (v. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidü’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvil fî Vucûhi’t-Te’vil*, Mektebetü’l-Abikân, Riyad, 1998, c. I, s. 366.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “s-k-n” md., c. III, s. 2054.

⁸ İsmail bin Hammâd el-Cevherî (v. 400/1009), *es-Sihâh Tâcü’l-Lüğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 2. bs., Beyrut, 1979, “s-k-n” md., c. V, s. 2137; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. III, s. 2055.

⁹ İsfehânî, *Müfredât*, “s-k-n” md., c. I, s. 312.

¹⁰ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, c. V, s. 58.

miskin muhtaç olup insanlardan dilenerek zillete düşmüş kimsedir. Zira Araplar arasında meskenet, zillet manasına gelir. Dolayısıyla miskin, fakirlik ve meskeneti (yani dilenme ve isteme sebebiyle zilleti) bir arada üzerinde bulunduran kimsedir.¹ Râzî ise, miskinlerin insanlar arasında çokça dolaşan ve dilenen kimseler olduğunu belirterek onlara bu adın verilmesini ya insanlar tarafından reddedildiklerinde ve azarlandıklarında sakin ve suskun kalmalarına ya da çokça isteyince insanların onu zayi etmeyeceğini bilip kalbinin sükûnet bulmasına bağlar.²

Aşağıda genişçe temas edileceği üzere Mekkî surelerde nüzul sürecinin başından itibaren miskinlerin doyurulmasına dair ifadeler, cahiliye toplumunda da bu kavramın yoksul ve muhtaç anlamında bilindiğini göstermektedir.

2. Fukahâ'nın Fakir ve Miskin Tasavvuru

Günlük dilde fakir ve miskin kavramları bazen birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bu sebeple bazı âlimler, fakir ve miskin kavramlarını, iman ve İslam kavramları gibi farklı yerlerde aynı anlamda kullanılabilen, ancak beraber kullanıldıklarında ise farklı anlamlara gelen kavramlar olarak değerlendirmektedirler.³ Günlük dilde, bazı ayetlerde ve hadislerde fakir ve miskin kavramlarının birisi kullanılarak her ikisinin de kastedildiği söylenebilir. Ancak Kur'an'ın yeni bir anlam yüklediği fakir kavramının, miskin kavramından farklı anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür.

Zekâtın harcama kalemi olarak fakir ve miskin kavramları hakkında fakih ve müfessirlerin üzerinde durduğu temel görüşler şunlardır:

1. İmam Ebû Yûsuf (v. 182/798), İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden İbnü'l-Kasım (v. 191/806) gibi bazı imamlar ile bir görüşüne göre İmam-ı Şâfiî'nin bu iki kavramı eş anlamlı gördükleri rivayet edilmektedir.⁴ Bu kanaat sahiplerine göre, Cenâb-ı Hakk'ın merhametinin

¹ Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr et-Taberî (v. 310/922), *Tefsîru't-Taberî: Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr, Kâhire, 2001, c. XI, s. 514-515.

² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XVI, s. 113.

³ Bkz. İbrahim bin Muhammed bin Abdullah bin Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' Şerhü'l-Mukni'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c. II, s. 403; Yûsuf el-Karadavî, *Fikhu'z-Zekât*, Müessesetü'r-Risale Naşirûn, Beyrut, 2007, s. 368.

⁴ Bkz. Ebû Bekr Ahmed bin Ali er-Râzî el-Cassâs (v. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamahâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1992, c. IV, s. 324; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XVI, s. 109; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. X, s. 248; Şihâbuddîn Ahmed bin İdrîs el-Karâfî (v. 684/1285), *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Hüccî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994, c. III, s. 144; Muhammed bin Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Marife, 6. bs., y.y., 1982, c. I, s. 277.

bir sonucu olarak, “muhtaç olma” ortak paydasında birleşen bu iki sınıf, iki farklı isimle ifade edilerek bu alan için toplam zekât gelirlerinden iki (2/8) pay tahsis edilmiştir. Diğer sınıflar içinse sadece birer pay (1/8) ayrılmıştır.¹

2. Hanefî ve Mâlikî fakihleri fakiri, miskinden daha iyi durumda olup “yeterli miktarda malı ve geliri bulunmamakla birlikte bu haliyle geçinmeye çalışan kimse” olarak tanımlarlar. Miskin ise hiçbir şeyi olmayan kimsedir.² Bu görüş sahipleri delil olarak “Yahut toprağa serilmiş bir miskini doyurmaktır”³ mealindeki ayeti esas alırlar. Onlara göre ayetteki “toprağa serilmiş miskin” ifadesi, sanki giysisi bile olmadığı için toprağı örtü olarak kullanan kimseyi tasvir etmektedir. Bir başka delil ise “Miskin, kapı kapı dolaşırken verilen bir iki lokmanın veya bir iki hurmanın geri çevirdiği kimse değildir. Fakat gerçek miskin, ihtiyacını giderecek bir şey bulamayan ve halini anlayıp kendisine tasaddukta bulunacak biri çıkmayan, (buna rağmen) kalkıp halktan bir şey istemeyen kimsedir”⁴ hadis-i şerifidir. Bu hadisi, miskinın fakire nispetle daha kötü durumda olduğuna dair delil olarak gösterirler.⁵ Yine bu âlimler görüşlerini er-Râî en-Nemîrî (v. 90)’nin şu şiiri ile desteklerler:

“أَمَّا الْفَقِيرُ الَّذِي كَانَتْ حَلْوَيْتُهُ وَفَقَّ الْعِيَالِ فَلَمْ يتركْ لَهُ سَيْدٌ”

“Sağlıklı hayvanları kendi çoluk çocuğuna kifayet eden fakire gelince, kendisi için geriye bir şey kalmadı.”

Bu beyit de fakirin daha iyi durumda olduğuna delildir. Çünkü ailesine yeten sağlamal deveye sahip kimse fakir olarak adlandırılmıştır.⁶

¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XVI, s. 109; Muhammad Hamîdullah (v. 2002), *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., 5. bs., İstanbul, 1991, c. II, s. 971.

² Bkz. Şemsüddîn es-Serahsî (v. 483/1090), *el-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1989, c. III, s. 8; Ebû'l-Hasan Ali bin Ebî Bekr bin Abdulcelîl el-Mergînânî (v. 593/1197), *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübeddî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., c. I, s. 110; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. I, s. 277; Karâfî, *ez-Zahîra*, c. III, s. 143-144.

³ Beled, 90/16.

⁴ Ebû Abdullah Muhammed bin İsmâîl el-Buhârî (v. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kâhire, 1400, “Zekât”, 53; Ebû Hüseyin Müslim bin Haccâc (v. 261/874), *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1991, “Zekât”, 102; Ebû Dâvud Süleyman bin Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünenü Ebû Dâvud*, I-V, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997, “Zekât”, 23; Ebû Abdurrahman Ahmed bin Şuayb en-Nesâî (v. 303/915), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-XII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, “Zekât”, 78.

⁵ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, c. III, s. 8; Alâeddîn Ebû Bekr bin Mes'ûd el-Kâsânî (v. 587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrut, 2003, c. II, s. 466; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. X, s. 246 vd.; Karâfî, *ez-Zahîra*, c. III, s. 144-145.

⁶ Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, c. II, s. 466.

3. Şâfiî ve Hanbelîler ise fakiri miskiniden daha muhtaç ve yoksul durumda olan kimse olarak değerlendirirler.¹ Bunlara göre, Tevbe suresinin 60. ayetinde ilk sırada fakirlerin sayılması, onların daha muhtaç durumda olduklarını gösterir. Ayrıca “Gemi var ya, o, denizde çalışan miskin kimselerindi”² ayetinde gemi sahibi olan kimselerin “miskin” olarak vasıflandırılmasını ise, onların, fakirlerden daha iyi durumda olduklarına dair delil olarak alırlar. Yine bu görüşü savunanlara göre, Hz. Peygamber’in fakirlikten Allah’a sığınırken³, “Allah’ım, beni miskin olarak yaşat, miskin olarak ruhumu kabzet ve kıyamet günü de miskinler zümresiyle birlikte haşret”⁴ buyurması da bir delildir. Zira Hz. Peygamber fakirlikten Allah’a sığınırken, daha kötü durumda olan miskinliği talep etmesi tenakuz olurdu. Bu görüş sahipleri ayrıca lügat manasından yola çıkarak fakirin, omurgası, belkemiği kırılmış kimse manasına geldiğini ve ihtiyaç içinde olduğu halde, yerinden kalkamadığından bu adı almış olduğunu savunurlar. Bu manada önceki sayfalarda temas ettiğimiz “Bel kemiklerini kıracak bir felaketten (fâkîra)” bahseden ayeti⁵ ve Lebîd’in şiirini de delil gösterirler.⁶ Bunlara göre miskininin daha iyi durumda olduğunu gösteren bir başka delil de bir şairin on koyunu olan kimseyi miskin olarak adlandırdığı şu şiirdir:

هَلْ لَكَ فِي أَجْرِ عَظِيمٍ تُؤَجِّرُهُ تُغِيثُ مَسْكِينًا قَلِيلًا عَسْكَرُهُ
عَشْرُ شِيَاهٍ سَمِعُهُ وَبَصْرُهُ

“Sana verilecek olan büyük bir ecri ister misin? Koyunu az olan miskininin yardımına koşarsın. Ki on koyun onun gözü kulağıdır.”⁷

¹ Muhammed bin İdrîs eş-Şâfiî (v. 204/820), *el-Ümm*, thk. Rıfat Fevzî Abdulttalip, Dâru'l-Vefa, y.y., 2001, c. III, s. 182; Abdullah bin Ahmed bin Muhammed İbn Kudâme, *el-Kâfi*, I-VI, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr, y.y., 1998, c. II, s. 195; İbn Müflih, *el-Mübdi'*, c. II, s. 403.

² Kehf, 18/79.

³ Bkz. Nesâî, “İstiâze”, 15; 16; 17.

⁴ Ebû İsâ Muhammed bin İsâ Tirmizî (v. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, y.y., 1968, “Zühd”, 37.

⁵ Bkz. Kıyâme, 75/25.

⁶ Bkz. Ebu'l-Hüseyn Yahya bin Ebu'l-Hayr bin Sâlim el-İmrânî (v. 558/1162), *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, t.y., c. III, s. 413-414; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XVI, s. 109 vd.; Ebu'l-Hasan Ali bin Süleyman bin Ahmed el-Merdâvî (v. 885/1480), *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcihi mine'l-Hilâf*, Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi' ve'l-İ'lân, y.y., 1995, c. VII, s. 207 vd.

⁷ Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Habîb el-Mâverdî (v. 450/1058), *el-Hâvi'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, c. VIII, s. 490; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “s-k-n” md., c. III, s. 2054.

Hem Hanefî ve Mâlikî'ler hem de Şâfî ve Hanbelîler, kendi görüşlerini desteklemek için birbirlerinin delillerini de tenkit etmişlerdir.¹

Yukarıda aktarılan üç görüşü birlikte değerlendirecek olursak, öncelikle ayette miskinlerin, fakirler üzerine atfedildiği görülmektedir ki, nahiv kaidesine göre birbirine atfedilen sınıflar arasında fark bulunmalıdır.² Taberî'ye göre, "Tüm sınıfların birbirinden farklı olduğu bilinen bir şeydir ve dolayısıyla her biri farklı olarak tanımlanmalıdır."³ Kurtubî'ye göre de lafzın zahiri miskinlerin fakirlerden farklı bir sınıf olduğuna delalet eder.⁴ Sonra fakiri veya miskini daha muhtaç durumda kabul etmek, netice itibariyle aynı sonuca çıkmaktadır: Birisi diğerinden daha fazla muhtaç olmak dışında aralarında fark olmayan iki sınıftan daha iyi durumda olana zekât veriliyorsa, daha kötü olana evleviyetle verilecektir.⁵ Bu belîğ sözde olmaması gereken bir durumdur.⁶ Yine bu sınıflardan birini diğerinden daha muhtaç olarak kabul etmekle, iki sınıfı tek sınıf kabul etmek birbirine yakın anlam taşımaktadır.⁷ Bu durumda iki sınıf, tek sınıfa ve zekâtın harcama kalemleri de yedi sınıfa düşmüş olacaktır.

4. Hz. Ömer ve tabiinden büyük müfessir İkrime'ye (v. 106/725) göre, fakir müslümanların, miskin ise gayrimüslimlerin muhtaçlarıdır.⁸ Bu görüşün dil yapısı yönünden kuvvet kazandığını söyleyen Muhammed Hamîdullah, Sâmi dillerde ve Hammurabi kanunlarında miskin kelimesinin bir diğer ülkeye yerleşmiş bulunan yabancı manasına geldiğini ifade etmektedir.⁹

Bu görüşü değişik açılardan değerlendirelim: Öncelikle araştırmanın ilerleyen sayfalarında genişçe değineceğimiz üzere Kur'an'da fakir kavramının, tamamen müslümanlarla ilgili bir bağlamda zikredildiği görülmektedir. Ancak miskin kavramının kapsamını sadece

¹ Tartışmalar ve diğer deliller için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XVI, s. 109 vd.; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. X, s. 246 vd.

² Bkz. Muhammed bin Yûsuf eş-Şehîd Ebû Hayyân (v. 754/1353), *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, c. V, s. 58; el-Hatîb el-Kazvînî (739/1338), *el-İzah fî Ulûmi'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s. 153.

³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XI, s. 514-515.

⁴ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. X, s. 248.

⁵ Ebû Bekr Muhammed bin Abdullah İbn Arabî (v. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c. II, s. 535.

⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîru'l-Menâr*, 2. bs., Kahire, 1947, c. X, s. 571.

⁷ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. X, s. 248.

⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XI, s. 513-514; Ebû Muhammed el-Hüseyin bin Mesûd el-Beğavî (v. 516/1122), *Meâlimu't-Tenzîl*, I-VIII, Dâru Tîbe, Riyad, 1409, c. IV, s. 62;

Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. X, s. 255.

⁹ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 971.

gayrimüslimlerin muhtaçları olarak sınırlandırdığımızda bazı medenî ayetlerde geçen miskin ifadesini izahta zorlanmaktayız. Sözelimi Mâide suresinin 95. ayetinde “Ey iman edenler! İhramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kâbe’ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder (öldürülen avın dengini takdir eder). Yahut (avlanmanın cezası), miskinleri doyurmaktan ibaret bir kefârettir yahut onun dengi oruç tutmaktır...” buyrulmaktadır. Ayete göre, hacda ihramlı iken avlanan bir kimse kefâret olarak miskin doyuracaktır. Bazı âlimler, miskin doyurmanın harem sınırları içinde olması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹ Bu durumda kefâret ödeyecek kimsenin, gayrimüslim birisini harem bölgesinde bulması mümkün değildir. Zira harem bölgesine gayri Müslimler giremez.

Hadislerde de miskin kavramı müslümanlar için kullanılabilmiştir. Bir seferinde Hz. Peygamber “Size İran ve Bizans’ın hazineleri açılınca, nasıl bir kavim olacaksınız?” diye sormuştu. Abdurrahman bin Avf: “Allah’ın emrettiği şekilde oluruz!” deyince, O da: “Bilakis, sizler birbirinizle münâfese (menfaat yarışı) edecek, hasedleşecek sonra da birbirinizden yüz çevirecek ve kinleşeceksiniz. Daha sonra da muhacirlerin miskinlerine gidip bir kısmını diğerleri üzerine valiler yapacaksınız”² buyurarak muhacirlerin miskinlerinden bahsetmiştir. Konuyla ilgili bir başka hadiste ise “Dul kadınların ve miskinlerin yardımına koşan, Allah yolunda savaşan kimse gibidir”³ buyrulur. Yine Hz. Enes’in naklettiğine göre, Rasûlullah (sav), “Allah’ım, beni miskin olarak yaşat, miskin olarak öldür ve kıyamet günü miskinler zümresiyle birlikte haşret” diye dua edince, Hz. Aişe bunun sebebini sormuş, O da “Onlar cennete, zenginlerden kırk bahar önce gireceklerdir. Ey Aişe! Yarım hurma dahi olsa miskini geri çevirme, onları sev ve onları kendine yaklaştır, ta ki Kıyamet günü Allah da sana yaklaşsın” buyurmuştur.⁴ Bu hadislerde olduğu gibi başka hadislerde⁵ de miskin kavramının müslümanlar için kullanıldığı görülmektedir.

Aslında gayrimüslimleri miskin kavramına dâhil etmek mümkün görünmektedir. Mekkî ilk surelerden itibaren müşriklerin miskinlere yardım etmemeleri, onları doyurmamaları ve onları doyurmak için birbirlerini teşvik etmemeleri kınanmaktadır.⁶ Onların sadece müslüman yoksulları

¹ Bkz. Şâfiî, Ümm, c. III, s. 533; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 706; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. VIII, s. 205-206.

² Müslim, “Zühd”, 7.

³ Müslim, “Zühd”, 41.

⁴ Tirmizî, “Zühd”, 37.

⁵ Misal olarak bkz. Buhârî, “Rikâk”, 51; Müslim, “Zühd”, 93.

⁶ Bkz. Kalem, 68/24; Hakka: 69/34; Müddessir: 74/44; Fecr, 89/18; Mâ’ûn, 107/3.

doymadıkları için kınandıklarını söylemek zordur. Öyleyse miskin kavramının, gayrimüslimleri de içine alan ve tüm yoksulları kapsayan bir kavram olduğu düşünülebilir.

5. Mücahid (v. 104/723) ve Hasan-ı Basrî (v. 109/728) gibi bazı âlimler ile Mukâtil bin Süleyman, Taberî ve Râzî gibi bazı müfessirler, “fakir”i, ihtiyacı gizleyen ve istemeyen; “miskin”i ise ihtiyacı dışı vuran ve dilenen kimse olarak tanımlamışlardır.¹

6. Abdullah bin Abbas (v. 67/687) ve müfessir Ferrâ’ya göre fakirler, gündüz ihsan isteyen / arayan, gece de Hz. Peygamber’in mescidine sığınan suffice ehlidir. Miskinler ise ihtiyaçları için kapı kapı dolaşan kimselerdir.²

Son iki görüşü birlikte değerlendirelim. “...Çünkü onlar yüzüzlük ederek istemezler...”³ ayeti, fakirlerin istemeyen kimseler olduğu görüşüne delil olarak alınabilir. İkinci görüşün fakir tanımı da yine aynı ayetin, Ashâb-ı Suffe hakkında nazil olduğu⁴ rivayetlerine dayanılarak ifade edilebilir. Ancak miskinleri dilenen kimseler olarak tanımlamaya dair bir delil ortaya konmuş değildir. Hatta Râzî, “...Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah’a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara, peygamberlere inanır. Yakınlara, yetimlere, miskinlere, yolculara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekât verir...”⁵ ayetini tefsir ederken, ayette ayrıca dilenenlerden bahsedildiği için, “miskinler”in dilenmeyen kimseler olduğunu söyler.⁶

7. Katade’ye (v. 117/735) göre fakir, hasta veya sakat (özürlü / malul), miskin ise sağlıklı ihtiyaç sahibidir. Ancak Kur’an-ı Kerim’de fakirler, “Kendilerini Allah yoluna adanmış, bu sebeple yeryüzünde kazanç için dolaşamayan”⁷ kimseler ve “Yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan, Allah’tan bir lütuf ve rıza dileyen, Allah’ın dinine ve Peygamberine yardım eden muhacirler”⁸ gibi vasıflarla bildirilmiştir. Bu ayetlerde olduğu gibi, fakirlerle ilgili diğer ayet ve hadislerde de fakirleri sadece hasta veya sakat olarak tanımlamayı gerektirecek bir delalet görünmemektedir.

¹ Mukâtil bin Süleyman (v. 150/767), *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmud Şahâta, Müessesetü’l-Târîhi’l-Arabî, Beyrut, 2002, c. II, s. 176; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. XI, s. 509 vd.; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. XVI, s. 113; Kurtubî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, c. X, s. 249-250.

² Ebû Zekeriyâ Yahyâ bin Ziyâd el-Ferrâ, (v. 207/822), *Meâni’l-Kur’an*, Âlemü’l-Kütüb, 3. bs., Beyrut, 1983, c. I, s. 443, Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. XVI, s. 111.

³ Bakara, 2/273.

⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. VII, s. 85.

⁵ Bakara, 2/177.

⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. V, s. 45-46.

⁷ Bakara, 2/273.

⁸ Haşr, 59/8.

8. Dahhâk ve diğer bazı âlimlere göre de fakir hicret edenlerin, miskin ise hicret etmeyenlerin muhtaçlarıdır.¹ Haşr suresi 8. ayete dayanarak fakirleri muhajirlerin muhtaçları olarak tanımlamak mümkünse de, miskinleri, hicret etmeyen kimseler olarak tanımlamaya ulaştıracak bir delil bulunmamaktadır.

Fakir ve miskin kavramları ile ilgili yukarıda temas edilen görüşler dışında yorumlara rastlamak da mümkündür.² Ancak bu makale çerçevesinde en çok üzerinde durulan görüşlere yer verilmiştir.

3. Kur'an'da Fakir İle İlgili Kavramsal Çerçeve

Fakir kelimesi, hem tekil hem de çoğul haliyle Kur'an'da on üç ayette geçmektedir. Bu ayetlerin çoğunda –bazılarında zengin kelimesiyle birlikte kullanılarak³ - fakir kavramı zengin kavramının zıddı olarak yer almaktadır. Kavram, Mekkî surelerde iki ayette⁴ geçerken, çoğunlukla Medenî surelerde⁵ geçmektedir. Özellikle yardımın söz konusu olduğu ayetlerin Medenî ayetler olması dikkat çekicidir.

Mekkî dönemde fakir kavramının geçtiği ayetlerden ilki Kasas suresinde⁶ Hz. Musa ile ilgilidir. Söz konusu surede Mısır'da hayati tehlike yaşayan Hz. Musa'nın Meyden'e hicreti anlatılmaktadır.⁷ Hazırlıksız bir şekilde hicret etmek zorunda kalan ve gittiği yerde hiçbir şeye sahip olmayan Hz. Musa: "Rabbim! Doğrusu bana indireceğin her hayra (lütfuna) muhtacım"⁸ diyerek halini Allah'a arz etmektedir.⁹ Müfessirlerin çoğu Hz. Musa'nın fakirlik (muhtaçlık) duyduğu şeyin yemek olduğunu ifade

¹ Dahhâk (v. 105/723), *Tefsîru Dahhâk*, thk. Muhammed Şükri, Dâru's-Selâm, Kahire, 1999, c.I, s. 410; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XI, s. 511-513; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XVI, s. 113; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. X, s. 250.

² Bkz. Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. X, s. 246 vd.; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, c. V, s. 58-59.

³ Bkz. Âl-i İmrân, 3/ 181; Nisâ, 4/ 6; 135; Nûr, 24/32; Muhammed, 47/38; Fâtır, 35/15.

⁴ Bkz. Fâtır, 35/15; Kasas, 28/24.

⁵ Bkz. Bakara, 2/ 268; 271; 273; Âl-i İmrân, 3/ 181; Nisâ, 4/ 6; 135; Tevbe, 9/60; Hacc, 22/28; Nûr, 24/32; Muhammed, 47/38; Haşr, 59/8.

⁶ Surenin Mekkî olduğuna dair görüşler için bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, c. III, s. 333; Bedreddin Muhammed bin Abdillâh ez-Zerkeşî (794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru't-Türâs, Kahire, c. I, s. 193; Celâleddin Abdurrahman bin Ebîbekr es-Suyûtî (911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mücemmeu'l-Melik Fahd li Tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, Medine, c. I, s. 49 vd.

⁷ Bkz. Kasas, 28/15-23.

⁸ Kasas, 28/24.

⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XXIV, s. 240.

etmişlerdir.¹ Sonuç olarak ayette Allah’a iman eden ve hicret ettiği yerde hiçbir şeye sahip olmayan Hz. Musa’nın kendisini fakir olarak nitelediği anlaşılmaktadır.

Mekkî dönemde fakir kavramının yer aldığı diğer sure Fâtır suresidir.² Surenin başından itibaren Allah’ın lütuf ve ihsanları sayıldıktan sonra, hangi durumda olursa olsun bütün insanların Allah’a muhtaç olduklarını ifade etmek üzere: “Ey insanlar! Allah’a muhtaç olan (fakir) sizsiniz. Zengin ve övülmeye layık olan ancak O’dur”³ buyrulmuştur. Ayette fakirlerin mârife olarak gelmesi mübalağa içindir.⁴ Böylece fakirlerin, Allah’a ne kadar çok muhtaç oldukları kendilerine gösterilmiştir. Bu manada bütün mahlûkat Allah’a muhtaçtır. Eğer fakirler nekre (belirti-siz) gelmiş olsaydı, “Siz bazı fakirlersiniz” demek olurdu.⁵ Neticede bu ayette fakir kavramının, zengin kavramıyla zıt anlamlı olarak kullanıldığı ve her şeyin asıl sahibi olarak Allah’ın zengin, diğer mahlûkatın ise bunun zıddı olarak fakir olarak isimlendirildiği anlaşılmaktadır.

Medenî dönemde ise, fakir kavramı, bazı ayetlerde zengin kavramının zıddı olarak geçmektedir. Ancak özellikle kendilerine yardımın söz konusu edildiği ayetlerde belli vasıflara vurgu yapılarak, fakir kavramına yeni bir anlam yüklendiği görülmektedir.

Medine’de nazil olan Bakara suresinin ⁶ 268. ayetinde “Şeytan sizi fakirlikle korkutarak çirkin işleri (cimriliği) emreder...” buyrulur. Hz. Peygamber’den rivayet edildiğine göre o şöyle buyurmuştur: “Şeytanın bir merkezi ve meleğin de bir merkezi vardır. Şeytanın merkezi kötülükle tehdit eder ve hakkı yalanlatır. Meleğin merkezi ise hayır vadedip hakkı doğruladır. Kim bunu (meleğin vadini) hissederse, bunun Allah’tan olduğunu bilsin ve Allah’a hamd etsin. Kim de diğerini hissederse şeytandan Allah’a sığınsın.” Sonra Rasûlullah (sav), Bakara suresinin 268. ayetini okumuştur.⁷ Bazı müfessirler şeytanın fakirlikle korkutarak sadaka

¹ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, c. III, s. 341; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. XVIII, s. 217-218; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, c. VII, s. 244; İbn Muhammed el-İmâdî Ebussuûd (982/1574), *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Mektebetü’r-Riyâdi’l-Hadîs, Riyâd, c. IV, s. 300.

² Surenin Mekkî olduğuna dair görüşler için bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, c. III, s. 549; Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 193; Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 49 vd.

³ Fâtır, 35/15.

⁴ Ebussuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, c. IV, s. 479.

⁵ Zemaşerî, *Keşşâf*, c. V, s. 149.

⁶ Surenin Medenî olduğuna dair bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 194; Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 49 vd.

⁷ Tirmizî, “Tefsîr”, 3; Nesâî, “Tefsîr”, 46.

ve zekât vermemeyi telkin ettiğini ifade ederken¹, bazıları da ayetteki “çirkin işler” (الفحشاء) ifadesinin Arapça’da cimrilik anlamına geldiğini söyleyerek bu manada tefsir etmişlerdir.² Râzî ise farklı bir yorum daha getirerek şöyle der: “Şeytan, ‘Ey insan, fakir düşmemen için, Allah yolunda malının iyisini infak etme’ der. İnsan, eğer şeytanın bu vesvesesine uyarsa, şeytan işi daha da ileri götürerek, onu tamamen infaktan meneder. Böylece o insan, malının ne iyisini ne de kötüsünü infak eder. Hatta üzerine vacip (farz) olan mükellefiyetleri bile yerine getirmeyerek, zekât vermez, sıla-i rahim yapmaz ve emanetleri iade etmez. Durum böyle olunca insana kalbinde, günahlara düşmek önemsiz hâle gelir ve günah işlemeye artık aldırılmaz bir hale girer. Böylece aradaki uçurum iyice açılır ve bütün günahları işlemeye cesaret bulur. İşte ‘fahşâ’ budur.”³

Bakara suresinin 271. ayetinde ise: “Eğer sadakaları açıktan verirsiniz ne ala! Eğer onu fakirlere gizlice verirsiniz, işte bu sizin için daha hayırlıdır” buyrulur. Müfessirler genelde bu ayeti, nafile sadakaların gizli verilmesinin, zekâtların ise açıktan verilmesinin daha faziletli olduğu şeklinde tefsir etmişlerdir.⁴

Bakara suresinin 273. ayetinde, fakirlerin önemli bazı özelliklerine dikkat çekilerek şöyle buyrulur: “(Yapacağınız hayırlar), kendilerini Allah yoluna adanmış, bu sebeple yeryüzünde kazanç için dolaşamayan fakirler için olsun. Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder. Sen onları simalarından tanırsın. Çünkü onlar yüzüzlük ederek istemezler. Yaptığınız her hayrı muhakkak Allah bilir.” Bu ayetin, sayıları dört yüzü bulan Ashâb-ı Suffe hakkında nazil olduğu rivayet edilmiştir. Onların Medine’de kalacakları yerleri ve malları yoktu. Bu yüzden geceleri mescitte kalıyorlardı.⁵ Elmalılı’ya göre bu ayet Suffe ehli için nazil olsa bile hükmü umumidir. Allah rızası için düşmana karşı nöbet bekleyen veya ilim tahsil eden veyahut da millete hizmet uğruna kendini vakfeden, bu sebeple malı mülkü olmayan, muhtaç olduğu halde geçimini temin için vakit bulamayan veya buna gücü yetmeyen fakir müslümanlar bu ayetin kapsamına girerler. Bunlar infak ve sadakaların en güzel verileceği yerlerdir.⁶ Râzî’ye göre bu

¹ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, c. I, s. 233; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. V, s. 5.

² Bkz. Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, c. II, s. 270; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 499; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. VII, s. 70; Ebussuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, c. I, s. 420.

³ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. VII, s. 70.

⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. V, s. 15-16; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 501; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. VII, s. 78 vd.; Ebussuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, c. I, s. 423.

⁵ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, c. I, s. 224-225; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 502; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. VII, s. 85.

⁶ Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1942), *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, c. II, s. 941.

ayette Allah Teâlâ fakirleri beş sıfatla vasıflandırmıştır: 1. Kendilerini Allah yoluna adanmışlardır. 2. Yeryüzünde kazanç için dolaşamazlar. 3. Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder. 4. Onlar simalarından tanınır. 5. Yüzsüzlük ederek istemezler. Ayrıca “Yüzsüzlük ederek istemezler” ifadesi bu fakirlerin, dilenmedikleri gibi dilenmenin yerini tutacak perişan bir tavır takınmadıklarını da gösterir. Aksi halde perişan bir kıyafet ve tavır dilenme gibidir. Bu ifade onların fakirlik ve ihtiyaçlarını sadece Allah’ın bileceği şekilde gizlediklerini gösterir.¹

Medenî dönemde nazil olan Âl-i İmrân, Nûr ve Muhammed surelerinde² fakir ve zengin kavramlarının, zıt anlamlı olarak bir arada geçtiği görülmektedir. Âl-i İmrân suresinin 181. ayetinde “Gerçekten Allah fakir, biz ise zenginiz, diyenlerin sözünü andolsun ki Allah işitmiştir...” buyrulurken, Muhammed suresinin 38. ayetinde müminlere hitaben³; “İşte sizler, Allah yolunda harcamaya çağırılıyorsunuz. İçinizden kiminiz cimrilik ediyor. Ama kim cimrilik ederse, ancak kendisine cimrilik etmiş olur. Allah zengindir, siz ise fakirsiniz. Eğer O’ndan yüz çevirirseniz, yerinize sizden başka bir toplum getirir, artık onlar sizin gibi de olmazlar” buyrulur. Nûr suresinin 32. ayetinde ise yine müminlere hitaben⁴; “Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden elverişli olanları evlendirin. Eğer bunlar fakir iseler, Allah kendi lütfu ile onları zenginleştirir” buyrulmaktadır.

Fakir kavramı Medine’de nazil olan Nisâ suresinde⁵ iki kez geçmektedir. Surenin 6. ayetinde zengin ve fakir kavramları bir arada ve zıt anlamlı olarak yer almakta ve: “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda akılca bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (de geri alacaklar) diye o malları israf ile ve tez elden yemeyin. Zengin olan (veli) iffetli olmaya çalışsın, fakir olan da (ihtiyaç ve emeğine) uygun olarak yesin” buyrulmaktadır. Nisâ suresinin 135. ayetinde ise müminlere hitap edilerek şöyle buyrulmaktadır: “Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan, kendiniz, ana-babanız ve akrabanız aleyhinde de olsa Allah için şahitlik eden kimseler olun. (Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsunlar, fakir olsunlar Allah onlara (sizden) daha yakındır.” Müfessirlere göre insan, zengine bir beklenti veya

¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. VII, s. 85 vd.

² Surelerin Medenî olduğuna dair bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 194; Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 49 vd..

³ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, c. IV, s. 54; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXI, s. 231.

⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XVII, s. 274; Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. VII, s. 89.

⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 194; Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 49 vd..

korkuyla, fakirlere de merhamet duygusuyla ve onları gözetmek için doğru şahitlikten kaçınmamalıdır.¹

Medine’de nazil olan Hac suresi² 28. ayette Allah’ın rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanların belli günlerde kesilmesi emredildikten sonra, “...Artık ondan hem kendiniz yiyecek, hem de yoksula (bâis), fakire yedirin” buyrulur. Önceki ve sonraki ayetler hacla ilgili olduğu için bu ayetin de hac kurbanları ile ilgili olduğu söylenebilir.³ Ayette geçen “bâis’in zorluk, güçlük gibi anlamları vardır.⁴ Taberî bâis’in, müzmin hasta, dilenen, kanaatkâr veya sıkıntıya düşmüş çaresiz kişi anlamlarına geldiğini aktarmaktadır.⁵ İbn Abbas’a göre ise bâis, sıkıntıda oluşu elbisesinden ve yüzünden anlaşılan, fakir ise elbisesi temiz ve yüzü zengin yüzü gibi olmalıdır.⁶ Kurtubî’ye göre ayette fakir, bâis’in sıfatı olarak kullanılmıştır ki, bu da zorluk, güçlük içindeki fakir kimse anlamına gelmektedir.⁷

Yine Medine’de nazil olan Haşr suresinin⁸ 7. ayetinde fey’in⁹ verileceği kimseler sayılırken, “Allah’ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, miskinler ve yolcular içindir” buyrulur. 8. ayette ise: “(Allah’ın verdiği bu ganimet malları,) yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan, Allah’tan bir lütuf ve rıza dileyen, Allah’ın dinine ve Peygamberine yardım eden fakir muhacirleridir. İşte doğru olanlar bunlardır” ifadeleri yer alır. Müfessirler genelde 8. ayetin 7. ayeti açıkladığını ve ondan bedel olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰ Zemahşerî’ye göre 8. ayette “Allah’ın dinine ve peygamberine yardım eden” ifadesiyle 7. ayette sayılanlardan Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber çıkarılmış diğer dört sınıfın (yakınlar, yetimler, miskinler, yolcular) özellikle belli vasıfları taşıyan kimseler olması gerektiği ifade edilmiştir.¹¹ Bu vasıfları Râzî şöyle sayar: 1. Onlar fakirlerdir. 2.

¹ Bkz. Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, c. III, s. 399-400; Şihabuddin es-Seyyid Mahmut el-Âlûsî (1270/1853), *Ruhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-Seb’il-Mesânî*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, c. V, s. 168, Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. III, s. 1495.

² Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 194; Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 49 vd..

³ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. XVI, s. 523; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, c. V, s. 70.

⁴ Bkz. Ebû Hüseyin Ahmed İbn Fâris (v. 395/1004), *Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru’l-Fikr, y.y., t.y., “b-e-s” md., c. I, s. 328.

⁵ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. XVI, s. 524-525.

⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. XXIII, s. 30.

⁷ Kurtubî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, c. XIV, s. 377.

⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 194; Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 49 vd.

⁹ Fey, gayrimüslimlerden barış yoluyla ele geçen taşınır-taşınmaz mallardır. Bkz. Mustafa Fayda, “Fey”, *DİA*, İstanbul, 1995, c. XII, s. 511-513.

¹⁰ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, c. IV, s. 279; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. VI, s. 79; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. XXIX, s. 287; Kurtubî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, c. XX, s. 357.

¹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. VI, s. 79-80.

Muhacirdirler. 3. Yurtlarından sürülmüş, mallarından uzaklaştırılmışlardır. 4. Allah’ın fazlını ve rızasını istemektedirler. 5. Allah’a ve peygamberine yardım ederler. 6. Onlar, doğru olanların ta kendileridir.¹ Bu görüşe göre “miskin”in yoksulluğu ifade eden genel bir kavram, “fakir”in ise miskin kavramına dâhil daha özel bir kavram olduğu söylenebilir. Elmalılı ise 8. ayetteki ifadelerin bedel olmayıp geri kalan sarf yerlerini beyan eden bir başlangıç cümlesi olduğu görüşünü tercih etmiştir.² Bu görüşe göre ise fakirleri miskin kavramına dâhil etmeye gerek yoktur.

Kurtubî, fakir muhacirler için Abdurrahman bin Ebzâ ve Saîd bin Cübeyr’den şu görüşü nakleder: “Muhacirlerden kimisinin kölesi, hanımı, evi, üzerinde haccedip gazada bulunacağı devesi bulunmakla birlikte yüce Allah onların fakir olduklarını belirterek zekâtta onlara bir pay ayırmıştır.”³

Yukarıda temas edilen ayetlerde, fakirlerle ilgili şu özellikler dikkat çekmektedir:

1. Fakirlere yardımın söz konusu edildiği ayetler hep Medenî’dir. Bu da onların Medine döneminin şartlarında, yani organize hale gelmiş müslüman toplumlarda, ortaya çıkabilecek kimseler olduğuna dair bir fikir vermektedir.

2. Fakir kavramının geçtiği ayetlerde onların özellikle mümin / müslüman kimseler olduklarına dair vurgular görülmektedir.

3. Fakirler, Bakara suresi 271. ayete göre, özellikle gizli yardım yapılması gereken kimselerdir.

4. Bakara suresi 273. ayette, kendilerini Allah yoluna adadığı için geçimlerini temin edemeyen ama görünüşte zengin zannedilen ve insanlardan yüzüzlük ederek iste(ye)meyen fakirlere yardım edilmesi vurgulanmıştır.

5. Hac suresi 28. ayette özellikle hac kurbanlarının etlerinden fakirlere yedirilmesi söz konusu edilmiştir.

6. Haşr suresi 8. ayette, yurtlarından ve mallarından uzaklaşarak hicret eden, Allah’ın dinine ve peygamberine yardım eden fakirlerden bahsedilmiştir.

Netice olarak aşağıda temas edileceği üzere “miskinler”in doyurulması ve onlara yardım edilmesi hem Mekkî hem de Medenî surelerde yer alırken, fakirlere yardımın sadece Medenî surelerde yer alması dikkat çekicidir. Ayrıca yardımın söz konusu edildiği ayetlerde özellikle belli vasıfları taşıyan fakirlere vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu durum,

¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. XXIX, s. 287.

² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VII, s. 4840.

³ Kurtubî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, c. XX, s. 357.

Kur'an'ın fakir kavramına, bilinenden farklı ve yeni bir anlam yüklediğini düşündürmektedir. Bu bilgiler ışığında fakir kavramı şöyle tanımlanabilir:

Fakir, kendini Allah yoluna adayan –ve bu uğurda gerekirse hicret eden-, geçimini temin etmek için fırsatı olmayan ama ihtiyacını da bildirmeyen, görünüşte zengin zannedilen (fakirliği belli olmayan) kimsedir.

Aslında bu tanım, yukarıda fakir kavramına dair fakihlerin ve müfessirlerin görüşleri arasında verdiğimiz, fakirler, “İhtiyacını gizleyen ve istemekten çekinen kimselerdir”, “Müslümanların muhtaçlarıdır”, “Ashâb-ı Suffe'dir” veya “Muhacirlerin muhtaçlarıdır” gibi görüşleri de içine alan daha kapsamlı bir tanım olmaktadır.

4. Kur'an'da Miskin İle İlgili Kavramsal Çerçeve

Miskin kavramı, Kur'an'da dokuzu Mekkî¹, on dördü Medenî² surelerde olmak üzere 23 ayette geçmektedir ve Kur'an'ın nüzul sürecinin başından sonuna kadar her aşamasında yer alan bir kavramdır. Mekkî surelerde, Kehf suresindeki birden fazla gemi sahibini ifade etmek üzere çoğul geldiği yer hariç, hep tekil olarak gelmiştir.

Kur'an'ın ilk nazil olan surelerinden Kalem suresinde³ hiçbir miskinın yanlarına gelmemesi için fısıldaşarak sabah erkenden bahçelerine giden bahçe sahibi kimselerin bahçelerinin maruz kaldığı felaket ve Mekkeli müşriklerin de aynı tavrı sergiledikleri için benzer bir imtihana maruz kaldıkları anlatılır.⁴ Tefsirlerde, babaları salih ve yoksulları görüp gözeten bir kimse iken, ondan miras kalan bahçeden kalkan ürünlerle, miskinleri doyurmak istemeyen evlatların maruz kaldığı bu felaket bazı ayrıntılarıyla anlatılmaktadır.⁵ Kurtubî'ye göre bu olay Mekkeliler tarafından bilinen bir olaydı.⁶

Yine Mekke döneminin başlarında nâzil olan Müddessir suresinde⁷, cennetliklerin “Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir?” sorusu karşısında

¹ İsrâ, 17/26; Kehf, 18/79; Rûm, 30/38; Kalem, 68/24; Hakka: 69/34; Müddessir: 74/44; Fecr, 89/18; Beled, 90/16; Mâ'ûn, 107/3. Bu surelerin Mekkî olduğuna dair bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 193; Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 49 vd..

² Bakara, 2/83; 177; 184; 215; Nisa, 4/8; 36; Mâide, 5/89; 95; Enfâl, 8/41; Tevbe, 9/60; Nûr, 24/22; Mücadele, 58/4; Haşr, 59/7; İnsan, 76/8. Medenî iki ayette ise Yahudilere meskenet damgası vurulduğu bildirilmektedir. Bkz. Enfâl, 8/41; Haşr, 59/7. Bu surelerin Medenî olduğuna dair bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 194; Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 49 vd..

³ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 193; Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 49 vd..

⁴ Bkz. Kalem, 68/17-33.

⁵ Bkz. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, c. IV, s. 405-406; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIII, s. 172; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XXX, s. 87.

⁶ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. XXI, s. 160.

⁷ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 194; Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 49 vd..

günahkârların, “Biz namaz kılanlardan değildik, miskini doyurmuyorduk, (batıla) dalanlarla birlikte dalıyorduk, ceza gününü de yalan sayıyorduk,” cevabını verecekleri bildirilmiştir.¹

İlk dönemlerde nâzil olan bir başka sure ise Fecr suresidir.² Bu surede, “Hayır! Doğrusu siz yetime ikram etmiyorsunuz, miskini yedirmeye birbirinizi teşvik etmiyorsunuz”³ buyrulur, miskinleri doyurmaya teşvik etmeyenler kınanmıştır. Allah’ın verdiği nimetleri yoksullarla paylaşması için insanları teşvik etmek ve bu hususta toplumsal bir duyarlılığın oluşmasına ve yardımlaşmanın kurumsal hale gelmesine katkıda bulunmak yoksulluk probleminin çözümünde önemlidir. Bu sebeple miskinlere yardımı teşvik etmeyenlerin kınanması, Mekkî surelerde zaman zaman gündeme gelen bir mevzu olmuştur.⁴ Kurtubî’ye göre yemek, aralarındaki ilişki ve yakınlık sebebiyle miskine izafe edilmiştir.⁵ Zemahşerî’ye göre ise miskinleri yemekten mahrum bırakmanın büyük bir günah olduğuna dair iki kuvvetli delil vardır. İlki Cenâb-ı Hak bu ifadeyi, küfür ifade eden cümleye atfetmiş ve bunu, küfrün emaresi ve işareti saymıştır. İkincisi de ayette yedirmemeyi değil de, yedirmeye teşvik etmemeyi zikretmiştir. Eğer yoksulu yedirmeye teşvik etmeyenin durumu böyle ise, ya bizzat yedirmeyenin durumu nasıl olur, bildirmek istemiştir.⁶

Mekkî surelerde miskin kavramının geçtiği iki ayette ise akraba ve yolcuyla birlikte miskine haklarının verilmesi emredilmektedir. Razî’ye göre özellikle akraba, miskin ve yolcunun hakkından bahsedilmesi, yardımın sadece zekâtla sınırlı olmadığını, zekât yükümlüsü olmasa bile insanların, bu kimselere ihsanda bulunmasının gerekli olduğunu gösterir.⁷

Medine döneminde ise birçok ayette miskin kavramı çoğul olarak yer almaya başlamıştır.⁸ Bu dönemde nazil olan İnsân suresinin 8. ayetinde; “Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği miskine, yetime ve esire yedirirler” buyrulur. Râzî’ye göre, yemek yedirmek demek, muhtaç kimselere ihsanda bulunmak ve her ne suretle olursa olsun onlara iyi davranmak demektir. Bizzat yemek yedirme şart değildir. Çünkü ihsan (iyilikte bulunma) çeşitlerinin en kıymetlisi, yemek yedirmedir. Yemeğin dışındaki şeylerin olmaması durumunda, hayatın devam edeceği

¹ Müddessir, 74/40-46.

² Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 194; Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 49 vd.

³ Fecr, 89/17-18.

⁴ Bkz. Mâûn 107/3; Hakka 69/34.

⁵ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. XXI, s. 211.

⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. VI, s. 201.

⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XXV, s. 125.

⁸ Bkz. Bakara, 2/ 83; 177; 215; Nisâ, 4/8; 36; Enfâl, 8/41; Tevbe, 9/60; Nûr, 24/22; Haşr, 59/7.

düşünülebilir ancak bedenlerin ayakta durması ve hayatın devam etmesi yemek ile olur. Dolayısıyla yemek, bütün faydalı şeylere yorumlanabilir. Bu manada meselâ, “Falanca, malını yiyip bitirdi” denilir. Cenâb-ı Hak da, “Yetimlerin mallarını haksızlıkla yiyen kimseler, karınlarında ateş yemişlerdir”¹ ve “Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin” buyurmuştur.²

Medenî surelerde, farklı sınıflarla birlikte ihsanda bulunulacak, mal verilecek ve infak edilecek kimseler arasında hep miskinler de sayılmıştır.³ Yine bu dönemde oruç tutamayan kimselerin ödeyeceği fidye bir miskin doyurma olarak bildirilmiştir.⁴ Yeminini bozan kimseler için; “Bunun (yemin) da kefareti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on miskine yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir”⁵ buyrulmuş, miskinlerin doyurulması veya giydirilmesi söz konusu edilmiştir. İhramlı iken avlananların⁶ ve zihârda bulunanların⁷ kefaretlerinde de alternatiflerden birisi hep farklı sayılarda miskin doyurma

¹ Nisâ, 4/10.

² Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XXX, s. 244-245.

³ Bahsi geçen ayetler şunlardır: Bakara, 2/83: “Vaktiyle biz, İsrailoğullarından: Yalnızca Allah’a kulluk edeceksiniz, ana-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, miskinlere iyilik edeceksiniz diye söz almış ve ‘İnsanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin’ diye de emretmiştik. Sonunda azınız müstesna, yüz çevirerek dönüp gittiniz.” Bakara, 2/177: “İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. Yakınlara, yetimlere, miskinlere, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekât verir...” Bakara, 2/215: “Sana (Allah yolunda) ne harca yapacaklarını soruyorlar. De ki: Maldan harcadığınız şey, ebeveyn, yakınlar, yetimler, miskinler ve yolcular için olmalıdır. Şüphesiz Allah yapacağınız her hayrı bilir.” Nisâ, 4/8: “(Mirastan payı olmayan) yakınlar, yetimler ve miskinler miras taksiminde hazır bulunursa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin.” Nisâ, 4/36: “Allah’a ibadet edin ve O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, miskinlere, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşına, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlar (köle, cariye, hizmetçi ve benzerlerine) iyi davranın; Allah kendini beğenen ve daima böbürlenip duran kimseyi sevmez.” Nûr, 24/22: “İçinizden faziletli ve servet sahibi kimseler akrabaya, miskinlere ve Allah yolunda göç edenlere (mallarından) vermeyeceklerine yemin etmesinler; bağışlasınlar; feragat göstereyin. Allah’ın sizi bağışlamasını arzulamaz mısınız? Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir.”

⁴ Bkz. Bakara, 2/184.

⁵ Bkz. Mâide, 5/89.

⁶ Bkz. Mâide, 5/95.

⁷ Bkz.; Mücadele, 58/4. Zihâr, kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi demektir. Bkz. Ahmet Yaman, “Zihâr”, *DİA*, İstanbul, 2013, c. XLIV, s. 387

olmuştur. Ayrıca ganimetlerin beşte birinin dağıtılacağı kimseler¹ ile fey'in verileceği kimseler arasında miskinler de yer almaktadır.²

Kavramın geçtiği ayetlere göre miskinlerin, şu özellikleri ön plana çıkmaktadır:

1. Fakirlerden farklı olarak miskinlere yardımın, hem Mekkî hem de Medenî surelerde sürekli vurgulandığı görülmektedir.

2. Miskin kavramının geçtiği ayetlerde özellikle onların doyurulmaya (yemeğe) muhtaç kimseler olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca ayetlerde onları doyurmayan müşriklerin de kınandığı görülmektedir.

3. Akriba ve yolcularla birlikte insanların mallarında hakkı olan kimselerdir

4. Fidyeye ve kefaretlerde doyurulması veya giydirilmesi gereken kimselerdir.

5. Ganimetin beşte biri ile fey'in dağıtılacağı kimseler arasında yer almaktadırlar.

Kanaatimizce ayetler, herkesin ihtiyaç sahibi olduğunu bildiği / gördüğü, her toplumda, her zaman karşılaşılabilecek mutlak manada yoksulları tarif etmektedir. Miskinler için fakih ve müfessirlerin yorumları arasında yer verdiğimiz; “Gayrimüslimlerin muhtaçlarıdır”, “İhtiyacını dışa vuran ve dilenen kimselerdir”, “Sağlıklı ihtiyaç sahipleridir”, “Muhacirlerin dışındaki muhtaçlardır” veya “İhtiyaçları için kapı kapı dolaşan kimselerdir” gibi görüşlerin tamamını içine alan bir tanım yapmak mümkün görünmektedir. Bu çerçevede miskinini tarifi şöyle yapılabilir:

Miskin, ihtiyacını dile getirsin veya getirmesin, çalışsın veya çalışmasın, sakat / özürlü olsun veya olmasın toplum tarafından ihtiyaç sahibi olduğu hemen fark edilen, öncelikli ihtiyaçları sebebiyle çoğunlukla kendilerine temel ihtiyaç maddelerinden gıda ve giyim yardımı yapılan ve muhtaç denilince ilk akla gelen, Müslim veya gayrimüslim kimselerdir.

Kur'an'da fidye ve kefaretlerde hep miskinlerin doyurulmasından bahsedilmiştir. Bundan hayatta kalmak için duyulan ihtiyaç sebebiyle miskinlerin doyurulmalarına yönelik bir teşvik yapıldığı sonucu çıkabileceği gibi, kendilerini Allah yoluna adayan fakirlerin, dinin belli kurallarını ihlal eden kimselerin ceza nitelikli ödemelerinden (kefaret) müstağni tutuldukları sonucu da çıkarılabilir. Bu konuda Kur'an'da ilgi çekici bir ayrıntı yer alır. Hacda kesilen kurbanlardan (hedy) fakirlere yedirme emredilirken³, hacda

¹ Bkz. Enfâl, 8/41.

² Bkz. Haşr, 59/7.

³ Bkz. Hac, 22/28.

ihramlı iken avlanan kimselere kefâret olarak miskin doyurmaları emredilmektedir.¹

Miskin kelimesinin Mekke’de tekil olarak kullanılmasından, müslümanların azınlık olarak yaşadığı ortamlarda yoksulları doyurmanın ferdî gayretlerle ve dar çerçevede olduğu / olacağı sonucunu çıkarabiliriz. Medine döneminde ise müslümanlar yoksullar için daha organize faaliyetler yapacak duruma geldiklerinde kavram çoğul olarak kullanılmaya başlamıştır.

Miskin ile alakalı olarak Ebû Hüreyre’den nakledilen bir hadis vardır: “Miskin, kapı kapı dolaşırken verilen bir iki lokmanın veya bir iki hurmanın geri çevirdiği kimse değildir. Fakat gerçek miskin, ihtiyacını giderecek bir şey bulamayan ve halini anlayıp kendisine tasaddukta bulunacak biri çıkmayan, (buna rağmen) kalkıp halktan bir şey istemeyen kimsedir.”² Hadise göre halk kapı kapı dolaşıp dilenen kimselere miskin diyordu. Hz. Peygamber ise, hayır yapmak isteyenlere bir ideal göstererek, öncelikle elinden tutulması gerekenleri bildirmiştir. Buna göre asıl, muhtaçlığı fark edilemeyen ve dilenmeyen kimselere yardım edilmelidir.³ Bazı rivayetlerde, hadisin sonunda “Onlar yüzüzlük ederek istemezler”⁴ ayetinin de delil olarak kullanıldığı görülmektedir.⁵ Dolayısıyla aslında bu hadiste miskinın tarif edilmediği, insanlar fakirleri, miskin diye adlandırdıkları için bu kavramın kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁶

5. Sonuç

Tanımları konusunda ihtilaflar bulunan fakir ve miskin kavramlarının Kur’an bağlamında tanımlanması mümkün görünmektedir. Buna göre fakirler, Allah yolunda bulunmalarından dolayı geçimlerini temin etmek için uğraş(a)mayan kimseler olarak tanımlanabilir. Cenâb-ı Hak Kur’an’da, zekâtın harcama kalemleri içinde, fakirleri ilk sırada sayarak, bu sınıfa verdiği önemi göstermiştir. Bu sebeple günümüzde de ilim tahsil etmek, İslam’ı anlatmak gibi ulvî gayelerle meşgul olduğu için geçimini temin ile uğraşamayan kimselerin şahsî ihtiyaçlarının karşılanmasına öncelik verilmelidir.

¹ Bkz. Mâide, 5/95.

² Buhârî, “Zekât”, 53; Müslim, “Zekât”, 102; Ebû Dâvud, “Zekât”, 23; Nesâî, “Zekât”, 78.

³ Ebû Süleyman Hamd bin Muhammed el-Hattâbî (v. 388/998), *Meâlimü’s-Sünen*, I-IV, Matbaatü’l-İlmiyye, Halep, t.y., c. II, s. 61.

⁴ Bakara, 2/273.

⁵ Bkz. Buhârî, “Tefsîr”, 48; Müslim, “Zekât”, 102; Nesâî, “Zekât”, 78.

⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. XI, s. 515.

Miskin kavramı ise Kur'an'da, mutlak manada yoksul kimseleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bazen karınlarını doyuracak yiyeceği bulmakta dahi zorlanan miskinlere, bu özellikleri sebebiyle, inanan / inanmayan tüm insanlar yardıma koşmalı ve birbirlerini yardıma teşvik etmelidir. Cenâb-ı Hak Kur'an'da, toplumun bu ihtiyaç içinde kıvranan kesimini, fakirlerden sonra ikinci öncelikli yardım edilmesi gerekenler olarak bildirmiştir. Kur'an'da, hem tüm gelirlerin harcama kalemleri arasında hem de insanların mallarında hakkı olan kimseler arasında zikredilerek, miskinlere yardımın sadece zekâtla sınırlı bir yardım olmadığı da vurgulanır. Öyleyse günümüzde de yoksullara, zekâtla birlikte, her türlü infak ve kefâret yoluyla sahip çıkılmalı ve karınları doyurulmalıdır. Ayetlerde miskinleri doyurmaya teşvikin vurgulanması da, bu işin organize bir faaliyet olarak yapılmasının, kampanyalar düzenlenmesinin ve seferberlik halinde yoksulluk probleminin çözülmesi için çalışılmasının önemini göstermektedir. Aslında miskinlerin bakımı ve görünümünün, bir sosyal politika ve sosyal devlet anlayışını gerektirdiğini söylemek mümkün görünmektedir

Kaynakça

- el-Âlûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmut (1270/1853), Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî, I-XXX, Beyrut, t.y.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin bin Mesûd (v. 516/1122), Meâlimu't-Tenzîl, I-VIII, Riyad, 1409.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed bin İsmâîl (v. 256/870), el-Câmiu's-Sahîh, I-IV, Kâhire, 1400.
- el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed bin Ali er-Râzî (v. 370/981), Ahkâmu'l-Kur'an, I-V, thk.: Muhammed es-Sâdik Kamahâvî, Beyrut, 1992.
- el-Cevherî, İsmail bin Hammâd (v. 400/1009), es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, 2. baskı, Beyrut, 1979.
- el-Cürcânî, Ali bin Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf (v. 817/1413), Mu'cemu't-Ta'rîfât, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Kahire.
- Dahhâk (v. 105/723), Tefsîru Dahhâk, thk. Muhammed Şükri, Kahire, 1999.
- Ebû Dâvud, Süleyman bin Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), Sünenü Ebû Dâvud, Beyrut, 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed bin Yûsuf eş-Şehîd (v. 754/1353), el-Bahru'l-Muhît, Beyrut, 1993.
- Ebussuûd, İbn Muhammed el-İmâdî (982/1574), İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm, thk.: Abdulkadir Ahmed Atâ, Riyâd, t.y.
- Fayda, Mustafa, "Fey", DİA, İstanbul, 1995.

- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ bin Ziyâd (v. 207/822), Meâni'l-Kur'an, I-III, 3. bs., Beyrut, 1983.
- Hamîdullah, Muhammed (v. 2002), İslâm Peygamberi, I-II, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., 5. bs., İstanbul, 1991.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd bin Muhammed (v. 388/998), Meâlimü's-Sünen, I-IV, Haleb, t.y.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed bin Abdullah (v. 543/1148), Ahkâmu'l-Kur'an, I-IV, Beyrut, 2003.
- İbn Fâris, Ebû Hüseyin Ahmed (v. 395/1004), Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa, I-VI, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, y.y., t.y.
- İbn Kudâme, Abdullah bin Ahmed bin Muhammed (v. 620/1223), el-Kâfî, I-VI, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî, y.y., 1998.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed bin Mükerrrem (v. 711/1311), I-VI, Kahire, t.y.
- İbn Müflih, İbrahim bin Muhammed bin Abdullah bin Muhammed (v. 884/1479), el-Mübdi' Şerhü'l-Mukni', I-VIII, Beyrut, 1997.
- İbn Rüşd, Muhammed bin Ahmed (v. 595/1198), Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid, I-II, 6. bs., y.y., 1982.
- el-İmrânî, Ebu'l-Hüseyin Yahya bin Ebu'l-Hayr bin Sâlim (v. 558/1162), el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmî'ş-Şâfiî, I-XIV, Beyrut, t.y.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin bin Muhammed er-Râgıb (v. 502/1108), el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, I-II, Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, y.y., t.y.
- el-Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed bin İdrîs (v. 684/1285), ez-Zahîra, thk. Muhammed Hüccî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994.
- el-Karadavî, Yûsuf, Fıkhu'z-Zekât, Beyrut, 2007.
- el-Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr bin Mes'ûd (v. 587/1191), Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi', I-X, 2. baskı, Beyrut, 2003.
- el-Kazvînî, el-Hatîb (739/1338), el-İzah fî Ulûmi'l-Belâğa, Beyrut, t.y.
- el-Kurtubî, Muhammed bin Ahmed bin Ebû Bekr (v. 671/1273), el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an, I-XXIV, thk.: Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut, 2006.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Habîb (v. 450/1058), el-Hâvi'l-Kebîr, I-XVIII, Beyrut, 1994.
- el-Merdâvî, Ebu'l-Hasan Ali bin Süleyman bin Ahmed (v. 885/1480), el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcihi mine'l-Hilâf, I-XXXII, Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi' ve'l-İ'lân, y.y., 1995.
- el-Mergînânî, Ebû'l-Hasan Ali bin Ebû Bekr bin Abdulcelîl (v. 593/1197), el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî, I-II, Beyrut, t.y.

- Mukâtil bin Süleyman (v. 150/767), Tefsîr, thk. Abdullah Mahmud Şahâta, Beyrut, 2002.
- Müslim bin Haccâc, Ebû Hüseyin (v. 261/874), Sahîhu Müslim, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kâhire, 1991.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed bin Şuayb (v. 303/915), es-Sünenü'l-Kübrâ, I-XII, Beyrut, 2001.
- er-Râzî, Fahrüddîn (v. 604/1207), et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb, I-XXXII, y.y., 1981.
- Reşîd Rızâ, Muhammed (v. 1935), Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîru'l-Menâr, I-XII, 2. baskı, y.y., 1947.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed (v. 467/1074), el-Keşf ve'l-Beyân, I-X, thk. Ebû Muhammed bin Âşûr, Beyrut, 2002.
- es-Serahsî, Şemsüddîn (v. 483/1090), el-Mebsût, I-XXXI, Beyrut, 1989.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman bin Ebîbekr (911/1505), el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an, I-II, Mücemmeu'l-Melik Fahd li Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, Medine, t.y.
- eş-Şâfî, Muhammed bin İdrîs (v. 204/820), el-Ümm, I-XI, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalip, y.y., 2001.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr (v. 310/922), Tefsîru't-Taberî: Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an, I-XVI, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî, Kâhire, 2001.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali (v. 1158/1745), Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûni ve'l-Ulûm, I-II, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 1996.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed bin İshâ (v. 279/892), Sünenü't-Tirmizî, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, y.y., 1968.
- Yaman, Ahmet, "Zihâr", DİA, İstanbul, 2013.
- Yazır, Elmalılı Hamdi (v. 1942), Hak Dini Kur'an Dili, I-X, İstanbul, t.y.
- ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî (v. 1205/1790), Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, I-XL, Kuveyt, 2001.
- ez-Zemahşerî, Cârullâh Ebû Kâsım Mahmûd bin Ömer (v. 538/1144), el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl, I-VI, Riyad, 1998.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed bin Abdillâh (794/1392), el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an, I-IV, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, t.y.

Hz. Âişe Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası

Dr. Ömer SABUNCU*

Özet

Hz. Peygamber'in aile hayatını öğrenmek ve eşleri hakkında bilgi sahibi olmak, aile hayatının örnekliğini anlamada insanlığa yardımcı olacaktır. Hz. Peygamber'in en genç hanımı, "Mü'minlerin annesi" Hz. Âişe hem ahlak, fazilet ve takva bakımından hem de ilmî anlamda tüm çağların hanımlarına örneklik teşkil eden bir şahsiyettir. Ayrıca Hz. Âişe İfk Hadisesi, İlâ ve Cemel Savaşı gibi olaylar sebebiyle İslâm tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu sebeplerden dolayı Hz. Âişe hakkında pek çok eser kaleme alınmıştır; araştırmalar yapılmıştır. Çalışmamızda, Hz. Âişe ile olarak yapılmış araştırmaları bir arada vermek suretiyle ilgi duyanların dikkatine sunmak ve Hz. Âişe hakkında yeni çalışma başlıkları için bir fikir oluşması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Âişe, Mü'minlerin Annesi, Cemel Savaşı, Bibliyografya.

Abstract

Learning the life of the Prophet and his wives will help us understand his exemplary family life. The youngest of his wives, Aisha, mother of the believers, is an exemplary figure for all generations in terms of her virtuous and pious lifestyle. On the other hand, the Incident of Ifk, Ila, the Battle of Jamal are very important events in Islamic history. Therefore, numerous works and studies were devoted to different aspects of her life. In this article, general outline of these studies and new areas of study about her life which will contribute to the discussion of her life are pointed out.

Key Words: Aisha, Mother of the believers, The Battle of Jamal, the bibliography of studies about Aisha.

* Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi. omersabuncu@gmail.com.

Giriş

Hiz. ÂiŖe ile ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlar kitap, makale, tebliğ ve tezlerden oluşmaktadır. Çalışmamızda bunları bir arada vermenin yanı sıra bazı eserleri inceleyerek dikkate sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Bunlardan ilki Hiz. ÂiŖe hakkında 6. (m. 627) yüzyılda İbn Behic el-Endelüsî (h. 6. yüzyıl) tarafından kaleme alınmış 56 beyit ve şerhinden oluşan *Kasidetu el-Vâ'iz el-Endelüsî fi Menâkibi ümmi'l-mü'minin es-Siddîka ÂiŖe*¹ adlı eserdir. Eser, müstakil ilk çalışmalardan ve kaside olması bakımından dikkat çekicidir.² Üç bölümden oluşan eser sırasıyla; Hiz. ÂiŖe'nin hayatı, *Kasîde* sahibi hakkında bilgi ile *Kasîde* ve şerhinden oluşmaktadır. Bu eseri lafız ve delalet açısından tahlil eden Arapça bir makale yayınlanmıştır.³

Bir diğer eser Harran'lı âlim İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) 1328), *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye* adlı eserinde Hiz. ÂiŖe hakkında bazı iddialara karşı verdiği cevaplardan oluşan “Şubuhât havle's-Sahâbe ve'r-red aleyhâ” *Ümmü'l-Mü'minîn ÂiŖe radiyallâhu anhâ* adlı bölümlerdir.⁴ Çalışma, “Mü'minlerin Annesi ÂiŖe'nin (r.a.) Menkıbelerinden Seçmeler, ÂiŖe'nin Üstünlüğü, ÂiŖe'nin Müslümanlar Arasına Savaş Değil Sulh Amaçlı Çıkışı, Müminlerin Anneleri Peygamber'in Eşleri” adlı bölümlerden oluşmaktadır.

Tespit edebildiklerimiz içinde en kapsamlı araştırmanın Alevî

¹ el-Endelüsî, Ebî İmrân Mûsâ b. Muhammed Abdullah el-Vâiz (h. 6. yüzyıl), *Kasidetu el-Vâ'iz el-Endelüsî fi Menâkibi ümmi'l-mü'minin es-Siddîka ÂiŖe*, thk. Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, Riyâd, Mektebetü't-tevbe neşri, 1418/1998, 71 sayfa.

² Kasideden ilk birkaç beytini burada vermek istiyoruz. “Ben kim, Mü'minlerin Annesi kim! Hidayete; Ermiş seveni, buğzeden düşmüş dalâlete”. “Açıklama getirerek üstünlüğüne; Derim tercümanlık yaparak sözüne”. “Muhammed'in kabrine gelme ey buğzeden bana; Ev benim evim, mekân benim mekânım zira”. (el-Endelüsî, *Kasîde*, s. 53).

³ Bu araştırma Arapça olarak kaleme alınmış olup, İbn Behic el-Endülüsî'nin, Hiz. ÂiŖe'ye methiye olarak yazmış olduğu yukarıda bahsettiğimiz kasideyi lafız ve delalet açısından ele almaktadır. Üsâme İhtiyâr, “İbn Behic el-Endelüsî'nin Hiz. ÂiŖe'ye Methiyesi (Lafız ve Delalet Açısından Bir Araştırma)”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2 (2013/2), s. 29-61.

⁴ Hiz. ÂiŖe ile ilgili bölüm eserin 4. Cildinde, sayfa 301-378 arasında yer almaktadır. (İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö. 728/1328), *Minhacü's-sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986). Ayrıca bu kısımlar tahkik edilerek müstakil olarak da yayınlanmıştır. (Şubuhât havle's-Sahâbe ve'r-red aleyhâ: *Ümmü'l-Mü'minîn ÂiŖe*, takdim ve thk. Muhammed Mâlullah, Mektebetü İbn Teymiyye neşri, 102 sayfa, 1410/1989).

b. Abdülkadir es-Sekkâf'ın editörlüğünde, birçok ilim erbabının katkı sunduğu *Âişetu Ümmü'l-Mü'minîn Mevsûatün ilmiyyetün an hayatihâ ve fadlihâ ve mekânetihâ el-ilmiyyeti ve alâkatihâ bi-âli'l-beyti ve reddi's-şühuhâti havlehâ*¹ adlı eser olduğu kanaatindeyiz. Hz. Âişe'nin hayatının çeşitli yönlerini anlatan bu kitap, Hz. Âişe hakkında akademik bir titizlikle hazırlanmış olup ansiklopedi niteliğinde bir çalışmadır. Kitapta Hz. Âişe tanıtılmakta; hayatı, faziletleri ve sıfatları, Hz. Âişe'ye atılan iftiralar ve hakkında ileri sürülen şüpheler, Hz. Âişe'ye sövmenin hükmü ve Hz. Âişe'yi öven bir grup kaside yer almaktadır. Mukaddimeden sonra kitap hakkında ilim çevrelerinin görüşleri yer almakta; devamında Hz. Âişe'ye bu ilginin neden olduğu; hayatıyla ilgili niçin müstakil bir kitap hazırlandığına kısaca cevap verilmektedir. Kitap yedi bölümden oluşmaktadır.

Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber (s.a.s.) ile olan evlilikleri üzerinde son dönemde ortaya atılan, onun evlendiği sırada on sekiz yaşında olduğu iddiası, özellikle müsteşriklerin ve munharif fırkaların sıkça başvurduğu bir şüphe dir. Bu iddiaya İslâm dünyasından gerek müstakil kitap ve makaleler vesilesiyle gerekse iletişim araçlarıyla cevaplar verilmekte, konuya açıklık getirilmeye çalışılmaktadır. Bu kitaplardan tespit edebildiğimiz kadarıyla en kapsamlısı Fehd b. Muhammed b. Muhammed b. el-Gufeylî'nin *es-Senâ el-Vehhâc fî Sinni Âişe inde'z-Zevâc* adlı çalışmasıdır.² Hacımlı olan bu esere de dikkat çekmek istedik.

Eser, temelde Hz. Âişe'nin evlendiği sırada kaç yaşında olduğunu rivayetler ışığında, fikhî, tıbbî ve ictimai açıdan değerlendirmekte, bunları modern dünyadan getirdiği örneklerle desteklemektedir. Kendisinden önce bu konuda yazılmış eserlerden de haberdar olduğu anlaşılan müellif, kitabını bir mukaddime ve üç bölüme ayırmıştır. Mukaddimede, bu konunun önemi ve yöntemi hakkında bilgi vermektedir. Birinci bölümde, Hz. Âişe'nin evlilik yaşı konusunun son dönemde iletişim araçlarındaki yayılışı ve bu konuda muteber hadis kaynaklarından bugüne gelen rivayetler işlenmiştir. İkinci olarak, Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber (s.a.s.) ile olan evliliğinin tarihî ve fikhî boyutu ele alınmaktadır. İkinci bölümde temelde senet ve metin hakkında araştırma konu alınmıştır. Buluş yaşının iklimle etkileşimi ve Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Hz. Âişe'nin evliliğinin Arap örfündeki yeri bu konudaki bazı açıklamalara yer verilerek ele alınmıştır. Üçüncü bölümde bu

¹ es-Sekkâf, Alevî b. Abdülkadir (Editör), *Âişetu Ümmü'l-Mü'minîn, Mevsûatün ilmiyyetün an hayatihâ ve fadlihâ ve mekânetihâ el-ilmiyyeti ve alâkatihâ bi-âli'l-beyti ve reddi's-şühuhâti havlehâ*, Zahrân/Suudi Arabistan: Müessesetü'd-düerri's-seniyye neşri, 1434/2013, 1. Baskı, 1168 sayfa.

² el-Gufeylî, Fehd b. Muhammed b. Muhammed, *es-senâ el-vehhâc fî sinni Âişe inde'z-zevâc*, Riyâd, Dâru's-samî'î, 481 sayfa, 1432/2011.

konuda diğer din ve fırkalardan gelen iddialar ele alınmıştır. Yine bazı âlimlerin son dönemde ortaya atılan Hz. Âişe'nin evlilik yaşı iddialarına reddiyelerini içermektedir. Çalışma bu şüphe hakkında yazılmış olan bir şiirle tamamlanmıştır.

Son olarak Spellberg'in Hz. Âişe hakkında yazdığı, *Siyaset, Cinsiyet ve İslâmî Geçmiş: Hz. Âişe'nin Mirası*¹ şeklinde çevirebileceğimiz kitabı hakkında kısaca bilgi verelim. Spellberg çalışmasında bir kadın olarak Hz. Âişe'nin vasiyetinin ortaçağdaki Müslüman erkeklerin düşünce yapılarının anlaşılmasına yardımcı olduğunu ifade etmektedir. Hz. Âişe'nin hayatının sadece kadının tarihine değil, aynı zamanda kadının toplumdaki yerine de dikkatleri çektiğini vurgulamaktadır. Spellberg: “Hz. Âişe'nin hayatı sadece kadının tarihine değil, aynı zamanda kadının toplumdaki yerine de dikkatleri çekti.” demektedir.

Kitaplar

Abbott, Nabia, *Aishah: the beloved of Mohammad*, The University of Chicago Press, New York 1942, 230 pp.

- (1897-1981), *Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe (Yaşam Öyküsü)*
Çeviri: Tuba Asrak Hasdemir, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1999.

Abdülkadir b. Muhammed Ata Sufi, *es-Saika fî ebatil ve iftiraati's-Şia ala ümmi'l-mü'minin Aişe (r.anha) maa def'i'l-kezibi'l-mübîn an ümmehati'l-mü'minin*, Dâru Edvai's-Selef (Edvaü's-Selef), Riyad 1425/2004, 278 sayfa, 24 cm.

Abdullah Ebu's-Suud Bedr, *Tahkîk "Müsnedü es-Seyyide Âişe" râdiyallahu anhâ, Müsnedü el-İmam Ahmed b. Hanbel'* den Tahrîc edildi.

Afgânî, Sa'îd, *Âişe ve's-siyâse/On The Political Activity and Influence of Aishah, wife of the Prophet Muhammad*, Cairo, 1947, 332 sayfa.

- *Âişe ve's-siyâse*, Kahire, 1957.

Akıncı, Ahmet Cemil, *Hz. Aişe*, Bahar Yayınları, İstanbul, 2005, 330 sayfa, 21 cm.

Akkâd, Abbas Mahmud, *es-Siddîka binti's-Siddîk*, Dârü'l-Ma'arif, 1966, 117 sayfa, 20 cm.

¹ Denise, A. Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of Aisha bint Abi Bakr*, New York: Columbia University, 1994, s. 191. Spellberg, Hz. Âişe'yi anlattığı bu çalışmasıyla “5. Dost İslâm'a Hizmet Ödülü”ne lâyık görülmüştür. Spellberg, “Ödül beni şereflelendirmek için değil, başka bir kadına; Batı'da çok daha iyi tanınmayı hak eden Hz. Âişe'ye yine kadınlar tarafından verildi. Hz. Âişe'nin hayat hikâyesi ve bâki etkisi, Müslüman kadınların geçmişte de, şimdi de zeki ve güçlü olduklarını, genelde yanlış bir şekilde tasvir edildikleri gibi sessiz ya da pasif olmadıklarını öğrencilerime öğretmek için bana ilham verdi.” demiştir.

el-Amrânî, Bedr, *el-Humeyrâ Aişe ümmü'l-mü'minin min rihâbi'l-luga ilâ mihrâbi's-sünne*, Rabat, Merkezu Ukbe b. Nafi; er-Rabitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema, 2012/1433, 115 sayfa; 24 cm.

Asımgil, Sevim, *Resûlün Hümeyrası Hz. Aişe*, İpek Yayın-Dağıtım, İstanbul, 1997.

Aşık, Nevzat, *Hazreti Aişe'nin Hadisciliği*, Öğrenci Basımevi, İzmir 1987, 78 sayfa, 20 cm.

Azadu, Gulu Muhammadu, *Aisha Siddîqa, Haidarabadu*, Sindhu: Ar. Ech. Aħmadu ainđ Bradars, 1961-62, 91 p, 18 cm.

Balcı, Ramazan, *En sevgilinin Sevgilisi Hz. Aişe*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2003. 167 sayfa, 20 cm.

Baslum, Cevâhir Muhammed Sürûr, *Âiše Ümmü'l-Mü'minin fi Dav'il-Kitâbi ve's-Sünne*, İşrâf Yûsuf ed-Dab', Mekketü'l-Mükerreme, 1402, 424 sayfa.

Bursalı Rıza Efendi, *İffet ve İsmet Timsali Hazreti Âiše*, Çile, İstanbul, 1982.

Bursalı, Mustafa Necati, *Ehl-i Beyt İffet ve İsmet Timsali Hz. Aişe*, Çelik Yayınevi, 286 sayfa.

Ceylan, Meryem Canan, *Entelektüel ve Siyasi Bir Kişilik Olarak Hz. Aişe*, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002.

Cihan Rif'at Fevzi, *es-Seyyide Aişe ve Tevsikuha li's-Sünne*, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 2001/1421, 287 sayfa, 24 cm.

Dahil, Sa'îd Fâyiz, *Mevsuatu fikhi Aişe Ümmü'l-mü'minin: Hayatuha ve Fikhuha*, Dârü'n-Nefâis, Lübnân/Beyrut, 1409/1989, 767 sayfa.

Demireşik, Halime, *Hz. Aişe bintü Ebibekir radiyallâhu anhümâ*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2010.

ed-Dimaşkî, Muhammed Arif, *el-Husunü'l-Muni'a li's-Seyyidetu Âiše biittifaki ehli's-Sünne ve's-Şî'a*, (y.y.).

el-Endelüsî (İbn Behîc), Ebû İmrân Mûsâ b. Muhammed Abdillâh el-vâiz, *Kasîdetu el-Vâ'iz el-Endelüsî fi Menâkibi ümmi'l-mü'minin es-Siddîka Âiše*, thk. Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, Riyâd, Mektebetü't-tevbe, 1418/1998.

- *el-Kasîdetu'l-vaddâhiyyetu fi medhis-Seyyideti Âiše ümmi'l-mü'minin (radiyallâhu anhâ)*, Nizâm Muhammed Sâlih Ya'kûbî, Beyrut, Mektebetü't-tevbe, 1423/2002.

Fârûkî, Ebû Reyhân Diyâü'r-Rahmân, *Habîb Hudâ Ümmü'l-Mü'minin, Seyyide Âiše Siddîka râdiyallahu anhâ*, y.y., t.y.

Fazal Ahmad, *Aisha the truthful*, Taj Co., New Delhi 1983, 140 sayfa; Lahore: Sheikh Muhammed Ashraf, 1969, xii, 128pp, (A biography

of Seyyedah Aisha bint abu Bakr (d.58/678), one of the wives of the Prophet).

Fehd el-Arabi Harisi, *Kale İbn Abbas Haddesenâ Aişe*, Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, Riyad, 1995/1416, 404 sayfa, 24 cm.

Ferşadoğlu, Saliha, *Hiz. Aişe'nin İzinde*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2010.

Fevzi, Cihan Rıf'at, *es-Seyyide Aişe ve Tevsikuha li's-Sünne*, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001.

Gündüz, Menar, *Müsned-i Âişe*, Konevi Yayınları, Konya, 2008, 270 sayfa.

el-Gufeylî, Fehd b. Muhammed b. Muhammed, *es-senâ el-vehhâc fî sinni Âişe inde'z-zevâc*, Riyâd, Dâru's-samî'î, 1432/2011.

Habeş, Refîde, *Aişe bint Ebî Bekr es-Siddîk*, Beyrut, 1411/1990.

el-Hatib el-Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit, Ebu Bekir, 463/1071, *Cüz' Fihi Hutbetu Aişeti's-Siddîka*, [y.y.], Yazma, 639, 26-30 vr.

el-Hüseynî, Abdullah b. İbrahim Mîrganî, *el-Cevheretü's-şifâfiyye ba'zı menâkibi's-Seyyide es-Siddîkiyye*, 1168'de (1755) yazmıştır. (bk. Müneccid, s. 220).

Haylamaz, Reşit, *Müminlerin En Mümtaz Annesi Hazret-i Aişe*, Işık Yayınları, İstanbul, 2009.

Hazrat Aisha Siddiqa, Darü'l-Buhus, Kuveyt, [t.y.], 44 sayfa.

Hıfînî, Abdülmün'im, *Mevsuatu ümmi'l-mü'minin Aişe binti Ebî Bekr*, Mektebetu Medbuli, Kahire, 2003, 1356 sayfa, 24 cm.

Hutbetü Seyyidetina Aişe, Âişe Ümmü'l-Mü'minin Bintü Ebu Bekr es-Siddîk el-Kuraşî, (58 /678), müst. Mustafa Aşir, [y.y.]: Yazma, [t.y.] 113-117 vr.

Hümeyra, *Medine Mücevheri Hazreti Aişe*, Yunus Yayınları, 2009, 135 sayfa.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *Müsned İbn Abbâs ve Âişe*, [y.y.]: Yazma, [t.y.] 371 vr.

İbn Râhûye, Ebû Ya'kub, İshak b. İbrâhim b. Mahled (ö. 238/852), *Müsnedü İbn Râhûye (Müsnedü ümmü'l-Mü'minin Âişe radiyallahu anhâ)*, Tahkîk Abdülğafur Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, Mektebetü'l-Îmân, el-Medinetü'l-Münevvere, 1410.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Şübühât havle's-Sahâbe ve'r-red aleyhâ: Ümmü'l-mü'minin Âişe*, takdim ve thk.: Muhammed Mâlullah, Mektebetü İbn Teymiyye, 1410/1989.

İbn Zebâle, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen b. Zebâle el-Medenî el-Mahzûmî (ö. 199/814), *el-Müntehab min kitâbi ezvaci'n-nebi*,

Ebû Abdullah Zübeyr b. Bekkar b. Abdullah Zübeyr b. Bekkar, (ö. 256/870); thk. Ekrem Ziya Ömeri, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1981/1401. 82; 24 cm. Talebesi Zübeyr b. Bekkâr bu kitabı hocasından aldığı bilgilerle yazmıştır. (Çetin, Osman, “İbn Zebâle”, *DİA*, c. 20, s. 458).

İbnü'l-Enbari, Ebû Bekr b. Beşşar Muhammed b. Kâsım b. Muhammed (ö. 328/940), *Şerhu Hutbeti Aişe Ümmü'l-mü'minin fi Ebiha*, thk. Selahaddin Münecid, 2. bs., Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, Beyrut, 1980, 40 sayfa, 24 cm.

Mûsâ Şâhîn Lâşîn (İşrâf), *Müsnedü Ümmü'l-Mü'minin Aişe radiyallahu anhâ min Kitâbi'l-Müsned li'l-İmam Ahmed*, Tahkik: İbrahim Abdülfettâh Halîbe, 1402, 1090 vr.

Kaluç, Hasan - Keskin, Hamza, *Hiz. Aişe*, İslamoğlu Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Kara, Hilal Çelikkol, *Peygamberimizin En Sevdiği Hanım Hz. Aişe*, Nesil Çocuk.

el-Kazvînî, Abdülcelîl b. Muhammed, *Tenzihü Aişe ani'l-fevâhişi'l-'azîme*.

el-Mukasi, Burhaneddin, *Tefsiru Hutbeti Aişe es-Siddika*, [y.y.] : Yazma, [t.y.] 1-15 vr.

el-Muknasi el-Mağribi, Burhaneddin İbrahim b. Yahya, *Muhtasar fi Şerhi Hutbeti Aişe Ümmi'l-Mü'minin*, [y.y.]: Yazma, 652. 20-25 vr.

Kutub, Muhammed Ali, *Aişe radiyallahu anhâ Muallimetü'r-Ricâl ve'l-Ecyâl, Mektebetü'l-Kur'ân li't-tab' ve'n-neşr ve't-tevzi'*, Kâhire, 1986, 111 sayfa, 24 cm.

Menâkib-i Hazret-i Aişe, Yayıncı [1722], Yazı alanı: 160x105 mm., Satır sayısı: 15., Eser; Hz. Aişe'nin menkibeleri hakkındadır, Eser adı, dibâce ve konusundan verilmiştir, Yazma eser. (<http://search.theeuropeanlibrary.org/portal/tr/search/%28%22title%22+all+%22ai%C5%9Fe%22%29.query> 3 Temmuz 2011)

Mevlana Şibli en-Numani, 1332/1914, *İslam Tarihi: Asr-ı Saadet: Peygamberimizin Sireti ve Hz. Aişe*, trc. Ömer Rıza Doğrul, Günümüz Türkçesine Aktaran: Osman Zeki Mollamehmedoğlu, Eser Neşriyat, İstanbul, 1977, 3. c. (582 sayfa), 24 cm.

Mumtaz Moin, *Umm al-mu'minin a'ishah siddiqah: life and work*, Taj Co., Delhi 1982. XIV, 185 sayfa.

Murtada Askari, *The role of A'ishah in the history of İslam: ehâdisu ümmi'l-mü'minîn Aişe: A'ishah in the time of the Prophet until the End of 'Uthman's caliphate*, translated by Alaaddin Pazargadi, Tehran: Naba Organization, 2000-1379, 1. c. (218 sayfa), 21 cm.

- *The role of Aishah in the history of İslam: ehâdîsu ümmi'l-mü'minin Aişe: Aishah in the time of Ali ibn Abi Talib*, translated by Alaaddin Pazargadi, Tehran, Naba Organization, 2000-1379, 2. c. (183 sayfa), 21 cm.

- *The Role of A'ishah in the history of İslam: ehâdîsu ümmi'l-mü'minîn Aişe: A'shah in the time of Mu'awiyah ibn Abi Sufyan*, translated by Alaaddin Pazargadi, Tehran, Naba Organization, 2000-1379, 3. c. (229 sayfa), 21 cm.

- *Ehâdîsu ümmi'l-mü'minin Aişe*, 5. basım, Beyrut, et-Tevhid li'n-Neşr, 1994/1414, 1. c. (475 sayfa), 24 cm.

- *Nakş-i Aişe: Der Tarih-i İslam*, trc. Muhammed Sadık Necmi, trc. Atai Muhammed Serdarniya, Mecmuu İlmi İslamî, Tahran, 1373, 1 c.'de 3 c. (295, 315, 332 sayfa).

Mutlu, İsmail, *Müminlerin Annesi Hazret-i Aişe*, 3. basım, Mutlu Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Nasrullah Halife, *Hadisü'l-ifk ev; Kıssatü's-Seyyide Aişe*, [y.y., t.y.] 106 sayfa, 16 cm.

Necefzade, Yakup Kenan, *Ayşe Anamız*, Atlas Kitabevi, İstanbul, 1967.

Nadwi, Sulaiman, *Sayyida Aisha Siddiqa*, (Translated from Urdu by Zaheer, S. Iqbal), JRAI 1976. A biography of Seyyedah Aisha bint abu Bakr (d. 58/678), one of the wives of the Prophet.

- *Hazreti Aişe*, Türkçesi Ahmet Karataş, Timaş Yayınları, İstanbul, 2003, 264 sayfa, 21 cm.

- (1884-1953), *Siretü's-seyyide Aişe Ümmü'l-mü'minin*, Dârü'l-kalem, Dimaşk, 2003/1414, 374 sayfa, 24 cm.

- *İslam tarihi: Asr-ı Saadet: Hazreti Aişe, Hazreti Ebu Bekir*, 1332/1914, trc. Ömer Rıza Doğrul, Asarı İlmiye Kütüphanesi, İstanbul 1928/1346, 1 c.'de 5-6. c. (295, 272 s.), 18 cm.

Nusayr, Abdülgani, *Fezâilu ümmü'l-mü'minin Âişe (r.a.) ve hükmu men sebbehâ ve kazefehâ*, Dârü'l-ulum ve'l-hikme, 2011, 88 sayfa, 24 cm.

Pilavoğlu, Mehmed Kemal, *Hazreti Âişe Validemiz*, Güven Matbaası, Ankara, 1965, 69 sayfa, 24 cm.

Quaddura, Zahiya, *A'isa Umm al Mu'minin*, Bairut, Dar al 'İlmi'l Malayin 1988, 240 sayfa [Inhalt: Leben und Wirkung 'A'isas, der Gattin des propheten (613-618). In Arab, Schrift arab, Zugl, Kairo, Univ., Gami'at Fu'ad al-Auwal, Magisterarb 1947.

Rahman, Mohammed Anisur, *The Greatest Woman Jurist Ayesha Siddiqa*, Syed Suleman Nadvi Academy, Karachi/Pakistan, 1993, 108 pp.

Refide Habeş, *Aişe binti Ebî Bekr es-Sıddik*, gözden geçiren: Muhammed Habeş, Beyrut, Dârü'l-Hayr, 1990, 123 sayfa, 24 cm.

es-Sekkâf, Alevî b. Abdülkadir (Editör), *Âişetu Ümmü'l-mü'minîn Mevsûatiün ilmiyyetiün an hayatihâ ve fadlihâ ve mekânetihâ el-ilmiiyyeti ve alâkatihâ biâli'l-beyti ve reddiş'-şübuhâti havlehâ*, Zahran/Suudi Arabistan, Müessesetü'd-düleri's-seniyye, 1. Baskı, 1434/2013.

Shamsuddin, Ahmad, *Life History of Hazrat Ayesha Siddiqa*, IL, 1952, 4 (1): 29-36. (An extended biographical essay on Seyyedah Aisha bint Abu Bakr (d.58/678).)

Shawkat, Jamila, *Musnad 'A'isha bin Abi Bakr al-Sadiq*, Lahore 1991. (Yayınlanmış doktora tezi).

Sicistanî, Ebû Bekr b. Ebî Davud, *Müsnedu Aişe radiyallahu anhâ / Ümmü'l-Mü'minin Aişe bint Ebî Bekr Sıddik*, 58/678, thk. Abdülgafur Hüseyin, Dârü'l-Aksa, Kuveyt, 1985, 116 sayfa, 24 cm.

Spellberg, Denise, A., *Religious image and historical reality: the depiction of Aisha bint Abi Bakr in medieval Islamic society*, New York, Columbia University, 1989, 307 sayfa.

- *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'Aisha bint Abi Bakr*, New York, Columbia University, 1994, 243 sayfa, 22 cm.

Subaşı, Ebubekir, *Müminlerin Annesi Hazreti Aişe*, Mavi Lale Kitabevi Yayınları, 2010, 118 sayfa.

Suud b. Abdullah el-Fenisân, *Merviyyatu Ümmi'l-mü'minin Âişe fi't-tefsir*, Mektebetü't-Tevbe, Riyâd, 1413/1992. 510 sayfa, 24 cm.

Suyuti, Celalüddin Abdurrahman b. Ebu Bekr b. Muhammed, 911/1505, *Aynu'l-İsabe fi İstidraki Âişe ale's-Sahâbe*, Tahkik: Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dârü'l-İmân, Dımaşk 1403/1983, 86 sayfa

- *Müsned Ummü'l-Müminin Âişe radiyallahu anhâ min cevami'l-kebîr*, Talik: Muhammed Gavsü'n-Nedevî, Tahrîc: Vesim Osman el-Medenî, Karaçi, 1992.

Şadiye, Fatma, *Ümmü'l-mü'minin Hazret-i Aişe es-Sıddika radiyallahu teala anhâ*, Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası, İstanbul, 1322, 70 sayfa, 18 cm.

eş-Şâzel, Abdülkâdir b. Muhammed, *Reddü'l-'ukûlit-ta'îşe ilâ ma'rifeti mâ ahtus-sat bihî Hadîce ve Âişe*, 1090'da (1679) yazmıştır.

Şelebî, Mahmud, *Hayâtu Aişe "Ümmü'l-mü'minîn"* (r.a.), Beyrut, 1418/1998.

eş-Şevâbike, Ahmed Mahmud, *el-Eserü's-semîn fi nusreti Âişe ümmü'l-mü'minîn*, Amman, Darü'l-Faruk, 2012/1433, 272 sayfa, 25 cm.

Tahmaz, Abdülhamid Mahmûd, *es-Seyyide Aişe: Ümmü'l-mü'minin ve Alimetu Nisaiü'l-İslâm*, 4. basım, Dârü'l-kalem, Dımaşk, 1988, 239 sayfa, 18 cm.

Temiz, Ahmet Emin, *Hz. Aişe*, Cihan Yayınları, İstanbul, 2009.

Yemânî, Muhammed Abduh, *Ümmü'l-mü'minîn es-seyyide Aişe (râdiyallâhu anhâ) ve emânetu'r-rivâye*, 2. Baskı, Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, Cidde, 1432/2011.

Zerkeşî, Bedrüddin (ö. 794/1392), *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, Yayına Hazırlayan: Bünyamin Erul, Otto Yayınları, Ankara, 2010.

- *el-İcabe li-iradi ma istedrekethu Aişe ale's-sahabe*, thk. Saîd Efgani, 4. bs., el-mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1390/1970. 184 sayfa, 24 cm.

Makaleler ve Tebliğler

Alper, Hülya, “Hz. Aişe'nin Dilinden Hz. Peygamber”, *İslâm Kadın ve Toplum* (Kadın Panelleri), Ankara, 2008, 1. Baskı, sayfa 52–59.

Azimli, Mehmet, “Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı”, *İslâmî Araştırmalar*, 2003, cilt: XVI, sayı: 1, s. 28–37.

Baried, Baroroh. *Un Mouvement de Femmes musulmanes: Aisyiyah*, In: Archipel. Volume 13, 1977, pp. 129–135. (Bir Müslüman Kadınlar Hareketi).

Baş, Havva – Alparslan, Fatma, “Hz. Aişe”, *Diyanet Aylık Dergi*, 101, 1999.

Çelik, Hüseyin, “Hz. Peygamberin Hz. Aişe ile Olan Evliliğinin Kur'ân'ın Korunmasına Katkısı”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2012, cilt: XVI, sayı: 53, s. 77-90.

Coşkun, Selçuk “Hadislerin Tarihe Arzı'nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Örneğinde Bir İnceleme)”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2004, cilt: VIII, sayı: 20, s. 177–196.

Darwish, L. “Images of Muslim Women: Aisha, Fatima, and Zaynab bint Ali in Contemporary Gender Discourse”, *McGill Journal of Middle East Studies / Revue d'Etudes du Moyen-Orient de McGill* 4 (1996), pp. 93–132.

Demirel, Harun Reşit, “Hz. Aişe ve Siyaset (Hadis - Haber ve Tarihi Bilgiler Işığında)”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Van 2000, s. 123–148.

Demirel, Kudret, “Hazret-i Aişe ve İslam Kadını”, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1962, cilt: I, sayı: 6, s. 19–21.

- “Hazret-i Aişe ve İslâm Kadını -II-, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1962, cilt: I, sayı: 7, s. 15–16.

- “Hazret-i Âişe ve İslam Kadını -III-, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1963, cilt: II, sayı: 1–2, s. 25-27.

- “Hazret-i Âişe ve İslâm Kadını -IV-, *Diyanet İlmi Dergi*, 1963, cilt: II, sayı: 3–4, s. 17–19.

Erul, Bünyamin, “Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe”, *İslâmiyât*, Ankara, 2000, cilt: III, sayı: 2 [Kadın özel sayısı], s. 109–129.

- “Hz. Aîşe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 2006, cilt: XIX, sayı: 4, s. 637-649.

Fernea, Elizabeth Warnock / Bezirgan, Basima Qattan, ‘Aishah bint Abu Bakr / Wife of teh Muhammad, *Middle Eastern Muslim Women Speak*, University of Texas, Austin 1976. pp. 27-36. [A biographical essay on Seyyedah Aisha (d. 58/678.), includes selected Ahadith; translations prepared by Suzan Spectorisky.].

Görmez, Hatice Kübra, “Hâne-i Saâdetin Bilge Hanımefendisi Hz. Aîşe”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2009, cilt: XLV, sayı: 1, s. 45-56.

Hatiboğlu, Mehmed Said, “Hazret-i Âişe’nin Hadis Tenkidciliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1973, cilt: XIX, sayı: , s. 59–74.

İhtiyâr, Üsâme, “Kasîdetu İbn Behîc el-Endelüsî fi Medîhi’s-Seyyide Aîşe: Dirâse li-istifâi’l-lafz ve Delâlâtihî”, *BÜİFD: Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: I, sayı: 2, s. 29-62.

Kahraman, Abdullah, “Kadın Fakihlerin Öncüsü: Hz. Âişe”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2009, cilt: XLV, sayı: 2, s. 73–90.

Küçük, Hülya, “Hz. Âişe”, *Mehir*, 1998, sayı: 2, s. 109.

Muhammed Selâm Medkûr, “Mü’minlerin Annesi Hz. Âişe’nin Fıkhî ve İctihad Usûlü”, ter. Mücteba Uğur, *Diyanet Dergisi*, 1977, cilt: XVI, sayı: 2, s. 75–84.

Özkan, Mustafa, “Siyasal-Sosyal Gelişmeler Karşısında Hz. Aîşe’nin Duruşu Üzerine”, *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara 2009, cilt: XLV, sayı: 1, s. 57–74.

Samadi, S.B., *The Contribution of Aishah bint Abu Bakr (The Beloved Wife of the Propeht of Islam) to the Cause of Learning*. IL: 1958; 10 (6): 19–29. [Describes teh role of Seyyedah Aisha (d.58/678.) in Hadith transmission.].

Savaş, Rıza, “Hz. Aîşe’nin Evlenme Yaşı İle İlgili Farklı Bir Yaklaşım”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı: 9, s. 139–144.

Tütün, Sevgi, “Taberî Tefsiri’nde Hz. Aîşe’nin Rivayetleri ve Tefsir Metodu”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2010, cilt: VIII, sayı: 16, s. 99–112.

Yıldırım, Suzan, “Hz. Aîşe’nin Evlilik Yaşı Etrafındaki Tartışmalar”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, Konya 2004, cilt: II, sayı: 4, s. 239–247.

Yıldırım, Ömer Faruk, “Teyemmüm Kıssasının Tarihi ve Ayetinin Sebeb-i Nüzûlü Üzerine” -Hz. Âîşe’nin Gerdanlığını Düşürmesinin Mükerrerliği Bağlamında-, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2010, cilt: VIII, sayı: 2, s. 107-127.

Yüksek Lisans Tezleri

Aynacı, Mediha, *Hiz. Aîşe’nin İctihadında Takip Ettiği Usul*, Danışman: Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez, Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, İstanbul, 2001.

Ayhan (Biçen), Esmâ, *Hiz. Aîşe’nin Tefsir Metodu ve Tefsirdeki Yeri*, Danışman: Prof. Dr. Abdülbaki Güneş, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, 2011.

Bilik, Mahmut, *Hiz. Âîşe’nin Fıkhi Yönü*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ahmet Güneş, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Kahramanmaraş. (Devam ediyor: <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>. 19.09.2015).

Görmez, Hatice, *Hiz. Âîşe’nin Tefsir Rivayetleri*, Danışman: Prof. Dr. İdris Şengül, Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Ankara, 2006.

Hacısalihoglu, Asiye, *İmami Şii Kaynaklarına Göre Aîşe bint Ebubekir*, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. (Devam ediyor: <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>. 19.09.2015).

İla, Sevda, *Hiz. Âîşe ve Peygamber Sonrası Siyasi Hayattaki Rolü*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. İsmail Yürük, Çukurova Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Adana, 2007.

Kınar, Kadir, *Hiz. Âîşe’nin İctihad Metodu ve Kaynakları*, Danışman: Prof. Dr. Halit Ünal, Erciyes Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Kayseri, 1995.

Mahmat, Emine Cankat, *Hiz. Aîşe’nin Siyasi Olaylardaki Rolü*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Adem Tutar, Fırat Üniversitesi İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, Elazığ, 2004.

Özer, Lütfiye Terzi, *Kadının Tefsir İlmindeki Yeri (Hz. Âişe, Âişe Abdurrahman ve Zeyneb Gazali Örneği)*, Danışman: Prof. Dr. Ali Akpınar, Necmettin Erbakan Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı. (Devam ediyor: <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>. 19.09.2015).

Öztürk, Nilgül, *Hiz. Aişe ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Danışman: Doç. Dr. Ahmet Bedir, Harran Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Şanlıurfa, 2007.

Tütün, Sevgi, *Taberi'nin Camiu'l-Beyan İsimli Eserinde Hiz. Aişe'den Yapılan Rivayetlerin Tesbiti Ve Değerlendirilmesi*, Danışman: Doç. Dr. Ömer Dumlu, Dokuz Eylül Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İzmir, 1999.

Uslan, Pınar, *Hiz. Âişe'nin Bayan Öğrencileri*, Danışman: Prof. Dr. Nevzat Aşık, Dokuz Eylül Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, İzmir, 2003.

Velioglu, Neriman, *Hiz. Âişe'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Metin Tenkidi Yöntemleri*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hasan Yenibaş, Fatih Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, İstanbul, 2014.

Yılmaz, Nimet, *Hiz. Âişe'nin İlk Müslüman Topluma Sosyolojik Etkileri (Din Sosyolojisi Açısından Karizmatik Tip Araştırması)*, Danışman: Prof. Dr. Yümnü Sezen, Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul, 1998.

Doktora Tezleri

el-Belûşî, Abdülğafur Abdülhak Hüseyin, *Tahkîk ve Dirâse ve Tahrîc Müsnedü Âişe min Kitabi Müsnedü İshâk b. Râhûyel* (ö. 238/852), el-Câmi'etü'l-İslâmiyye, el-Medinetü'l-Münevvere 1405/1984. (İshâk b. İbrâhim b. Râhûyel'e ait (ö. 238/852), *Müsnedü ümmü'l-Mü'minine Âişe* adıyla Medine'de 1990 yılında basılmıştır.).

Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Ümmü'l-Mü'minin Âişe radiyallahu anhâ fi'l-Kitabi ve's-Sünne*, Külliyye Usulü'd-Dîn, Câmi'atü'l-Ezher, 1965.

Sabuncu, Ömer, *Hiz. Aişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve İslâm Tarihindeki Yeri*, Danışman: Prof. Dr. Kasım Şulul, Harran Üniversitesi İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslâm Tarihi Bilim Dalı. (Devam ediyor: <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>. 19.09.2015).

Shaukat, Jamila, *A Critical Edition of Musnad Aishah from Ibn Rahuwaih's Musnad, with an Account of the Author and of Women Transmitters of Hadith*, Doctoral Thesis, University of Cambridge, Cambridge 1982. [Şevket, Cemile, *Müsned Âişe binti Ebî Bekr min Kitâb*

Müsnedi İshâk b. Râhveyh, Cambridge Üniversitesi, Doktora Tezi, Tahkîk: Cemile Şevket.]

Hz. Âişe İle İlgili Çalışmalar

Kitaplar

Abu al-Nasr, 'Umar, *Ali wa A'ishah: wasf jadid lil-khuşumah al-siyasiyah baynahuma, wa atharuha fi tarikh al-İslâm*, Cairo, 1947, 135 p., 20 cm.

Âişe Abdurrahman bintü's-Şatî', *Rasûlullah'ın Annesi ve Hanımları*, çev.: İsmail Kaya, Konya: Uysal Kitabevi, 6. Baskı, 1994.

Ali Cemmâîlî, Ebû Muhammed Takıyyüddin Abdülganî b. Abdilvâhid (ö. 600/1203), *Hadisü'l-ifk*, tahkîk: Ebû İsmail Hişâm b. İsmâil Sekka, Âlemü'l-Kütüb, Riyad, 1405/1985. 79 sayfa, 24 cm.

Gılâbî, Muhammed b. Zekerıyya b. Dînâr; *Vak'atü'l-Cemel*, Thk.: Şeyh Muhammed Hasen Âl-i Yâsîn, Bağdat, 1970.

Roberts, Joseph Bradin, *Early Islamic Historiography: ideology and methodology*, Columbus: The Ohio State University, 1986.

Saîd Fâyiz Saîd 'Azzâm; *Mervıyyâtü'l-Vak'ati'l-Cemel* Dirâse ve Tahkîk-; Basılmamış Doktora Çalışması, Amman, 1992.

Seyf b. Ömer el-Esedî (ö. 200/816), *Kitab al-Ridda wa'l-Futuh and Kitab al-Jamal wa Masir Aisha wa Ali (= Kitabü'r-Ridde ve'l-Fütuh ve Kitabü'l-Cemel ve Mesir Aişe ve Ali)*; ed. Qasim Samarrai, Smitskamp Oriental Antiquarum, Leiden 1995. 1. c. (406 s.); 2. c. (18, 248 s.).

- *el-Fitnetü ve Vak'atü'l-Cemel*; Tasn: Ahmet Râtib Armûş, Beyrut, 1993.

- *Kitâb al-ridda wa'l-futuh and kitâb al-Jamal wa masir Aisha wa Ali = Kitâbü'r-ridde ve'l-fütuh ve kitâbü'l-Cemel ve mesir Aişe ve Ali*. ed. Qasim Samarrai, Leiden : Smitskamp Oriental Antiquarum, 1995. 2. c. (18, 248 s.), 24 cm.

Makaleler ve Tebliğler

Aisha Geissinger, The Exegetical Traditions of cĀcisha: Notes on their Impact and Significance, *Journal of Qur'anic Studies*. C. 6, S. 1, Page 1-20, Edinburg, 2004.

Aksu, Ali, İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2004, cilt: VIII/1. s. 1–21.

Algül, Hüseyin, "İslam Tarihinden Örneklerle İftira Olayına Tahlili Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi*, 33/1, Ankara 1997 ("İslam Tarihinden Örneklerle İftira Olayına Tahlili Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, Bursa 2000).

Aslantürk, Hümeýra, Kur'an'ın İfk Hadisesini Beyanı Bağlamında İnsanlığa Sunduğu Evrensel Mesajlar, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, VII. Kutlu Doğum Sempozyumu, Isparta, 2004.

Ersöz, İsmet, “Kur'an'da İfk Olayı”, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1988, cilt: 24, sayı: 1, s. 47–56.

Kara, Seyfullah, “İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 343–382.

Spellberg, Denise, A., *Nizam al-Mulk's Manipulation of Tradition; Aisha and the Role of Women in the Islamic Government* MW; 1988; 78: 111-17.

- *Political Action and Public Example: Aisha and the Battle of the Camel, Women in Middle Eastern History: Shifting boundaries in sex and gender*. Ed. N. R. Keddie, B. Baron, New Haven: Yale University Press, 1991, pp. 45-57.

Ümmü'l-Mü'minin Âişe, Mecelletü'l-Ezher, XXI, 809-813.

Yüksek Lisans Tezleri

Erkocaaslan, Recep, *Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarından Benî Mustalık Gazvesi ve İfk Olayı*, Danışman: Doç. Dr. Murat Akgündüz, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2008.

Gümüş, Aliye, *İfk Hadisinin Tahlili*, Danışman: Prof. Dr. Bünyamin Erul, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

Kocacıık, İbrahim, *Seyf Bin Ömer'in Cemal Vak'ası Hakkındaki Rivayetleriyle Diğer Rivayetlerin Mukayesesi*, Danışman: Prof. Dr. İsmail Yiğit, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004.

Tunç, Yusuf, *Cemel ve Sıffin Savaşlarında Tarafsız Kalan Sahabiler*, Danışman: Prof. Dr. Rıza Savaş, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2009.

Sonuç

Hz. Âişe, Hz. Peygamber'le küçük yaşta evlenmiş, onun yanında yetişmişti. Hz. Âişe, Hz. Peygamber vefat ettiği zaman çok genç olmasına rağmen Kur'ân-ı Kerîm'i ve Hz. Peygamber'in sünnetini en iyi bilen, anlayan ve muhafaza eden sahâbilerin başında yer alır. O hem baba evinde, hem Hz. Peygamber'in yanında anlayış kabiliyeti, öğrenme arzusu ve kuvvetli hâfızası sayesinde iyi bir şekilde yetişti. Bu sayede İslâm esaslarının en seçkin öğrencilerinden oldu.

Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetinin daha sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir rol üstlendi. Çoğu doğrudan doğruya Hz. Peygamber'den olmak üzere 2210 hadis rivayet etti. Hz. Âişe, Hz.

Peygamber zamanından başlamak üzere kadınların eğitim ve öğretimiyle yakından meşgul oldu. Ondan ders dinleyen ve hadis nakleden birçok bayan vardı. Bu meyanda hanımlara büyük bir örneklik teşkil etti.

Saydığımız bu durumların yanı sıra Hz. Âişe; evlilik esnasındaki yaşı konusu, İfk hadisesinin toplumda tartışmalara yol açması, Cemel Savaşı'nın Müslümanlar arasında meydana gelen ilk iç savaş olarak tarihe geçmesi gibi sebeplerle önemli bir tarihî kişiliktir. Bundan dolayı hakkında pek çok çalışmalar yapılmış, tezler hazırlanmıştır. Bu çalışma ile ilgili kişilere fayda sağlayacağı düşünülmüş; mükerrer çalışmaların önüne geçilebileceği hedeflenmiştir.

Kaynakça

Aydın, Cemal Abdullah, *Hadiste Tahric*, Danışman: Prof. Dr. İbrahim Canan, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.

Demircan, Adnan, “2006 Yılına Kadar YÖK Döneminde İslâm Tarihi Bilim Dalı'nda Hazırlanan Lisansüstü Tezler”, *İSTEM*, yıl: 4, sayı: 7, Konya, 2007.

Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Bibliyografyası, *İSTEM*, yıl: 3, sayı: 6, Konya, 2005.

İnternet Siteleri, Yüksek Öğretim Kurulu (www.yok.gov.tr); (www.dinbilimleri.com), Bilkent Library Information Services System (www.bliss.gen.tr), Milli Kütüphane (www.mkutup.gov.tr) ve Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (www.isam.org.tr).

Suheyb Hasan Abdulgaffâr, Bibliyografya, *el-Kütüb ve'l-Makâlât ani'l-Hadis ve's-Sünne bi'l-Lugati'l-İncilîziyye*, Lübnân, 1424/2003.

الأبحاث والمقالات الواردة
في مجلة الدراسات اللغوية

Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU*

'Mecelletu'd-Dirasatu'l-Lugaviyye' Adlı Dergide, 2000-2015 Yılları
Arasında, Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yayınlanan Bilimsel
Çalışmalar

Takdim

'Mecelletu'd-Dirasatu'l-Lugaviyye' adlı dergi, Arap Dili ve Edebiyatı alanında S.Arabistan'ın Riyat şehrinde üç ayda bir çıkan hakemli bir dergidir. Dergi yayın hayatına miladi 2000 yılında başlamıştır. Dergide yer alan makale ve araştırmaların tamamı Arap Dili ve Edebiyatı alanında yapılmış bilimsel çalışmalardır. Dil ve edebiyat alanında çalışma yapan akademisyen ve araştırmacılara hitap eden derginin, yayına başladığı 2000 yılından 2015 yılına kadar olan bütün sayıları taranmış, dergilerde yer alan bu çalışmaların konu başlıkları yıl ve sayılarına göre sistematik olarak verilmiştir.

Derginin her sayısında yer alan makale ve çalışmaların konularını, yazarlarını ve dergide yayınlandığı tarihleri çıkarıp bu alanda çalışma yapan akademisyen ve bilim adamlarının hizmetine sunduk. Özellikle yüksek lisans ve doktora öğrencilerimizin adı geçen dergide yer alan bu bilimsel çalışmalardan haberdar olmaları önem arz etmektedir.

* Yrd. Doç. Dr. Yasin Kahyaoğlu, Harran Üniversitesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

مقدمة

مجلة الدراسات اللغوية مجلة محكمة تصدر في الرياض في المملكة العربية السعودية. كما نرى من إسمها فهي مجلة متخصصة في قضايا اللغوية في الأدب العربي من نحو وصرف وبلاغة وشعر ونحو وغير ذلك، كل سنة تصدر منها أربع مجلات. لقد حصلنا على كل نسخها من تاريخ صدورها من عام 2000 م وإلى يومنا هذا، عام 2015 كل عدد من المجلة يحتوي على مقالات وأبحاث علمية أكاديمية قيمة، جاءت من قبل المتخصصين في الأدب العربي من الباحثين و الأكاديميين.

إن المتتبع على تلكم المقالات يجد عناية المختصين وأرباب هذا الشأن من العلوم الإسلامية يرى في هذه الأبحاث فوائد عظيمة ودراسات قيمة بإذن الله تعالى، نشكر كل من بذل جهدا صغيرا أو كبيرا في إصدار المجلة بجميع طوائفها. إن طلابنا في مرحلة الدراسات العليا بحاجة إلى مراجعة هذه الأبحاث والدراسات، حيث أن فيها ما يرشدهم إلى طريق البحث العلمي من توضيحات وتحليل ومقارنات، كل ذلك تؤكد لهم ما قام به الأوائل من اللغويين في ثقافتنا العريضة العريقة من علم وثقافة وفن وأدب .

لقد ذكرنا في هذا البحث لطلابنا ما هو الأسهل لهم للوصول إلى أبحاثهم ودراساتهم، من تخريج إسم المقالة، وتاريخ صدورها، واسم المؤلف والبلد الذي يقيم فيه، حتى يتيسر لهم الإحاطة بأعمالهم الأكاديمي العلمي. نسأل الله تعالى أن يجمعنا على علم نافع، وقلب خاشع، والله ولي التوفيق .

اسم المجلة	رقم العدد	التاريخ	المقالا تومؤلفوها
مجلة الدراسات اللغوية	المجلد الثاني العدد الثاني	ربيع الآخر - جمادى الآخرة - 1421هـ يوليو- سبتمبر - 2000 م	1- التواصل اللغوي من خلال النص القرآني - رشيد بلحبيب- المغرب 2- ألفاظ النبات التي ذكرها عرام بن الأصمغ - جمعان ناجي السلمي- جامعة أم القرى

<p>3- المرقاة في اعراب لا إله إلا الله - الامام العلامة محمد بن عبد الرحمن الحنفي الزمردى شمس الدين أبي عبد الله ابن الصانع المتوفى سنة 776هـ تحقيق: رباح اليمني مفتاح - غزة</p> <p>4- مسألة نحوية لأبي بكر بن العربي في قوله صلى الله عليه وسلم لا تُصْرُوا الأبل. تحقيق: حياة قارة الرباط مع المعجم الكبير من خ ز ح ر ب إلى خ ل ج م - إبراهيم السامرائي - الأردن</p> <p>5- العروض المشكلة والحل والتممة - محجوب موسى - الاسكندرية</p> <p>6- كتاب تحليل النص النحوي للدكتور فخر الدين قباوة عرض وتحليل: وليد محمد السراقبي - الإمارات العربية المتحدة</p>			
<p>1- المثنى التغلبي وتراث العربية فيه - عبد الرزاق بن فراج الصاعدي - المدينة المنورة</p> <p>2- الدلالة اللغوية - عمر شاع الدين - السودان</p> <p>3- مختصر كتاب الفرق بين السنين والصناديق لأبي الحسن محمد بن كيسان النحوي المتوفى سنة 320 اختصره كاتبه أبو عبد الله محمد بن أحمد القرشي الشافعي المعروف بابن القماح توفي سنة</p>	<p>رجب - رمضان 1421هـ أكتوبر ديسمبر 2000م</p>	<p>المجلد الثاني العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>741هـ - حققه: تركي بن سهو العتيبي - الرياض 4- السن المناسب لتعلم اللغات الأجنبية - إبراهيم بن عبد العزيز أبو حميد - جامعة الإمام محمد بن سعود 5- جَزَاف الكَفَاف نظرة في كتاب الكفاف للاستاذ يوسف الصيداوي - محمد أحمد الدالي - دمشق 6- وقفات مع بحث التركيب المزجي في العربية المعاصرة - حسن بن محمد الحفظي - الرياض</p>			
<p>1- نظرية الحدث اللغوي تحليل ونقد - محمد العبد - جامعة عين شمس 2- إشكالية صفة التوسط وأصواتها - مشتاق عباس معن - اليمن 3- أنماط الخط واستخدامها الجمالي أنا ماري شيميل هارفارد - ترجمة وتعليق: سعيد حسن البحري - جامعة عين شمس 4- رسالة في لَو الشرطية، تأليف محمد الطيب بن عبد المجيد بن كيران الفاسي توفي 1227هـ - تحقيق: صالح بن فهد الحنوش - جامعة الإمام 5- مراجعة آراء لغوية، للويس عوض - عمر شاع الدين - السودان 6- الضروري في كليات صناعة النحو أسبقية اكتشاف مخطوطته وقراءة جديدة</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1421 هـ يناير - مارس 2001م</p>	<p>المجلد الثاني العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

- فيصل الحفيان - القاهرة			
<p>1- الرباعي المضاعف في العربية - عبد الرزاق بن فراج الصاعدي - الجامعة الإسلامية</p> <p>2- أسماء الحيوان المستعملة في حقول الجماد - سالم سليمان الخماش جامعة الملك عبد العزيز</p> <p>3- عرض لكتاب مقدمة في المصطلحية - محمد محمد حلمي هليل - جامعة الكويت</p> <p>4- قراءة في كتاب الجامع في العروض والقوافي لأبي الحسن أحمد بن محمد العروصي توفي 324هـ تحقيق: د. زهير زاهد وهلال ناجي - د. عمر خلوف - الرياض</p> <p>5- فهرس التراكيب والنماذج النحوية في كتاب سيبويه - حسن بن محمود هنداوي- جامعة الأمام</p> <p>6- كشاف مجلة الدراسات اللغوية - المجلد الثاني السنة الثانية - محمد فاروق بكداش - مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية</p>	<p>المحرم - ربيع الأول 1422هـ أبريل - يونيو 2001م</p>	<p>المجلد الثالث العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>1- شواذ الإعلال والإبدال في القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم - فريد بن عبد العزيز الزامل السليم - جامع الإمام محمد بن سعود الإسلامية فرع القصيم</p> <p>2- النظرية اللغوية عند فردينا ندي سوسير - د. سعد العبد الله الصويان- جامعة الملك سعود</p> <p>3- تيسير النحو ترف أم ضرورة؟ - محمد صاري جامعة باجي مختار - عنابة الجزائر</p> <p>4- التبيان لا للعكبري ولا لابن عدلان - عبد الرحمن بن إبراهيم بن عبد الرحمن الهليل - كلية الملك فهد الأمنية - الرياض</p> <p>5- جزاف الجراف - يوسف الصيدوي- دمشق</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1422هـ - يوليو - سبتمبر 2001م</p>	<p>المجلد الثالث العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- عبد اللطيف البغدادي والجانب النحوي في حياته - أبراهيم بن صالح الحنود - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية</p> <p>2- حبك النص .. منظورات من التراث العربي - محمد العبد - جامعة عين شمس</p> <p>3- الفهارس اللغوية لكتاب الغريب المصنف (القسم الأول) لأبي عُبيد</p>	<p>رجب - رمضان 1422هـ أكتوبر - ديسمبر 2001م</p>	<p>المجلد الثالث العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>القاسم بن سلام المتوفى سنة 224هـ - عبد الله بن عمر الحاج - جامعة الملك فهد للبترول والمعادن - الظهران</p>			
<p>1- إتحاف الفاضل بالفعل المبني لغير الفاعل لمحمد علي بن علان الصديقي المتوفى سنة 1057هـ - حسن شاذلي فرهود - جامعة الملك سعود 2- تفاوت الصوائت العربية في القوة - هدى جنهويتشي - الصين 3- ملاحظات على تحقيق كتاب العروض للربيعي - سليمان بن أحمد أبو ستة 4- الفهارس اللغوية لكتاب الغريب المصنف (القسم الثاني) - لأبي عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة 224هـ - عبد الله بن عمر الحاج إبراهيم - جامعة الملك فهد للبترول والمعادن - الظهران</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1422هـ يناير - مارس 2002م</p>	<p>المجلد الثالث العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- الطفل والطفولة في القرآن والحديث - دراسة لغوية - أحمد حسن الخميسي - سوريا 2- اختيار الكفاية اللغوية المقنن في اللغة العربية أهدافه ومتطلباته - إبراهيم بن عبد العزيز أبو حميد - الرياض 3- أسس التحليل النحوي - محمود حسن الجاسم - سوريا 4- الخصال التي تعدي الفعل اللازم -</p>	<p>المحرم - ربيع الأول 1423هـ أبريل - يونيو 2002م</p>	<p>المجلد الرابع العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>فائزة بنت عمر بن علي المؤيد - الدمام 5- تعليق على معجم النحو - جميل علوش - الأردن 6- العمل الجماعي في إعداد المعجم -أحمد محمد المعتوق -جامعة الملك فهد للبتروال والمعادن - الظهران</p>			
<p>1- أنماط صفة الغنة - مشتاق عباس معن - جامعة صنعاء 2- ظاهرة تعليل الألفاظ - بلقاسم بلعراج - الجزائر 3- التعليل في الاستعمال اللغوي - أحمد خضير عباس - صنعاء 4- أصول التعليل عند الخليل - رشيد حليم - عنابة - الجزائر 5- الوظيفة السياقية لضمير الفصل - محمد عبد ذياب الهيتي - ليبيا 6- كتاب نتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل - لمحمد بن محمد بن أبي بكر المرابط الدلائي توفي سنة 1089هـ تحقيق: مصطفى الصادق العربي - عرض ونقد واستدراكوليد محمد السراقي - جامعة الإمام - الرياض 7- العروض المشكلة والحل - غالب محمد الشاويش - كلية التربية للبنات - الرياض 8- البحر المتدارك -عمر خلوف -</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1423هـ يوليو - سبتمبر 2002م</p>	<p>المجلد الرابع العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

الرياض			
<p>1- العربية القديمة في نقوش ما قبل الإسلام فالتر ف. مولر (ماربورج) - ترجمة سعيد بحيري - جامعة عين شمس</p> <p>2- نظرات في المصدر المؤول وإعراب الجمل - كريم حسين ناصح الخالدي - جامعة بغداد</p> <p>3- ظاهرة التعدد في الأبنية الصرفية - وسيمة بنت عبد المحسن المنصور - جامعة الملك سعود</p> <p>4- الوقف على المنون وظاهرة التطور اللغوي - كمال سعد أبو المعاطي - الأحساء</p> <p>5- اتجاه حديث في دراسة موسيقى الشعر العربي " القسم الأول والثاني " - عبد الحميد عليوة مسعد - جامعة الإمام</p>	<p>رجب - رمضان 1423هـ أكتوبر - ديسمبر 2002م</p>	<p>المجلد الرابع العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- فك التضغيف بالإبدال - عبد الرزاق بن فراج الصاعدي - الجامعة الإسلامية</p> <p>2- أبو بكر بن طاهر الإشبيلي المعروف بالخدب .. حياته .. وآراؤه النحوية - محمد بن إبراهيم السيف - القصيم</p> <p>3- ملامح التحليل النحوي عند</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1423هـ يناير - مارس 2003م</p>	<p>المجلد الرابع العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>الزمرخشري - محمود حسن الجاسم - سوريا 4- النحو العربي -ترجمة رشيد بلحبيب -جامعة الإمارات المتحدة 5- الحلبة للصاحبي التاجي - تحقيق أ. د. حاتم الضامن تقويم واستدراك وليد محمد السراقبي - جامعة الملك محمد بن سعود</p>			
<p>1- " المنحى الوظيفي " في التراث العربي - مسعود صحراوي - جامعة الأغواط - الجزائر 2- الفصل في خلاف العلماء في اشتقاق لفظ الجلالة - زينب بنت أسعد هاشم بن محمد سبائك - الرياض 3- مواضع جواز التقاء الساكنين في اللغة العربية الفصحى - عبد الله صالح بابعير- جامعة عجمان 4- اتجاه حديث في دراسة موسيقى الشعر العربي " القسم الثالث والرابع " - عبد الحميد عليوة مسعد - جامعة الإمام 5- نقد ترجمة القرآن إلى الفرنسية في ضوء المنهج السياقي ترجمة جاك بيرك نموذجا- عبد الجبار توامي- الرياض</p>	<p>المحرم- ربيع الأول 1424هـ أبريل - يونيو 2003م</p>	<p>المجلد الخامس العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- صيغة التعجب "أفعل به" - جواد بن محمد بن دخيل - جامعة الملك سعود</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1424هـ</p>	<p>المجلد الخامس العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>2- الفروق النحوية لأبي محمد عبد الله بن بري توفي 582هـ - درسه وحققه فراج بن ناصر الحمد - الرياض</p> <p>3- بحور لم يؤصلها الخليل " بحر الخيب ، البحر اللاحق" - عمر خلوف الرياض</p> <p>4- تنبيهات واستدراكات على معجم ألفاظ القرآن الكريم - ياسر عبد الله سرحان - الرياض</p> <p>5- التدريس الجامعي والخطاب الجامعي قضايا نقد في اللغة والأدب - جاسم أبو صافية - الجامعة الأردنية</p>	<p>يوليو - سبتمبر 2003م</p>		
<p>1- البعد الدلالي في الخلافات النحوية في أعراب آيات من القرآن الكريم (نماذج من كتاب المشكل لمكي) - شريف عبد الكريم النجار- الأحساء</p> <p>2- الدرس الصوتي عند الكوفيين - خليل إبراهيم العطية - بغداد</p> <p>3- سرد المسائل ورد الأجوبة وفق السائل لأبي الحسن الرعيني الإشيلي المتوفى سنة 666هـ- حياة قارة - الرباط - المملكة المغربية</p> <p>4- قراءة في غريب القرآن للسجستاني - ضاحي عبد الباقي محمد- مجمع اللغة العربية - القاهرة</p>	<p>رجب- رمضان 1424هـ أكتوبر- ديسمبر 2003م</p>	<p>المجلد الخامس العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>5- تاريخية العروض الخليلية هل احترقت عروض الخليل؟- أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري - الرياض</p>			
<p>1- وضع الأسماء والأفعال في غير مواضعها - كريم حسين ناصح الخالدي - جامعة بغداد 2- الفرق بين عطف البيان والبدل - سلوى محمد عمر عرب- جامعة الملك عبد العزيز 3- (إنما) في السياق.. التركيب والدلالة - مها بنت صالح بن عبد الرحمن الميمان - جامعة الملك سعود 4- اللهجة العربية في خوزستان - محمود شكيب أنصاري - جامعة شهيد جمران - إيران 5- النظرية العروضية عند حازم القرطاجني بين التأصيل والتجديد - محمد خليفة - الجزائر 6- مشكلات تدريس النحو في لبنان - عصام نور الدين - الجامعة اللبنانية</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1424هـ يناير - مارس 2004 م</p>	<p>المجلد الخامس العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- الجمل المختلف في إعرابها - إبراهيم بن صالح الحندود - كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية - القصيم 2- رسالة في "سوى" - عبد الرحمن بن محمد العمار - الرياض 3- الإحالة وأثرها في دلالة النص</p>	<p>المحرم - ربيع الأول 1425هـ أبريل - يونيو 2004 م</p>	<p>المجلد السادس العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>وتماسكه - محمد محمد يونس علي - جامعة الشارقة 4- نظريات من التراث العربي في اللسانيات الغربية المعاصرة - حلام الجيلاني - كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية - القصيم 5- الحروف والألفاظ العربية في ماليزيا - روسني بن سامة - الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية 6- كشاف المجلد الخامس - السنة الخامسة - فاروق محمد بكداشمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية</p>			
<p>1- آراء أبي طالب العبدى التصريفية جمعا ودراسة- عبد الرحمن بن عبد الله الحميدي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 2- أبواب البيوت العربية - زيد بن عبد الله الزيد - جامعة الكويت 3- الأفعال الكلامية عند الأصوليين دراسة في ضوء اللسانيات التداولية- مسعود صحراوي - جامعة الأغواط - الجزائر 4- شواهد الخليل في كتاب العروض وما لكل منها مما جاء في العقد الفريد لابن عبد ربه - درسه وحققه سليمان</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1425هـ يوليه - سبتمبر 2004م</p>	<p>المجلد السادس العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>أحمد أبو ستة - الرياض 5- ما يعول عليه للمحبي في طبعة مجمع اللغة العربية بالقاهرة - سعود بن عبد الله آل حسين - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية</p>			
<p>1- ترجمة الصيغ الزمنية في القرآن الكريم إلى الفرنسية في ضوء المنهج التقابلي قسم الماضي نموذجاً - عبد الجبار توامي - كلية اللغة العربية - الرياض 2- نحو أبو عبيدة معمر بن المثنى - موسى بن مصطفى العبيدان - كلية المعلمين بتبوك 3- بنية فاعلين - عبد الرحمن تبرماسين جامعة محمد خيضر - الجزائر 4- كتاب العروض للزجاج - تحقيق سليمان أبو ستة - الرياض 5- فهرس التراكيب والنماذج النحوية في كتاب المُقتَضَب لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد القسم الأول من حرف أ - ظ - مؤمن بن صبري غنام - كلية المعلمات الرياض</p>	<p>رجب - رمضان 1425هـ سبتمبر - نوفمبر 2004م</p>	<p>المجلد السادس العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- الاشتقاق اللغوي - أحمد أبركان - المغرب 2- طرائق التخلص من التقاء الساكنين في اللغة العربية الفصحى - عبد الله</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1425هـ ديسمبر - فبراير 2005م</p>	<p>المجلد السادس العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>صالح بابعير - اليمن 3- الألفاظ العربية المفترضة في الملايوية تطورها ومصيرها في عصر العولمة - مجدي حاج إبراهيم - الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا 4- الجُمَل ليس للخليل ولا لابن شُقيير - حسين أحمد بوعباس - جامعة الكويت 5- فهرس التراكيب والنماذج النحوية في كتاب المُقتَضَب لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد القسم الثاني ع - ي - مؤمن بن صبري غنام - كلية المعلمات بالرياض</p>			
<p>1- من الضواهر الصوتية في لهجة القصيم - نوال بنت إبراهيم الحلوة - كلية التربية للبنات 2- نظرات صرفية في المحدث من أسماء الآلات - ميمونة بنت أحمد الفوتاني - جامعة طيبة - المدينة المنورة 3- رسالة في الفرق بين النعت والبدل وعطف البيان لابن السيد البطلبوسي 444-521 هـ - قرأها وعلق عليها وليد محمد السراقي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض 4- بحور لم يؤصلها الخليل... البحر المُخلع - عمر خلوف - الرياض 5- نظرات في المعجم الكبير: حرف</p>	<p>المحرم - ربيع الأول 1426هـ فبراير - إبريل 2005م</p>	<p>المجلد السابع العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>الجيم - عاطف محمد المغاوري - مجمع اللغة العربية - القاهرة 6- كشاف المجلد السادس السنة السادسة - فاروق محمد بكداش - مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية</p>			
<p>1- رسالة القضاء بين سيبويه والكسائي أو الفراء في السألة الزنبرية المقرونة بالشهادة الزورية إملاء أبي الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى المعروف بالأعلم الشتتري المتوفي سنة 476هـ (تنشر لأول مرة على نسخة خطية فريدة) - حياة قارة - جامعة محمد الخامس - الرباط 2- العربية لغة النون - محمد سعيد صالح الغامدي - جامعة الملك عبد العزیز - جدة 3- التعدد المرفوض في تحليل أبي حيان النحوي - محمود حسن الجاسم - جامعة حلب - سوريا 4- نظرات في كتاب المجرى لكراع النمل - محمد أجمل أيوب الإصلاحى - الرياض 5- ضعف اللغة العربية الفصحى بين تعدد الأسباب وقصور مناهج البحث علميا بحث في البنائية والنقد التربوي - خيرية إبراهيم السقاف - جامعة الملك</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1426هـ مايو - يوليه 2005م</p>	<p>المجلد السابع العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

سعود - كلية التربية			
		المجلد السابع العدد الثالث	مجلة الدراسات اللغوية
1- فتح الرؤوف الرحمن بشرح ما جاء على مفعّلٍ ونحوه من المصدر واسم الزمان والمكان تأليف أحمد السجاعي توفي 1197هـ - تحقيق فراج بن ناصر الحمد - كلية اللغة العربية - الرياض 2- ظاهرة المهجور اللفظي في العربية - ياسر عبد الله سرحان - الرياض 3- تناقض النحاة البصريين والكوفيين - محمد فاضل صالح السامرائي - جامعة تعز - اليمن 4- المدرسة الوظيفية الفرنسية والتراث النحوي العربي مقارنة لسانية في ضوء كتاب (مبادئ اللسانيات العامة) لمارتينيه - سليمان بن علي - جامعة الأغواط - الجزائر 5- نقد لبحت العروض .. المشكلة والحل - حسين بركات - مصر 6- اللسانيات المغربية المعاصرة بين التراث والدرس الحديث - عبد الجبار توامي كلية اللغة العربية - الرياض	شوال - ذو الحجة 1426هـ نوفمبر - ديسمبر 2005م	المجلد السابع العدد الرابع	مجلة الدراسات اللغوية

<p>1- ما ظاهره العطف بالواو في بعض آي القرآن الكريم - صالح بن إبراهيم الفراج - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض</p> <p>2- معالم التفكير في إعراب الجملة ودواعيه عند سيوييه - محمد عبدو فلغل - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض</p> <p>3- المفردة العربية في المعجم الأردني دراسة تقابلية حرف الباء أنموذجا - علي جميل السامرائي - جامعة بغداد</p> <p>4- العروض .. غوتهولد فايل - ترجمة علي عبد الله إبراهيم - جامعة الملك سعود - الرياض</p> <p>5- تهذيب الآثار .. لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري توفي 310 هـ تعريف بالكتاب ونظرة في عمل ناشر هذا الجزء منه- محمد أحمد الدالي - جامعة الكويت</p> <p>6- كشاف المجلد السابع - السنة السابعة - فاروق محمد بكداش - مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية</p>	<p>المحرم - ربيع الأول 1427هـ فبراير - إبريل 2006م</p>	<p>المجلد الثامن العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- الحجة النحوية في كتاب الرسالة للإمام الشافعي - محمد حلمي عبد السلام - جامعة 7 أكتوبر - ليبيا</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1427هـ</p>	<p>المجلد الثامن العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>2- فيالمسار التطوري للنحو العربي قراءة في تحول المنهج من المبني إلى المعنى - الطيب دبه - جامعة الأغواط - الجزائر</p> <p>3- الترخُّص في العلامة الإعرابية وعلاقته بالدلالة في شعر الأعشى الكبير - فايز صبحي عبد السلام تركي - جامعة سهيا - ليبيا</p> <p>4- أثر المعنى في تعدد أبنية التكسير دراسة صرفية - خالد بن إبراهيم النملة - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية</p> <p>5- رمز التنوين في العربية ومواضعه الكتابية - سعود بن عبد الله آل حسين - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية</p>	<p>مايو - يوليه 2006م</p>		
<p>1- مسائل في الفصح بين ثعلب واللغويين - عبد العزيز بن عبد الكريم التويجري- جامعة الملك سعود - الرياض</p> <p>2- التواصل غير المنطوق في ديوان عمر بن أبي ربيعة - وسيمة بنت عبد المحسن المنصور - جامعة الملك سعود - الرياض</p> <p>3- كتاب القوافي عن الشيخ أبي نصر اسماعيل بن بن حماد الجوهري توفي نحو 400 هـ - حققه سليمان أحمد أبو ستة - الرياض</p> <p>4- معاني القرآن الكريم للنحاس</p>	<p>رجب - رمضان 1427هـ يوليه - سبتمبر 2006م</p>	<p>المجلد الثامن العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>دراسة نقدية لتحقيق الدكتور يحيى مراد والشيخ محمد علي الصابوني في ضوء الفتاحة والبقرة- محمد عبيد - جامعة الملك سعود - الرياض 5- من التراث النحوي المفقود - حسين بركات - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة</p>			
<p>1- الاسم الثلاثي الساكن الوسط خواص ومزايا عبد الرحمن بن عبد الله الخضيرى- الرياض . 2- القاف بين القدامى والمعاصرين دراسة صوتية مقارنة - محمد بن سالم المعشني - جامعة السلطان قابوس 3- بحور لم يؤصلها الخليل بحر الدوبيت - عمر خلوف - الرياض 4- نظرات في قواعد الاملاء - يحيى مير علم - الكويت 5- مراجعة بعض ما جاء في رمز التنوين في العربية ومواضعه الكتابية - أبو أوس إبراهيم الشمسان - جامعة الملك سعود</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1427 هـ أكتوبر - ديسمبر 2006</p>	<p>المجلد الثامن العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- قراءة الحجاج بن يوسف الثقفي بين الفصاحة وصحة النسبة- إبراهيم بن سالم الصاعدي - الجامعة الإسلامية 2- الاحتجاج اللغوي بين النظرية والتطبيق- عاطف فضل - جامعة الإسراء</p>	<p>المحرم - ربيع الأول 1428 هـ يناير - مارس 2007م</p>	<p>المجلد التاسع العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>- عَمَان</p> <p>3- ألية الاشتقاق ودورها في تشكيل المصطلحات النقدية الجديدة- محند الركيك- جامعة سيدي محمد بن عبد الله المغرب</p> <p>4- نحو بناء معجم آلي للغة العربية</p> <p>5- أخلال عروضية في شواهد المحكم (المطبوع) الشعرية - حسين بركات - مصر</p> <p>6- رد على مراجعة وتعقيب - سعود بن عبد الله آل حسين - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية</p> <p>7- كشاف المجلد الثامن- السنة الثامنة - محمد فاروق بكداش -مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية</p>			
<p>1- دلالات الألفاظ في القرآن الكريم من منظور سياقي- مسعود صحراوي - جامعة الأغواط - الجزائر</p> <p>2- زيادة حروف المعاني عند النحويين - حسن محمود هندراوي - كلية التربية الأساسية - الكويت</p> <p>3- الصبغة الشعرية للنحو العربي بين الحقيقة والادعاء- محمد بن عمار درين - كلية اللغة العربية - الرياض</p> <p>4- فهرس القراءات الشاذة في كتاب</p>	<p>ربيع الآخر- جمادى الآخرة 1428هـ</p> <p>مايو - يولييه 2007م</p>	<p>المجلد التاسع العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجوزي - عبد العزيز بن حميد الجهني - كلية المعلمين - جدة 5- كشاف زيادات الرازي في مختاره على الجوهرى في صحاحه - عاطف محمد المغاوري إبراهيم- مجمع اللغة العربية - القاهرة</p>			
<p>1- ما يختص به النفي من أحكام - أسماء بنت محمد العساف - كلية التربية للبنات - الرياض 2- ابن الأبرش الأندلسي حياته وآراؤه- شريف عبد الكريم النجار - كلية المعلمين بالأحساء 3- لسانيات النص بين التنظير الغربي والإجراء العربي قراءة تأصيلية نقدية- نعمان بو قره - جامعة الملك سعود 4- اللغة العربية : تأليف كيس فرستينغ ترجمة محمد الشرفاوي عرض ونقد - عباس علي السوسوة- جامعة تعز - اليمن</p>	<p>رجب - رمضان 1428هـ يوليه - سبتمبر 2007م</p>	<p>المجلد التاسع العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- (كاد) عند القدامى والمحدثين دراسة في الأحكام والدلالة- محمد بن عمار درين - كلية اللغة العربية - الرياض 2- معايير التصنيف في النحو العربي - إبراهيم محمد أبو اليزيد خفاجة - الرياض 3- رسالة في (أمأ) للسيوطي - تحقيق</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1428هـ أكتوبر - ديسمبر 2007م</p>	<p>المجلد التاسع العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>وليد محمد السراقبي - سوريا 4- الحبشية العربية الجعزية مثالا - جاسر أبو صافية - الجامعة الأردنية 5- المحكم والمحيط الأعظم في اللغة لابن سيده توفي سنة 458هـ عثرات التأليف والتحقيق القسم الأول - حسين بركات - مصر</p>			
<p>1- (أمس) في الدرس النحوي - سعيد بن علي الغامدي - جامعة أم القرى - مكة 2- توليد المصطلح العلمي في المدونة العربية القديمة أمراض العين أنموذجان خلال كتاب الحاوي لأبي بكر الرازي - حصة عبد العزيز القنيعير - جامعة الملك سعود الرياض 3- تعليم اللغة مقاميا (براغماتيا) - منال محمد نجار- عمان 4- جوانب من التصحيف والتحريف في بعض المواضع القديمة- فضل بن عمار العمري - جامعة الملك سعود - الرياض 5- المحكم والمحيط الأعظم في اللغة لابن سيده .. ثغرات التأليف والتحقيق القسم الثاني - حسين بركات - مصر</p>	<p>المحرم - ربيع الأول 1429هـ يناير - مارس 2008م</p>	<p>المجلد العاشر العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>6- كشف المجلد التاسع - السنة التاسعة - مصباح محمد مصباح - مركز فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية</p>			
<p>1- كلمة الشطرنج وبعض مصطلحات هذه اللعبة .. تأصيلها ورحلتها من العربية إلى اللغات الأخرى - ف عبد الرحيم - مجمع الملك فهد - المدينة المنورة 2- لهجة نزوى .. دراسة صوتية - عبد الحلیم محمد حامد وآخرون جامعة السلطان قابوس 3- الكلمة والمصرف في العربية - محمد محمد يونس علي - جامعة الشارقة 4- المحكم والمحيط الأعظم في اللغة لابن سيده توفي سنة 458هـ القسم الثالث - حسين بركات - مصر 5- تعقيب على بحث كاد عند القدامى والمحدثين - أبو أوس إبراهيم الشمسان - جامعة الملك سعود</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1429هـ مايو - يوليه 2008م</p>	<p>المجلد العاشر العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- شرح السجاعي على منظومته في بيان الأخبار بظرف الزمان ونحوه دراسة وتحقيق - محمد بن سعيد الشواي - كلية اللغة العربية - الرياض 2- التراكيب النحوية لعناوين الأخبار في بعض الصحف السعودية المعاصرة</p>	<p>رجب - رمضان 1429هـ يوليه - سبتمبر 2008م</p>	<p>المجلد العاشر العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>1428هـ - 2007م - السيد علي خضر - جامعة الملك سعود 3- حول الأبنية في الجملة محاولة في تحديد المفهوم - عبد الحميد دباش - جامعة باتنة - الجزائر 4- منهج النحويين القدامى في الميزان - أحمد مطر العطية جامعة الملك سعود 5- تهيمش على إعراب الدرويش - محمد حلمي عبد السلام - كلية الآداب - بني وليد - ليبيا</p>			
<p>1- اضطرابات الصوت (الدواعي والعلاج) - الجمعي بولعراس - جامعة تبسة - الجزائر 2- إشكالية تعريب المصطلحات النقدية واللسانية الحديثة - يوسف وغليسي - جامعة قسنطينة - الجزائر 3- إعمال حرف الجر المحذوف - حسن محمود هندراوي - كلية التربية الأساسية - الكويت 4- سطوة الشهرة على آراء الباحثين في اللسانيات العربية - عباس علي السوسوة - جامعة تعز - اليمن 5- إصلاح الخلل العروضي في كتاب المنتخل - عبد الرزاق حويزي - جامعة الطائف 6- نظرات في (جهد النصيح وحظ</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1429هـ أكتوبر - ديسمبر 2008م</p>	<p>المجلد العاشر العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>المنيح) - عبد الفتاح محمد علي محمد - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية</p>			
<p>1- مفهوم دلالة اللفظ عند ابن قتيبة - محمد بن سعيد بن إبراهيم الشبتي - جامعة أم القرى 2- تعال وهات بين الإسمية والفعلية - حصة بنت زيد بن مبارك الرشود - جامعة أم القرى 3- ميلاد اللسانيات النفسية العصبية - الجمعي بولعراس - جامعة تبسة - الجزائر 4- الانحراف في لغة الشعر وعلاقته بالسياق المقامي - طارق مختار المليحي -جامعة البحرين 5- لِمَ الدراسة اللسانية الإحصائية للنص؟ - خالد محمود جمعة - كلية التربية الأساسية 6- النبر التمييزي في اللغة العربية - ف. عبد الرحيم 7- كشاف المجلد العاشر - السنة العاشر - مصباح محمد مصباح - مركز الملك فيصل للبحرث والدراسات الإسلامية</p>	<p>المحرم - ربيع الأول 1430هـ يناير - مارس 2009م</p>	<p>المجلد الحادي عشر العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>1- جهود علماء شنقيط وآراؤهم في صوت الجيم (عرض وتوثيق) - محمد عبد الحي عمار السالم - الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة</p> <p>2- (ما) الزائدة والكافة استعمالها ودلالاتها - أحمد مطر العطية - جامعة الملك سعود</p> <p>3- اقرأ.. دراسة دلالية نحوية - محمد عبد الله جبر - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية</p> <p>4- الاستقراء اللغوي والمعالجة الآلية للغة - سليمان بن علي - جامعة الأغواط - الجزائر</p> <p>5- ملحوظات على تحقيق (المقاصد الشافية) للشاطبي - سليمان بن عبد العزيز العيوني - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض</p> <p>6- من الخلل المنهجي في أعراب الفارسي - عادل بن معتوق العيثان - جامعة الملك سعود</p> <p>7- قراءة في كتاب (عناصر يونانية) - وليد محمد السراقبي - جامعة البعث - سوريا</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1430هـ, أبريل - يونيه 2009م</p>	<p>المجلد الحادي عشر العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- السلب في العربية دراسة لغوية صرفية - منى بنت علي الفلاج - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن</p>	<p>رجب - رمضان 1430هـ يولييه - سبتمبر</p>	<p>المجلد الحادي عشر العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>2- فيزيولوجيا النشاط اللغوي - الجمعي بولعراس - جامعة تيسة - الجزائر</p> <p>3- إحدائيات التنظير اللساني لفعل الترجمة بين مقولة الكليات اللغوية وخصوصية المعنى الإتنوغرافي - الطيب دبه - جامعة الأغواط الجزائر</p> <p>4- منهج الفارسي في التيسير النحوي تحليل بنوي لبغض آرائه النحوية التيسيرية -رشيد حليم - جامعة الطارف - الجزائر</p> <p>5- الفهارس الفنية لكتاب التنبيه والإيضاح عما وقع في الصحاح لأبي محمد عبد الله بن بري المصري القسم الأول - أحمد محمد الجندي - جامعة الأزهر</p>	<p>2009م</p>		
<p>1- شواذ التصغير "دراسة صرفية لغوية" - يحيى بن عبد الله بن حسن الشريف - جامعة الملك خالد</p> <p>2- تعارض آراء ابن مالك في الألفية والتسهيل وشرحه - بدر بن محمد بن عباد الجابري - الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة</p> <p>3- الفهارس الفنية لكتاب التنبيه والإيضاح عما وقع في الصحاح لأبي محمد عبد الله بن بري المصري القسم الثاني - أحمد محمد الجندي - جامعة الأزهر</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1430هـ أكتوبر - ديسمبر 2009م</p>	<p>المجلد الحادي عشر العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>4- جوانب أخرى من التصحيف والتحريف - فضل بن عمار العماري- جامعة الملك سعود</p> <p>5- عن صعوبة الهمزة وتحويل القاف همزة في المحكيات العربية - عباس علي السوسوة- جامعة تعز - اليمن</p>			
<p>1- منتهى الجموع في العربية " دراسة صرفية في ضوء البنية المقطعية" - عبد الله صالح بايعير - جامعة حضرموت - اليمن</p> <p>2- باب أحسث " دراسة لصورة من صور التخلص من اجتماع المثليين بالحذف" - سيف بن عبد الرحمن العريفي - كلية اللغة العربية - الرياض</p> <p>3- الراغب الأصفهاني ومنهجه في دراسة الأضداد في القرآن الكريم - سليمان بن علي - جامعة الأغواط - الجزائر</p> <p>4- مبدأ الفائدة ودوره في دراسة الجملة العربية - عائشة عبيزة - جامعة الأغواط - الجزائر</p> <p>5- كشاف مجلة الدراسات اللغوية المجلد الحادي عشر السنة الحادية عشرة - مصباح محمد مصباح - مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية</p>	<p>المحرم - ربيع الأول 1431 هـ يناير - مارس 2010 م</p>	<p>المجلد الثاني عشر العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>1- الجملة والمصدر المؤول بعد " إلا " - مها بنت صالح الميمان - جامعة الملك سعود بالرياض</p> <p>2- مقتضيات المخاطب في فهم الخطاب عند العلماء القدامى - فاتح زيوان - جامعة تبسة - الجزائر</p> <p>3- الإحلال الحركي في بنية فاء الثلاثي دراسة صوتية مقارنة - رشيد حليم - جامعة الطارف - الجزائر</p> <p>4- الأبهري مؤلف "حدائق الآداب" وفكره النحوي ..وقفات ونظرات - بدر بن محمد بن عباد الجابري - الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة</p> <p>5- الأسس العلمية واللغوية لبناء مناهج النحو لغير الناطقين بالعربية - محمد صاري - جامعة الملك سعود</p> <p>6- في التحليل النحوي للنص الشعري - محمد عبدو فلفل - جامعة البعث</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1431هـ مارس - مايو 2010م</p>	<p>المجلد الثاني عشر العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- الهمز والتسهيل عند شعراء قريش - صباح علاوي خلف السامرائي - العراق</p> <p>2- عقدة " التأتأة " ومقارباتها العلاجية - الجمعي بولعراس - جامعة تبسة - الجزائر</p> <p>3- الحجج الصرفية حتى نهاية القرن الثالث الهجري - محمد فاضل صالح</p>	<p>رجب - رمضان 1431هـ يونيه - أغسطس 2010م</p>	<p>المجلد الثاني عشر العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>السامرائي - جامعة الشارقة</p> <p>4- مصادر منصوبة في القرآن الكريم</p> <p>- مها بنت صالح الميمان - جامعة الملك سعود بالرياض</p> <p>5- المصطلح النحولساني في "ترجمة منذر عياشي للقاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان" - عبد الجبار توامي - كلية اللغة العربية - الرياض</p>			
<p>1- عيوب النطق في الدراسات الأرتقونية المعاصرة - الجمعي بولعراس - جامعة الملك سعود بالرياض</p> <p>2- من تراكيب النفي في العربية - محمد عبد الله جبر سلومة - جامعة الإسكندرية</p> <p>3- اللسانيات الغربية المعاصرة: التحول من المنهج الشكلي إلى المنهج الوظيفي - مسعود صحراوي - جامعة الأغواط - الجزائر</p> <p>4- ديداكتيك اللغة العربية - ليلي بلخير - تبسة - الجزائر</p> <p>5- النبر في العربية مناقشة للمفاهيم النظرية ودراسة أكوستيكية في القرآن الكريم رسالة ماجستير إعداد خالد عبد الحلیم هاشم العبسي - عرض ونقد عباس علي السوسوة</p> <p>6- فهرس مسائل النحو والتصريف في</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1431هـ</p> <p>أكتوبر - ديسمبر 2010م</p>	<p>المجلد الثاني عشر العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>كتاب الروض الأنف للسهيلي - حسن محمود هندراوي - كلية التربية الأساسية - الكويت</p>			
<p>1- تعليقة سننية على حل ألفاظ الآجرومية القسم الثاني لأحمد بن علي البجائي توفي 837هـ - تحقيق عبد القادر بن عبد الرحمن السعدي - 2- طرق في الاستدلال التركيبي الآلي لدى سيويه والجرجاني - علي بن معيوف المعيوف - جامعة الملك سعود 3- تركيب (لا أبا لك) المعنى والغرض والتوجيه النحوي - حسين علوي سالم الحبشي - جامعة حضرموت 4- تحقيقات صرفية في بعض كتب التراث - حسن محمود هندراوي - كلية التربية الأساسية - الكويت 5- موسوعة اللغة العربية وعلم اللغة - مراجعة نعيم الغول - مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1432هـ مارس - مايو 2011م</p>	<p>المجلد الثالث عشر العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- تعليقة سننية على حل ألفاظ الآجرومية القسم الثالث لأحمد بن علي البجائي توفي 837هـ - تحقيق عبد القادر بن عبد الرحمن السعدي 2- نحو ابن خالويه بين البصريين والكوفيين عرض ومناقشة - محمد بن عبد الحي عمار سالم - الجامعة</p>	<p>رجب - رمضان 1432هـ يونيه - أغسطس 2011م</p>	<p>المجلد الثالث عشر العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>الإسلامية بالمدينة المنورة</p> <p>3- الألفاظ المستعملة في التصويت للحيوان دراسة لغوية دلالية - خالد بن محمد عواد المساعفة -</p> <p>4- مسائل التميرين عند النحاة والصرفيين - أحمد جعفري الجامعة الإفريقية أدرار - الجزائر</p>			
<p>1- عطف التغيرات في القرآن الكريم قراءة جديدة في تراث تليد - المتولي محمود المتولي جامعة أم القرى - مكة</p> <p>2- الأساس الدلالي في النقد الأدبي - إمام محمد عبد الفتاح إمام - جامعة الفيوم</p> <p>3- السبك في معلقة زهير بن أبي سلمى دراسة في ضوء علم اللغة النصي - عصام الدين عبد السلام أبو زلال - جامعة قناة السويس</p> <p>4- المنهج التقليدي في تبين إيقاع الشعر البيتي (قراءة تحليلية نقدية في إجراءاته ومعطياته) - صبري فوزي عبد الله أبو حسين</p> <p>5- مصطلحات عروض الخليل بين الجرح والتعديل - إبراهيم بن علي عسيري - فرع جامعة أم القرى بالقنفذة</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1432هـ سبتمبر - نوفمبر 2011م</p>	<p>المجلد الثالث عشر العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>1- ظاهر قول سيوييه: التصريف في " ارتشاف الضرب " أنموذجا - بدر بن محمد بن عباد الجابري - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة</p> <p>2- دور سياق الحال في تحديد لالة المبهمات في صحيح البخاري - إبراهيم عوض إبراهيم حسين - جامعة سوهاج</p> <p>3- ردود ابن خروف على علماء الأصول والمتكلمين - سلوى بنت محمد عمر عرب - جامعة الملك عبد العزيز</p> <p>4- رؤية جديدة في علل منع الجموع من الصرف - عبد الله صالح بابعير - جامعة حضرموت</p> <p>5- لهجات فيفاء (جذور العربية) - عبد الله بن أحمد الفيقي - جامعة الملك سعود</p> <p>6- قراءة في قواعد الإملاء - يحيى مير علم - مجمع اللغة العربية - دمشق</p>	<p>المحرم - ربيع الأول 1433هـ ديسمبر - فبراير 2012 م</p>	<p>المجلد الرابع عشر العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- الفارق النحوي والفارق الدلالي بين أفعال المطاوعة والأفعال المبنيّة للمفعول - إبراهيم عوض إبراهيم حسين - جامعة سوهاج</p> <p>2- نظرة في شواهد ابن مالك .. كتاب شواهد التوضيح والتصحيح نموذجا - جواد بن محمد بن دخيل</p> <p>3- نحو الحكاية في اللغة العربية -</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1433هـ مارس - مايو 2012 م</p>	<p>المجلد الرابع عشر العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>منصور مبارك ميغري - جامعة الملك سعود</p> <p>4- علم الحسبة في الدراسات الأرففونية الغربية - الجمعي بولعراس - جامعة تبسة - الجزائر</p> <p>5- تحقيق نسبة كتاب شرح شواهد الإيضاح المنسوب لابن بري - رفيع غازي السلمي - جامعة الملك عبد العزيز بجدة</p> <p>6- العلامة ف. عبد الرحيم وكتابه معجم الدخيل - أيمن بن أحمد ذو الغنى</p> <p>7- كشاف مجلة الدراسات اللغوية</p> <p>مجلد 13 - مصباح محمد مصباحمرکز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية</p>			
<p>1- قراءة في اعتراضات المخزومي للتنازع - نوال بنت سليمان الشيان - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن بالرياض</p> <p>2- المصاحبة اللفظية ودورها في تماسك النص مقارنة نصية في مقالات د. خالد المنيف - نوال بنت إبراهيم بن محمد الحلوة - جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن بالرياض</p> <p>3- فوائت ابن مالك من أفعال اللفيف المفروق - محمد حسان الطيان - الجامعة العربية المفتوحة - الكويت</p>	<p>رجب - رمضان 1433هـ يونيه أغسطس 2012 م</p>	<p>المجلد الرابع عشر العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>4- الزمن الصرفي والسياقي للمضارع في العربية والإنجليزية دراسة تقابلية - صالح بن عياد الحجور بجامعة الملك عبد العزيز</p> <p>5- صناعة الكتابة ومعايير الجودة عند علماء العرب القدامى - جاسم علي جاسم - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة</p>			
<p>1- ما لا ينصرف من الجموع دراسة نحوية وصرفية - قاسم بدماصي - جامعة الحكمة - نيجيريا</p> <p>2- نظرات في الدرس الصرفي عند المفسرين - إبراهيم محمد السليمان - جامعة حلب</p> <p>3- الاستيعاب في النص المقروء بين لسانيات النص وتعليم اللغة الثانية - ناصر بن ناصر بن عبد الله الغالي - جامعة الملك سعود</p> <p>4- دراسة تقابلية صوتية بين اليوروبا والعربية - علي أبولاجي عبد الرزاق - جامعة ولاية كوجي - نيجيريا</p> <p>5- نظرات في تحقيق كتاب الإعراب في علم الإعراب للإمام الواحدي توفي 468هـ - عبد الله بن محمد بن سليمان السديس - جامعة الإمام محمد بن سعود</p> <p>6- مدرسة النحو العربي في ما وراء</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1433هـ سبتمبر - نوفمبر 2012 م</p>	<p>المجلد الرابع عشر العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>النهر - مليكة انوروفنا ناصيروفا - معهد طشقند الحكومي العالي للدراسات الشرقية</p>			
<p>1- المصاحبة اللفظية في العربية المعاصرة وأثرها في تغير الدلالة - محمد بن نافع المضياي العنزي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض 2- اللغات الهجينة والمولدة - دراسة لغوية اجتماعية - إبراهيم بن عبد العزيز أبو حميد - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض 3- التعريف وإشكالية الفئات المستهدفة في المعاجم العربية الحديثة - علي أبولاجي عبد الرزاق - جامعة ولاية كوغي - نيجيريا 4- أثر السياسة في الأجدية "العربية أنموذجا" - مقبل بن علي الدعدي - جامعة أم القرى 5- بناء النحو العربي في "المقدمة" لحميد الدين الدريري - ساروينا قاسموفا - جمهورية أوزبكستان 6- كشاف المجلد الرابع عشر - مصباح محمد مصباح - مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية</p>	<p>المحرم - ربيع الأول 1434هـ ديسمبر - فبراير 2013 م</p>	<p>المجلد الخامس عشر العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>1- مسألة اعتراض الشرط للشرط بين الواقع اللغوي والفكر النحوي - سعد بن سويف المضياني</p> <p>2- الترخيم في التفسير - خالد بن إبراهيم النملة</p> <p>3- دراسة تقابلية بين اللغتين العربية والماليزية على مستوى العدد - جاسم علي جاسم - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة</p> <p>4- مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو للدكتور مهدي المخزومي عرض وتوجيه - عبد القادر سلامي - جامعة تلمسان - الجزائر</p> <p>5- عرض كتاب التمام في شرح أشعار هذيل لابن جني ت 392هـ مما أغفله أبو سعيد السكري - أحمد بن محمد عبد العزيز علام - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض</p> <p>6- لغة السوق اليمني دراسة لسانية اجتماعية رسالة ماجستير إعداد منبر عبدة أحمد علي - عباس علي السوسوة</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1434هـ</p> <p>فبراير - إبريل 2013م</p>	<p>المجلد الخامس عشر العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- توظيف المثل عند الصاغاني ت 650هـ في مقدمة العباب الزاخر واللباب الفاخر - البندري بنت خالد براك السديري - جامعة الدمام</p> <p>2- نحو منهج تداولي في تحليل</p>	<p>رجب - رمضان 1434هـ</p> <p>مايو - يوليه 2013م</p>	<p>المجلد الخامس عشر العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>الخطاب الأدبي - محمد لطفي الزليطني - جامعة الملك سعود 3- أسئلة الصراع حول موسيقى الشعر - مصطفى محمد رزق السواحلي - كلية اللغة العربية - القاهرة 4- مبادئ طبولوجيا المقابلة اللسانية - الجمعي بولعراس - جامعة الملك سعود 5- فقه اللغة وسر العربية للتعالي في طبعة جديدة - نقد عباس علي السوسوة - جامعة تعز</p>			
<p>1- البيئة في الاستثناء قطعاً ووصلاً وأثرها في التأويل - محمد بن حسن العمري - جامعة الملك خالد 2- مصطلح التبيين ودلالاته عند النحاة - ماجد بن عمر القرني 3- صوت الضاد بجنوب غرب المملكة العربية السعودية "دراسة ميدانية" - منيرة الأزرقى - جامعة الدمام 4- مسألتان لابن الحاجب أبي عمرو عثمان بن أبي بكر ت 646هـ دراسة وتحقيقاً - فريد بن عبد العزيز الزامل السليم 5- نظرات في موسوعة قواعد الكتابة العربية - يحيى مير علم - كلية التربية الأساسية - الكويت</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1434هـ أغسطس - أكتوبر 2013م</p>	<p>المجلد الخامس عشر العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>1- من مبهمات سيبويه " وقال غيره "</p> <p>- بدر بن محمد بن عباد الجابري - الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة</p> <p>2- ما نسب إلى الفراء وفي كتابه معاني القرآن ما يخالفه - سعد بن سويف المضياي</p> <p>3- النظام التصريفي لأزمة اللغات وجهاتها - حسين بن علي الزراعي وعبد الرحمن بن حسن البارقي - جامعة الملك خالد</p> <p>4- التواصل غير المنطوق في ديوان الخنساء دراسة في السيميائية العربية - عفاف بنت عمر بن عبد الله العتيق - جامعة الدمام</p> <p>5- الألفاظ النحوية وحلولها في المقامة القطعية للحريزي دراسة نحوية - موسى عبد السلام مصطفى أبيكن - جامعة ولاية كوغي - نيجريا</p>	<p>المحرم - ربيع الأول 1435هـ نوفمبر - يناير 2014م</p>	<p>المجلد السادس عشر العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- لو في صحيح البخاري دراسة نحوية تطبيقية - ناهد بنت عمر بن عبد الله العتيق - جامعة الدمام</p> <p>2- في الدلالة الإسنادية للفعل - محمد عبدو فلغل - جامعة البعث - سوريا</p> <p>3- " فُئعل " و " فِئعل " دراسة تصريفية معجمية - بدر بن عباد الجابري - الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1435هـ فبراير - إبريل 2014م</p>	<p>المجلد السادس عشر العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>4- قراءة في بحث مصطلحات "عروض الخليل بين الجرح والتعديل" - حسين بركات - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض</p> <p>5- عرض كتاب " لهجة تحميم وأثرها في العربية الموحدة " - عبد القادر سلامي - جامعة تلمسان - الجزائر</p> <p>6- كشف مجلد الدراسات اللغوية المجلد الخامس عشر - السنة الخامسة عشر - مصباح محمد مصباح - مركز فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية</p>			
<p>1- أسماء نائب الفاعل في النحو العربي - عبد الله محمد زين بن شهاب - جامعة حضرموت</p> <p>2- التوجيه الصوتي لقراءات قرآنية انتقدها اللغويون - زين خليل القرالة - جامعة آل البيت - الأردن</p> <p>3- الترابط النصي في شعر خليفة التليسي: دراسة تطبيقية في ضوء نحو النص - فايز صبحي عبد السلام تركي - جامعة الملك فيصل</p> <p>4- هوية المؤلف وهوية المترجم: بين ترجمتين - عباس علي السوسوة - جامعة الملك خالد - أبها</p> <p>5- اللغة العربية في جنوب السودان - مجوك الجاك مجوك - كلية التربية -</p>	<p>رجب - رمضان 1435هـ مايو - يوليه 2014م</p>	<p>المجلد السادس عشر العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

جامعة جوبا			
<p>1- سورة النصر دراسة لغوية بيانية - محمد فاضل صالح السامرائي - جامعة الشارقة</p> <p>2- اختيارات أبي جعفر الطحاوي في القراءات والاحتجاج لها - بدر بن محمد بن عباد الجابري - الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة</p> <p>3- التغير الصوتي للعربية: المفهوم والعوامل - مختار درقاوي - جامعة الشلف - الجزائر</p> <p>4- اجتماع الهمس والشدة (الوقفية) وأثرها في أصوات الكاف والتاء والقاف والطاء - حمعان بن عبد الكريم - جامعة الباحة</p> <p>5- نظرات في تحقيق "معجم إيراد اللال .." لابن خاتمة الأندلسي توفي 770هـ دراسة وتحقيق د. رجب عبد الجواد - إعداد عاطف محمد المغاوري - جامعة تبوك</p>	<p>شوال - ذو الحجة 1435هـ</p> <p>أغسطس - أكتوبر 2014م</p>	<p>المجلد السادس عشر العدد الرابع</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>
<p>1- الشواهد الحديثية في الدرس الصرفي - سعد بن محمد عبد الرب العوادي - جامعة عدن</p> <p>2- نظرية السياق في المدونة اللسانية</p>	<p>المحرم - ربيع الأول 1436هـ</p> <p>نوفمبر - يناير 2015م</p>	<p>المجلد السابع عشر العدد الأول</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>- مختار درقاوي - جامعة حسيبة بن بوعلي - الشلف</p> <p>3- بحر السلسلة: دراسة عرضية تأصيلية جديدة - عمر خلوف</p> <p>4- التخطيط اللغوي والسياسة اللغوية في أستراليا: دراسة حالة - محمود بن عبد الله عبد العزيز المحمود - جامعة الملك سعود</p> <p>5- تقويم برامج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها - هداية هداية إبراهيم الشيخ علي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية</p> <p>6- كشاف مجلة الدراسات اللغوية - المجلد السادس عشر - السنة السادسة عشر - مصباح محمد مصباح - مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية</p>			
<p>1- التعاور بينالفعل الماضي والفعل المضارع في ضوء نظرية السياق - عاطف طالب عبد السلام الرفوع - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.</p> <p>2- الأصل الصرفي: ماهيته وأثره في معالجة البنية الصرفية- عبد الله محمد زين بن شهاب-جامعة حضرموت - كلية التربية.</p>	<p>ربيع الآخر - جمادى الآخرة 1436هـ فبرايريل - إبريل 2015م</p>	<p>المجلد السابع عشر العدد الثاني</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>3- الطّرر لابن طاهر الخدبّ -بدر بن محمد بن عباد الجابري - الجامعة الإسلامية المدينة المنورة.</p> <p>4- مسألة في: هل يقال: ما أعظم الله وما أكرمه ونحو ذلك أم لا يصح؟ للحافظ العلائي (761هـ) - دراسة وتحقيق: عبد الله بم محمد السديس -جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.</p> <p>5- (بحث حول نسبة منظومة نحوية للخليل بن أحمد الفراهيدي) قراءة نقدية -حسين بركات- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.</p>			
<p>1- من ملامح توجيه القراءات المثلثة في كتاب الدر المصون للسمين الحلبي - علي حسين البواب.</p> <p>2- التنازع على السلطة بين الحجة النحوية والخطاب الشعري -رفيق بن حمودة - جامعة الملك سعود.</p> <p>3- النحو الكوفي بين الأنباري وابن سعدان - حميد عبده أحمد سلام النهاري - جامعة تعز - اليمن.</p> <p>4- القاسم بن معن المسعودي (الجزء الأول) ترجمته ومنزلته بين نحوي</p>	<p>رجب- رمضان 1436هـ مايو - يوليه 2015م</p>	<p>المجلد السابع عشر العدد الثالث</p>	<p>مجلة الدراسات اللغوية</p>

<p>الكوفة ولغويها-بدر بن محمد بن عباد الجابري - الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة.</p> <p>5- المعجم العربي بين يديك:قراءة في المادة والمنهج والتعريف-محمد بن نافع المضياني العنزي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.</p> <p>6- مراجعة في كتاب: البارع في علم العروض لأبي القاسم علي بن جعفر " ابن القطاع" 515هـ - تحقيق د. أحمد محمد عبد الدايم ، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ط2\1985م - عمر خلوف - الرياض.</p>			
--	--	--	--

تمني لقاء العدو بين الجواز والمنع
بحث في مختلف الحديث

د. علي صالح مصطفى*

ملخص

تتضمن آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم بالحديث على الجهاد في سبيل الله وبيان فضل الجهاد والشهادة في ساحات المعارك مع أعداء الله. لكن ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن تمني لقاء العدو، وأمرنا أن نسأل الله تعالى العافية. فكيف نفهم هذا الحديث بحيث لا يتعارض مع النصوص الشرعية الأخرى المرغبة بالجهاد والشهادة؟ هذا ما يتناوله هذا البحث بالدراسة حسب قواعد علم مختلف الحديث.

Abstract

The Holy Quran verses (Ayat) along with the narrations (Ahadith) of the prophet PBUH are rich with motivations of Jihad for God's sake and demonstrations of its virtue along with that of martyrdom in battles with God's enemies. Nevertheless, it is proven that the prophet peace be upon him prevented us from the wish of meeting the enemy and ordered us to ask Allah the wellness. How can we understand this hadith so not to be contradicted with the Quran verses and hadiths which push toward's jihad and martyrdom ? That is the focal point of this research in shade of conflicting narritions science.

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Öğretim Üyesi.

Key words : The conflicting narrations of Hadith. The wish of jihad and martyrdom. The prevention of the wish of jihad and martyrdom.

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم. وبعد؛ فإن كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم تزخران بالآيات والأحاديث المرغبة بالجهد، والتي تبين فضل المجاهد في سبيل الله، وما أعد الله له من النعيم في الجنة والسيادة في الأرض، ولا أظن أحدا قرأ شيئا من هذه الآيات والأحاديث ولم يتحرّق شوقا إلى الشهادة وقاتل أعداء الله الذين عاثوا في الأرض فسادا ولم يرقبوا في مؤمن إلا ولا ذمة. لكن ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم نهانا عن تمني لقاء العدو لنضرب رقابهم ويضربوا رقابنا، وأمرنا أن نسأل الله العافية. فكيف يمكن إزالة هذا التعارض بين حديث النهي عن تمني لقاء العدو والآيات والأحاديث الأخرى المرغبة بلقاء العدو والشهادة في سبيل الله؟! للجواب عن هذا السؤال جاء هذا البحث لمناقشة كلام أهل العلم في ذلك، وفهم حديث النهي عن تمني لقاء العدو فهما صحيحا يتفق مع نصوص الشريعة كلها.

وقد احتوى هذا البحث على ثلاثة مطالب وخاتمة:

المطلب الأول: الجهد والشهادة بين الترغيب فيه والنهي عنه.

المطلب الثاني: موطن التعارض بين هذه النصوص، ومسالك العلماء في رفعه.

المطلب الثالث: مناقشة مسالك رفع التعارض والترجيح بينها.

الخاتمة: فيها أهم النتائج.

المطلب الأول

الجهد والشهادة بين الترغيب فيه والنهي عنه

أولا: طائفة من الآيات والأحاديث المرغبة بالجهد والشهادة قال الله تعالى:

((إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى

بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبَشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ))⁽¹⁾.

وقال تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنَجِّيكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (10) تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (11) يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (12)))⁽²⁾.

وقال: ((انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ))⁽³⁾.

وقال: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ))⁽⁴⁾.

وجه الدلالة من الآيات: إن الترييب بقاء العدو والموت في ساحات الجهاد واضح في هذه الآيات، وهو استفاد بالنص الذي لا يحتمل تأويلا، والمواضع المشابهة في كتاب الله تعالى كثيرة. أما أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم المرغبه بقتال الكفار، والموت في ساحات الوغى في سبيل الله فكثيرة جدا، ولكنني أكتفي بالقليل المناسب لهذا المقام، ومن ذلك:

(1) قول النبي صلى الله عليه وسلم: (ما من عبد يموت له عند الله خير يسره أن يرجع إلى الدنيا وأن له الدنيا وما فيها، إلا الشهيد لما يرى من فضل الشهادة، فإنه يسره أن يرجع إلى الدنيا فيقتل مرة أخرى)⁽⁵⁾.

(2) وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيُّ الناس أفضل؟ فقال رسول الله صلى الله

⁽¹⁾ سورة التوبة (111/9).

⁽²⁾ سورة الصف (10، 11، 12، 61).

⁽³⁾ سورة التوبة (41/9).

⁽⁴⁾ سورة التوبة (38/9).

⁽⁵⁾ رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب الحور العين وصفتهن، حديث رقم (2795).

(ج6/ص18).

عليه وسلم: (مؤمن يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله...)¹

(3) وقال صلى الله عليه وسلم: (والذي نفسي بيده، لولا أن رجلا من المؤمنين لا تطيب أنفسهم أن يتخلفوا عني، ولا أجد ما أحملهم عليه، ما تخلفت عن سرية تغدو في سبيل الله، والذي نفسي بيده لوددت أني أقتل في سبيل الله ثم أحيأ، ثم أقتل ثم أحيأ، ثم أقتل ثم أحيأ، ثم أقتل)².

وجه الدلالة من هذه الأحاديث: لا ريب أن دلالة هذه الأحاديث على فضل القتال والموت في سبيل الله واضحة لا لبس فيها، مما يبعث النفس على تمني نيل هذا الشرف العظيم الذي تمناه رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ثانيا: حديث يتعارض مع النصوص السابقة

كتب عبد الله بن أبي أوفى - رضي الله عنه - إلى عمر بن عبيد الله حين خرج إلى الحرورية يخبره: "إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في بعض أيامه التي لقي فيها العدو انتظر حتى مالت الشمس، ثم قام في الناس، فقال: (لا تمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فاذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف. ثم قال: (اللهم منزل الكتاب، ومجري السحاب، وهازم الأحزاب، اهزمهم وانصرنا عليهم))³ (8). الحديث رواه البخاري وهذا لفظه، ومسلم، وابو داود وغيرهم.

معنى الحديث: ينهى هذا الحديث عن تمني قتال الكفار وبأمر بسؤال العافية من القتال والقتل، لكنه يأمر بالثبات في المعركة ويرغب بالموت في سبيل الله إذا فُرِضَت المعركة على

¹ رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الجهاد، باب أفضل الناس مؤمن مجاهد بنفسه وماله في سبيل الله، حديث رقم (2786). (ج6/ص8). ورواه مسلم في الصحيح، كتاب الإمارة، باب فضل الجهاد وابطاط، حديث رقم (1888)، (ج13/ص33).

² رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الجهاد، باب تمني الشهادة، حديث رقم (2797). (ج6/ص20). ورواه مسلم في الصحيح، كتاب الإمارة، باب فضل الجهاد والخروج في سبيل الله، حديث رقم (1876)،

³ رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الجهاد، باب لا تمنوا لقاء العدو، حديث رقم (3024)، (ج6/ص181). ورواه مسلم في الصحيح، كتاب الجهاد، باب كراهية تمني لقاء العدو، والأمر بالصبر عند اللقاء، حديث رقم (1742)، (ج3/ص1362).

المسلمين وكان لا بد منها. فهل هذا يعني أن تمني جهاد الكفار والشهادة في ساح القتال منهي عنه ابتداءً؟! وأن كل النصوص الشرعية المرغبة بهما خاصة بحال أن فُرضت المعركة على المسلمين فقط كما يدل ظاهر هذا الحديث؟!.

المطلب الثاني

موطن التعارض بين هذه النصوص، ومسالك العلماء في رفعه

أولاً: موطن التعارض بين هذه النصوص

نبه كثير من أهل العلم إلى موطن التعارض بين حديث عبد الله بن أبي أوفى والنصوص الأخرى، وقد سلخوا في ذلك مسلكين هما:-

المسلك الأول: أشاروا فيه إلى تعارض النهي عن تمني لقاء العدو مع النصوص الكثيرة الدالة على أن الجهاد طاعة لله عز وجل، وموطن الإشكال هو كيف يُنهى عن الطاعة؟! قال الإمام المازري رحمه الله: "قد يشكل في هذا المعنى أن يقال: إذا كان الجهاد طاعة فتمني الطاعات حسن، فكيف ينهي عنه؟"¹. وبمعناه قال الإمام القسطلاني رحمه الله²

المسلك الثاني: أشار فيه بعض العلماء إلى التعارض بين النصوص المرغبة بالشهادة مع هذا الحديث الذي ينهي عن تمني لقاء العدو على الرغم من أن الشهادة في ساحة المعركة لا تكون إلا بعد لقاء العدو. فقد طرح الحافظ القرطبي في المفهم هذا الإشكال وأجاب عنه فقال: "ولا يقال: فلقاء العدو وقتاله طاعة يحصل منه إما الظفر بالعدو وإما الشهادة، فكيف يُنهى عنه؟"³. وقال الإمام العيني: "فإن قلت: يجوز تمني الشهادة لأن تمنيها محبوب فكيف ينهي عن لقاء العدو؟"⁴، وبمعناه قال الإمام القسطلاني⁵

ثانياً: مسالك العلماء في رفع التعارض

لم أجد أحداً من أهل العلم الذين اطلعت على أقوالهم سلك مسلك النسخ أو الترجيح في هذه المسألة، وإنما حاولوا الجمع والتوفيق بين هذه النصوص، على الرغم من أن مذاهب

¹ المازري، المعلم بفوائد مسلم (9/3).

² القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (499/6)

³ القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (52/3).

⁴ بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (380/14).

⁵ انظر، القسطلاني، إرشاد الساري (499/6).

بعضهم تُقدّم النسخ أو الترجيح على الجمع والتوفيق، لذلك نستطيع أن نقول: إن العلماء عدّوا هذا التعارض ظاهريا وليس حقيقيا.

وقد سلك العلماء في الجمع بين النصوص ثلاثة مسالك: الأول: مسلك تغاير الأحوال؛ لأن النص الذي ينهى عن تمني لقاء العدو نص عام، وكذلك النصوص المرغبة بالجهاد والشهادة نصوص عامة؛ فحملوا أحاديث النهي على أحوال معينة، والنصوص المرغبة بالجهاد على الأحوال الأخرى. الثاني: مسلك الجمع بالتخصيص. الثالث: الحمل على المجاز، أي أن النهي ليس حقيقيا وإنما يُقصد منه معان معينة، وهاك أقوالهم في ذلك:

المسلك الأول: تغاير الأحوال، وفيه قولان:

- 1- حمل بعض أهل العلم حديث النهي عن تمني لقاء العدو على حالة الشك في الغلبة وخوف انتصار المشركين، قال الإمام المازري: " لا تتمنوا لقاءه على حالة يُشك في غلبته لكم، أو يخاف منه أن يستبيح الحريم، أو يُذهب الأنفس والأموال، أو يدرك منه ضرر"¹
- 2- لا ينبغي لنا أن نتمنى قتال الكفار، وإنما نرجو لهم الإسلام، ونرجوا لأنفسنا العافية، لكن: إذا أبوا إلا القتال، فينبغي علينا أن نقدم عليه بشجاعة وحب للتضحية والشهادة، هذان حالان: يُحمل النهي على الحال الأول، ويُحمل الترغيب بالجهاد والشهادة على الحال الثاني.

المسلك الثاني: الجمع بالتخصيص، وله صورتان:-

الصورة الأولى: أن يقال: لا تلازم بين الشهادة ولقاء العدو، وبناء عليه فلا تعارض بين النهي عن تمني اللقاء والترغيب بالشهادة، لأنه يمكن تحصيل الشهادة بغير لقاء العدو، وقد يحصل لقاء العدو ولا تحصل الشهادة! فالنهي العام لا يتناول الشهادة في غير لقاء العدو، قال الإمام القرطبي: " وتحريره: أن تمني لقاء العدو المنهي عنه غير تمني الشهادة المرغب فيه؛ لأنه قد

المازري، المعلم بفوائد مسلم (9/3). ونقله القاضي عياض في إكمال المعلم بفوائد مسلم (43/6). وانظر،¹ شرح النووي على مسلم (46/12)، فقد نقله عن بعضهم ولم يبرّجه.

يحصل اللقاء ولا تحصل الشهادة ولا الغنيمة، فانفصلا"¹، وقال الإمام العيني: " حصول الشهادة أحض من اللقاء لإمكان تحصيل الشهادة مع نصره الإسلام ودوام عزه، واللقاء هذا يفضي إلى عكس ذلك؛ فنهى عن تمنيه، ولا ينافي ذلك تمنى الشهادة"². وبمثل معناه قال الإمام القسطلاني

3

الصورة الثانية: حمل حديث النهي عن تمنى لقاء العدو على غزوة الأحزاب، وخلصتها: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن تمنى لقاء العدو في غزوة الأحزاب خاصة دون غيرها لما لهذه الغزوة من الخطورة على الإسلام والمسلمين.

قال الباحث المعاصر حسان عبد المنان: " اعلم أن الحديث ليس على إطلاقه كما فهم أولئك منه؛ فإن المسلمين على مدى غزواتهم ومعاركهم كلهم يتمنون هذا اللقاء، ولا سيما إذا كان العدو قد نكل بهم، واستولى على أراضيهم، وسلب كرامتهم وعزتهم، واستهان إسلامهم. وما أفهمه من هذا الحديث أنه وقع في حادثة خاصة تقتضي أن يوجه إلى المسلمين هذا القول، لأن الحال لا تقتضي غيره. ولما كان ذلك ما ظننت بحثت جاهدا في المناسبة التي ذكرت في هذا الحديث، فوجدت مناسبة يوم الخندق."⁴

ويمكن تلخيص أدلة الباحث على ذلك في دليلين⁵

- 1- حديث النهي عن تمنى لقاء العدو ينص على ذكر الأحزاب في قوله: " هازم الأحزاب، اهزمهم وانصرنا عليهم".
- 2- في بعض روايات الحديث نص على أن النبي صلى الله عليه وسلم دعاه في غزوة الخندق وهي الأحزاب، قال عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه: دعا رسول الله صلى الله عليه

¹ القرطبي، المفهم بما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (52/3).

² بدر الدين العيني، عمدة القاري (380/14).

³ انظر، القسطلاني، إرشاد الساري (198/15).

⁴ الجهاد وأوضاعنا المعاصرة، حسان عبد المنان المقدسي، ص (39).

⁵ المصدر السابق. الحديث الأول مضى تخريجه في المطلب الأول. أما الرواية التي تنص على ذكر غزوة الأحزاب فقد رواها البخاري في الصحيح، كتاب الجهاد، باب الدعاء على المشركين، حديث رقم (2933)، (ج4/ص44). ورواه مسلم في الصحيح، كتاب الجهاد، باب استحباب الدعاء بالنصر، حديث رقم (1742)، (ج12/ص47).

وسلم يوم الأحزاب على المشركين: "اللهم منزل الكتاب، سريع الحساب، مجري السحاب، اهزمهم وزلزلهم"، والرواية في الصحيحين.

المسلك الثالث: تأويل حديث النهي عن تمني لقاء العدو، وحمل النهي فيه على المجاز، وأنه لم يُرد حقيقة النهي، وإنما أراد معاني أخرى، منها:

المعنى الأول: النهي عن تمني لقاء العدو نظير النهي عن تمني الفتن والتصدي للمكروهات؛ ولذلك سأل السلف العافية من الفتن والمحن؛ لأن الناس مختلفون في الصبر على البلاء، ألا ترى الذي أحرقتة الجراح في بعض المغازي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقتل نفسه، وقال الصديق: "لأن أعافى فأشكر أحب إلي من أن ابتلى فأصبر"؛ فالمرء لا يدري ما يؤول إليه الحال؛ إذن هو ابتلاء وامتحان لا يُعرف عما تسفر عاقبته، وقد لا تحصل فيه لا غنيمة ولا شهادة.¹

المعنى الثاني: المقصود بالنهي هنا لما فيه من صورة الإعجاب، والاتكال على النفوس، والثوق بالقوة، وقلة الاهتمام بالعدو.² قال القرطبي في المفهم: " قيل: إن فائدة هذا النهي ألا يُستخف أمر العدو فيتساهل في الاستعداد له، والتحرز منه"³، وقال المازري: " فيكون المراد بهذا أي لا تستهينوا بالعدو فتركوا الحذر والتحفظ على أنفسكم وعلى المسلمين"⁴

المطلب الثالث

مناقشة مسالك رفع التعارض، والترجيح بينها

الرأي الأول القائل: نعمل بالنصوص المرغبة بالجهاد والشهادة إذا أبى الكفار إلا الحرب، وحيث لا يمكن للمسلمين تجنبها، ونعمل بحديث النهي عن تمني لقاء العدو في الأحوال الأخرى.

الجواب: هذا القول يُفهم من حديث النهي عن تمني لقاء العدو وحده؛ لأن النبي صلى

انظر، ابن بطال، شرح صحيح البخاري (5/185)، والمفهم للقرطبي (3/52)، وإكمال المعلم للقاضي عياض¹ (6/43)، والنووي في شرح مسلم (12/46)، وعمدة القاري للعيني (14/380)، وإرشاد الساري للقسطلاني (6/499).

انظر إرشاد الساري (6/499)، وعمدة القاري (14/380).²

المفهم (3/52).³

المعلم (3/9). وانظر شرح النووي (12/46).⁴

الله عليه وسلم قال فيه: " (فإذا لقيتموهم فاثبتوا)، ثم رغبهم بالجهاد والشهادة بقوله : (واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف)، لكن هذا الفهم يتعارض مع النصوص الكثيرة التي ترغّب بالجهاد والشهادة ابتداءً، لا سيما إذا كان هذا العدو قد نكّل بالمسلمين، واحتل بلادهم، وحارب دينهم، ثم كيف لا يتمنى المسلم القتال وهو باب من أبواب الجنة؟ وهو السبيل إلى نيل الشهادة الدرجة التي تمنّاها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكأن هذا القائل يرجّح حديث النهي على النصوص المتكاثرة المعارضة له، وان غلّف هذا الترجيح بغطاء من الجمع المتوهم، ولا يخفى أن الجمع مقدّم على الترجيح، ثم أي ترجيح هذا الذي يُقدّم فيه حديث واحد على عشرات النصوص في الكتاب والسنة؟ .

الرأي الثاني القائل: إن الشهادة أخص من لقاء العدو؛ لأنه يمكن تحصيل الشهادة بغير لقاء العدو. يُفهم من هذا أنه لا يجوز تمنى الشهادة الحاصلة في القتال، ويجوز تمنى الشهادة الحاصلة من غير قتال.

جواب هذا من وجهين:

الوجه الأول: إنني حاولت أن أفهم حصول الشهادة - وهي: اتلاف النفس والتضحية بها في سبيل الله- من غير لقاء للعدو فلم أستطع تصور ذلك؛ إذ كيف يمكن أن يقال: فلان استشهد أي قتل في سبيل الله من غير أن يقتله العدو؟ أو يكون في ساحة المعركة مستعداً للقائه؟. فإن قيل المقصود بالشهادة المرغّب بها - وهي تقع بغير قتال العدو - المبطون، والغريق، وصاحب الهدم ... الخ. قلت: إن هذا الفهم مخالف للنصوص المرغّبة بالشهادة لأنها تُذكر مقرونة بالقتال، والجراح، والدماء.

الوجه الثاني: إن مكنم التعارض بين هذه النصوص في موضعين:

الموضع الأول: التعارض بين الترغيب في الشهادة والنهي عن تمنى القتال الذي يفضي لها.

الموضع الثاني: التعارض بين الترغيب بالجهاد والنهي عن تمنيه.

أما الموضع الأول فقد تناوله أصحاب هذا القول، وقد بينت ما فيه.

أما الموضع الثاني فلم يتعرضوا له، وهذا الجمع لا يزيل التعارض في هذا الموضع.

الرأي الثالث خلاصته: إن حديث النهي ورد في مناسبة خاصة وهي غزوة الأحزاب، ودليل ذلك ورود الدعاء في الحديث (اللهم منزل الكتاب، ومجري السحاب، وهازم الأحزاب، أهزمهم وانصرنا عليهم) وعلة النهي: أن لقاء العدو ليس لمصلحة المسلمين؛ بسبب كثرة الكفار وقوتهم

وتحالفهم على حصر المسلمين واستئصالهم، ثم حمل صاحب هذا القول النصوص المرغبة بالجهاد والشهادة على عمومها.

قلت: إن الناظر في دعاء النبي - صلى الله عليه وسلم - يفهم منه أنه قيل بعد غزوة الأحزاب؛ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - يدعو الله أن يهزم هؤلاء الكفار كما هزم الأحزاب من قبلهم، ولذلك لا يتأتى القول بأن هذا الحديث كان في غزوة الأحزاب، ولو أن صاحب هذا الرأي قال: إن النهي عن تمني لقاء العدو يكون في حالة مثل حالة غزوة الأحزاب حيث يُشك في غلبة المسلمين، ويُظن حصول الضرر من المنازلة - لكان أولى والله أعلم.

الرأي الرابع: الذين حملوا النهي على المجاز، وقالوا: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - ما أراد حقيقة النهي، اختلفوا في تحديد المعنى المراد:

1- منهم من قال: إن هذا النهي نظير النهي عن التعرض للفتن؛ لأن الإنسان لا يعلم ما يؤول إليه الحال: هل يصبر؟ أم لا يصبر؟ وكذلك لقاء العدو فهو اختبار لا يدري مآله: هل إلى نصر؟ أم هزيمة؟ وهل يثبت المسلم؟ أم يفر؟.

2- ومنهم من قال: إنما أراد النبي - صلى الله عليه وسلم - تحذير أمته من الاستخفاف بالعدو؛ لأنه يؤدي إلى عدم الإعداد الكافي للقائه، وكذلك تحذيرهم من الاتكال على النفس والإعجاب بالقوة.

الجواب على الرأي الرابع: من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: لا يجوز حمل اللفظ على المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة، والحقيقة هنا غير متعذرة كما سيرد في الترجيح.

الوجه الثاني: القول بأن النهي عن لقاء العدو نظير النهي عن التصدي للفتن لا يصح؛ لأن المسلم في الفتنة إن كان لا يدري أين الحق، فيجب عليه الاعتزال أما إن عرف المحق من المبطل فلا يجوز له ترك إعانة صاحب الحق. ثم إن عدم العلم بما يؤول إليه الحال في المعركة لا يعني عدم تمني خوضها لأن المسلم يتخذ الأسباب ويتوكل على الله وحده ولو قلنا بهذا لم ندخل معركة أبدا. والأصح أن يقال إذا لم يغلب على الظن حصول النصر والنكاية بالأعداء فهنا لا ينبغي تمني المعركة لما ينتج عنها من مفساد، وهذه الصورة تشبه مفساد الفتن التي يختلط الحق فيها بالباطل فتتوجه هنا احاديث النهي عن ملاسة الفتن.

الوجه الثالث: أما المعاني المذكورة: وهي الاستخفاف بالعدو، والإعجاب بالنفس، فلا خلاف

في النهي عنها ووجوب الأخذ بالحزم والعدة والتوكل على الله والارتباط به، لكن النزاع في صرف النهي إليها فقط.

الترجيح

يتبين أن الأقوال السابقة فيها نظر إلا قول من حمل النصوص على تغيير الأحوال فعمل بحديث النهي عن تمني لقاء العدو في حال الشك في الغلبة وخوف انتصار المشركين وما يلحقه من الضرر بالمسلمين، وظلت دلالة النصوص المرغبة بالجهاد والشهادة في الأحوال الأخرى، ومنها جواز تمني لقاء العدو ابتداء.

وهذا لا ينفي أن يستفاد من النهي أيضا وجوب الإعداد والحزم وعدم الاستخفاف بالعدو وعدم الاعجاب بالنفس والاتكال على قوتها فقط، ولزوم التوكل على الله وحده واستمداد النصر منه.

وهذا الفهم قاعدة عظيمة من قواعد السياسة الشرعية، تجعل القائد المسلم يوازن المصالح والمفاسد في خوض الحرب أو الإحجام عنها حسب المعطيات الواقعية واحتمالات النصر والهزيمة والنتائج المترتبة على خوض الحرب أو تجنبها، فإذا رجحت كفة خوض الحرب فحينئذ يلجأ إلى التعبئة المعنوية للجنود بالترغيب في الجهاد والشهادة، وإذا كان يترتب على الحرب مفسدة عظيمة أعظم من مفسدة تركها فهنا يأتي دور النهي عن تمني لقاء العدو، ولا ينبغي لحماسة القائد وحبه للجهاد والشهادة أن تجعله غافلا عن هذه الحسابات؛ لأن الجهاد في النهاية وسيلة إلى تحقيق أهداف الإسلام وليس الجهاد غاية في ذاته.

خاتمة

- 1- حض القرآن والسنة على الجهاد والشهادة ورجب بهما أيما ترغيب.
- 2- ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن تمني قتال الأعداء.
- 3- تنبه العلماء إلى التعارض الظاهري بين الآيات والأحاديث المرغبة بالجهاد والشهادة وبين حديث النهي عن لقاء العدو فاجتهدوا في إزالة التعارض بينهما.
- 4- سلك العلماء مسلك الجمع بين ما ظاهره التعارض، ولم أفق على أحد لجأ إلى الترجيح أو النسخ.

- 5- تعددت اتجاهات العلماء في الجمع بين حديث النهي عن لقاء العدو و الآيات والأحاديث المرغبة بالجهاد والشهادة؛ فمنهم من جمع بينها بتغاير الأحوال أو التخصيص أو التأويل بحمل النهي على غير حقيقته.
- 6- بعد مناقشة الاتجاهات السابقة تبين أن الراجح منها هو الجمع بتغاير الأحوال؛ فيتوجه النهي عن تمني لقاء العدو في حال كانت الحرب في غير صالح المسلمين، ويبقى تمني الجهاد والشهادة مطلوباً في باقي الأحوال.

المراجع

- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أبو العباس أحمد بن محمد الشافعي القسطلاني، ت (923) هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416 هـ 1996م، ضبطه وصححه محمد ابن عبد العزيز الخالدي.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض بن موسى اليحصبي أبو الفضل، ت (544) هـ، دار الوفاء مصر، تحقيق د. يحيى اسماعيل، ط1، 1419 هـ، 1998م.
- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، ت(256)هـ، دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، 1407هـ، 1986م، راجعه قصي محب الدين، إخراج وتصحيح محب الدين الخطيب، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، مطبوع مع كتاب فتح الباري شرح صحيح البخاري. وطبعة دار طوق النجاة المصورة عن الطبعة السلطانية، تحقيق محمد زهير الناصر، ط1، 1422هـ.
- الجامع الصحيح، مسلم بن الحجاج النيسابوري، ت(261)هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1392هـ، 2.
- الجهاد وأوضاعنا المعاصرة، حسان عبد المنان المقدسي، دار الرشيد، الأردن، بلا تاريخ طبع.
- شرح صحيح البخاري، علي بن خلف المشهور بابن بطلال، ت (444) هـ،، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420 هـ 2000م ضبط وتعليق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، ت (855) هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421 هـ 2001م.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت (852)هـ. دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، 1407 هـ، 1986م، راجعه قصي محب الدين، إخراج وتصحيح محب الدين الخطيب، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.
- المعلم بفوائد مسلم، أبو عبد الله محمد بن علي بن حجر المازري، ت (536) هـ، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقق والدراسات (بيت الحكمة)، ط 1991م.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، ت (656)هـ، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1417 هـ ، 1996م، حققه جماعة من المحققين.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت (676) هـ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1392، 2هـ.