



[Düşünce-Yorum - Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi](#)

HİKMET YURDU

DÜŞÜNCE-YORUM

Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi

OCAK - 2008
YIL: 1 SAYI: 1

HİKMET YURDU DÜŞÜNCE-YORUM

Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi

Hakemli Bilimsel Dergi

İmtiyaz Sahibi

Ali Duman-Abdurrahman Kasapoğlu

Yazı İşleri

Ali Duman-Abdurrahman Kasapoğlu

Editörler

Ali Duman-Abdurrahman Kasapoğlu

Redaksiyon

Ali Duman-Abdurrahman Kasapoğlu

Yayın Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Ali Duman, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu,

Danışmanlar Kurulu

Ankara Üniv: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Prof. Dr. Şamil Dağcı, Prof. Dr. Nusret Çam, Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr. Recep Kılıç,

Atatürk Üniversitesi: Prof. Dr. Niyazi Usta, Prof. Dr. Arif Yıldırım, Prof. Dr. Ali Rafet Özkan, Prof. Dr. Ali Eroğlu, Doç. Dr. Osman Elmalı

Erciyes Üniv: Prof. Dr. Harun Güngör, Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Prof. Dr. Mustafa Ünal, Doç. Dr. Şükrü Selim Has

Fırat Üniv : Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Prof. Dr. Şuayip Özdemir, Doç. Dr. Sami Kılıç, Doç. Dr. İsmail Erdoğan, Doç. Dr. Mehmet Atalan, Doç. Dr. Yahya Keskin, Doç. Dr. Gıyaseddin Arslan

İnönü Üniv.: Prof. Dr. Mesut Aydın Prof. Dr. Salim Cöhçe, Prof. Dr. H. Bayram Kaçmazoğlu, Prof. Dr. Sezgin Kızılcılık, Prof. Dr. Hasan Kavruk, Prof. Dr. Sebahattin Arıbaş, Doç. Dr. Mehmet Karagöz, Doç. Dr. Abdullah Korkmaz, Doç. Dr. Hüseyin Aydın, Doç. Dr. Saffet Sancaklı, Doç. Dr. Zülfikar Durmuş, Doç. Dr. Yusuf Benli, Doç. Dr. A. Faruk Sinanoğlu, Doç. Dr. Mustafa Arslan, Doç. Dr. Celal Çakan, Doç. Dr. Bilal Altay, Yrd. Doç. Dr. Ali Duman, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu,

Selçuk Üniv.: Prof. Dr. Mustafa Uzunpostalıcı, Prof. Dr. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, Prof. Dr. Orhan Çeker; Prof. Dr. Saffet Köse, Prof. Dr. Ahmet Yaman, Prof. Dr. Şahin Filiz,

Cumhuriyet Üniv: Doç. Dr. Mustafa Doğan Karacoşkun,

Sütçü İmam Üniv.: Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur, Prof. Dr. Kemal Atik, Doç. Kadir Evgin

Niğde Üniversitesi: Prof. Dr. Remzi Kılıç, Prof. Dr. Nazım Hikmet Polat, Doç. Dr. Abitter Özulucan

Adıyaman Üniv : Prof. Dr. Mustafa Gündüz; Yrd. Doç. Dr. Recep Özman, Yrd. Doç. Dr. Fuat Şancı, Yrd. Doç. Dr. Bekir Kocadaş

Yazışma Adresi:

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
44069 Kampüs / Malatya

Çıkarken...

Bilim ve düşünce dünyasının değerli okurları,

Günümüz dünyası bilim ve rekabet ortamının zirvesi kabul edilebilecek bir hale gelmiştir. Bilim bütün alanlarıyla insanlığa hizmet edebilme yarışında adeta sınırları zorlamaktadır. Fen ve matematik bilimlerinin yanında tıp, biyoloji gibi bilimlerde görülen ilerlemelerin, insanın ortalama ömrünün uzamasına bile yol açtığı düşünülmektedir. Bu bilim ve rekabet ortamında sosyal bilimlere de eskisinden daha fazla görev ve sorumluluk düştüğü tartışılmaz bir hakikattir. Bu bağlamda ülkemizin içinde bulunduğu bilimsel şartlar bir yana, ülkemiz bilim adamlarının ve özellikle sosyal bilimcilerinin bütün dünya ile rekabet edebilecek bir potansiyelde olduğu varsayılarak, dünyaya hitap eden, hatta tabir caizse meydan okumaya kalkan bir girişimde bulunarak sanal ortamda **HİKMET YURDU DÜŞÜNCE-YORUM Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi'**ni yayınlamaya karar verdik.

Bu kararımızda akademik faaliyetlerimizi yürütmeye çalıştığımız İnönü Üniversitesi'nin ve İnönü Üniversitesine benzeyen diğer taşra üniversitelerinin bize sunduğu bilimsel ortamın katkısı inkar edilemez. İnönü Üniversitesi'nin katkısından kısaca söz etmek gerekirse, 1993 yılında kurulmuş olan İlahiyat Fakültesi'nin öğretim üyeleri olarak bizler, pasifize edilmiş, etkisizleştirilmeye çalışılan bir kurumda çalışmaktayız. Bizlere sunulan bilimsel ortam, adeta üniversitenin bir köşesinde, yerleştirilecek başka bir şey olmayan bir kutuya yapılan muamele gibidir. Bu ortamda bizlerin bilim dünyasına katkı yapması, belki de yapmaması, için gerekli şartlar bütünüyle eksiktir. Buna bir de merkezi bilim çevrelerinde yayınlanan bilimsel dergilerin bizlere üçüncü sınıf akademisyen muamelesi yapması eklenmelidir. Zira, bizlerin buralarda bin bir güçlkle ortaya koyduğumuz ürünleri merkezi bilim çevrelerinde yayınlamak için çektiğimiz sıkıntıları dile getirmeye bile lüzum yoktur.

Böyle bir ortamda bizim üniversitemiz gibi taşra üniversitelerinde çalışan akademisyenlerin sıkıntısına da çare olabileceğini ümit ettiğimiz, YÖK standartlarında bir akademik araştırma dergisini sanal ortamda yayınlamak düşüncesi

bizlere hakim olmuştur. Biz de bu düşünceyle gerekli şartları hazırlayarak HİK-MET YURDU DÜŞÜNCE-YORUM Dergisini yayına koymuş bulunuyoruz.

Neden Hikmet Yurdu?

“Hikmet mü’minin yitiğidir onu nerede bulursa alsın” diyen bir rehberle sahip olan bizler, oluşturduğumuz bu bilimsel teşekkülde hikmeti arayıp ortaya koyacağımıza, hikmetin burada toplanıp bütün dünyaya hitap edeceğine inanıyoruz. Bu bakımdan dergimiz *hikmetin yurdu* olacak diye düşünüyoruz. Elbette bunun gerçekleşebilmesi, hikmeti arayan, ortaya koyamaya gayret eden ve yayılmasına katkı yapmayı bilimsel bir görev kabul eden akademisyenlere bağlıdır.

Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Dergisi’nde bizler sadece bir alana hitap eden bir ortam yerine, bütün sosyal bilimler alanına, bu cümleden olarak Tarih, Sosyoloji, Psikoloji, Eğitim Bilimleri, İlahiyat Bilimleri ve daha sayamadığımız bütün alanlarda gayretlerini ortaya koymuş bilim adamlarına hitap etmeyi amaçlamaktayız.

Dergimiz –Yayın İlkeleri kısmında da göreceğiniz gibi- sınırlamaya sahip değildir. Yani her alanda yapılmış telif, tercüme, sadeleştirme gibi akademik çalışmalar, herhangi bir sayfa sınırı olmaksızın YÖK’ün belirlediği ilkeler çerçevesinde dergimizde yer bulacaktır. Dergimizde tek sınırlama, vatana ihanet ve bölücülük içeren, ülkemizin ve devletimizin bölünmez bütünlüğüne yönelik çalışmalaradır.

EDİTÖRDEN

Değerli Hikmet arayıcıları,

Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Dergisi'nin ilk sayısıyla karşınızdayız. Sanal ortamın avantajlarıyla, yazıların yayınlanma süreçlerinin oldukça kısaltıldığı, posta, yazıcı ve çıktı masraflarının en aza indirildiği ve yazılmış bir makalenin aylarca nerede olduğu bile bilinmeyen, hakemdeyse neden hala değerlendirilip hakkında yazara bilgi verilmediği bile sorulamayan dergi mantığını yıkmak için sahip çıkacağınızı düşündüğümüz bir dergiyle bilim dünyasına merhaba diyoruz. Bu dergide bütün yazışmalar olabildiğinde sanal ortamda gerçekleştirilecektir. Yazarlardan makalelerini sanal ortamda göndermeleri istendiği gibi, hakemlerden de aynı ortamda makaleleri değerlendirmelerini ve makalelerle ilgili düşünce ve yorumlarını yine sanal ortamda yaparak bize ulaştırmalarını istiyoruz. Amacımız hakem süreçlerini elden geldiğince kısaltmak ve bilim adamlarını daha fazla yayın yapmaya teşvik etmektir.

Bu sayımızda üç adet telif, bir adet çeviri, iki adet de sadeleştirme yazısı bulunmaktadır. Muhammed Hamidullah'ın 1975 yılında Erzurum'da verdiği bir dizi semineri Türkçeye çeviren Prof. Dr. Zahit Aksu'nun çevirilerinden biri olan "İnsan Toplumlarında İbadet Tarihi" yazısını, Dr. İbrahim Kaplan bilgisayar ortamına aktarmış. Makalede Hamidullah, öncelikle semavi olmayan Mecusilik, Brahmanizm, Hinduizm, Şintoizm gibi dinlerde ibadet kavramını inceliyor, ardından Yahudilik ve Hıristiyanlıkta ibadet anlayışını ele alıyor. Yazının ikinci bölümünü ise İslam'da ibadet kavramına ayırıyor.

Kur'an açısından kadercilik (fatalizm) kavramının incelendiği ikinci makalede Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu, fatalizme yönelen inkârcıların, mü'minlerin kader inancıyla alay ettiklerini; buna karşın Yüce Allah'ın, inkârcıların fatalizmden vazgeçirmek için, onları, arzu ve eğilimleri doğrultusunda tahminlerde bulunmak yerine, gerçek bilgi ve kanıtlara uygun düşünmeye davet ettiğini Kur'an açısından ortaya koymaya çalışıyor.

Üçüncü makale Dr. Mehmet Yolcu tarafından kaleme alınmış. Ragıb el-İsfehani ve el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an'ını konu alan bu makalede yazar,

Ragıb el-İsfehânî'nin hayatını aktardıktan sonra, el-Müfredât hakkın temel kabul edilebilecek olan çıkarımlarını sıralıyor.

Dördüncü makale Yrd. Doç. Dr. Ali Duman tarafından yapılmış bir sadeleştirme. İzmirli İsmail Hakkı'nın Sebilür'r-Reşad gazetesinde "İcma, Kıyas ve İstihsan'ın Esasları" adıyla yayınladığı yazının günümüz diline aktarılması şeklindeki yazı; İslam Hukuku Usulü'nün üç temel kavramının tahlil edildiği, İlahiyat fakültesi öğrencileri açısından çok faydalı bilgiler içeren bir makale.

Beşinci makale de Mustafa Bulut tarafından, Muhammed ali Aynî'nin "Kur'an Nedir?" adlı Sebilü'r-Reşad'da yayınlanan makalesinin sadeleştirilmesi. Bu makalede de oldukça faydalı bilgiler, insanı düşünmeye sevk eden hakikatler aktarılmış.

Altıncı ve son yazı, Türk-İslam sanatları bölümlerinde çalışanlar açısından oldukça faydalı olacak Türk Musikisi konulu bir makale. Dr. Ramazan Kamiloğlu tarafından kaleme alınan makalenin konusu "Amasyalı Şükrullah'ın Edvar-ı Musiki'sinin Tanıtım ve Değerlendirmesi". Makale, Amasyalı Şükrullah tarafından kaleme alınan ve II. Murat'a takdim edilen Edvar-ı Musiki isimli Türk Musikisi açısından oldukça önemli bir eseri tanıtmak üzere yazılmış.

Hikmet Yurdu Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.9-30

İNSAN TOPLUMLARINDA İBADET TARİHİ*

Muhammed HAMİDULLAH**

Tercüme: Prof. Dr. Zahit AKSU

Yazıya Aktaran: İbrahim Kaplan***

ÖZET:

Hamidullah, İslam dışı dinlerde ibadet tarihi adıyla verdiği seminerini iki aşamada aktarmaktadır. Birinci aşamada Mecusilik, Hinduizm, Brahmanizm, Şintoizm, Budizm gibi semavi olmayan dinlerde ibadet mefhumunu inceledikten sonra Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi İslam öncesi gönderilmiş iki semavi dinde ibadet kavramını ele almaktadır. İkinci aşamada ise İslam'da ibadet kavramını ve tarihini tahlil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm, Brahmanizm, Şintoizm, Budizm, Mecusilik,

ABSTRACT:

History of Worsihp in Human Society

Hamiudullah is transferred his seminar which names is History of Worsihp in Human Society two stage. Firts one he examine worship in religions outside of hymn like Hinduism, Brahmanism, Shintoism and religions of hymn like Judaism and Christianity. Second stage he analysis worship and worship history in Islam.

Keywords: Islam, Judaism, Christianity, Hinduism, Brahmanism, Shintoism, Budism

1. İSLAM DIŞI DİNLERDE İBADET TARİHİ

Bu araştırmamız, belli bir dinin, yani İslâm'ın ibadet tarihi çerçevesinde olmayacak, imkânların elverdiği ölçüde, bütün dinlere şamil bir tetkik olacaktır. İmkanların elverdiği ölçüde diyorum; çünkü elimizde, mesela Hz. Adem'in veya Hz. Nuh'un hatta Hz. İbrahim'in ümmetlerinin ne şekilde ibadet ettiklerini iyice

* Bu başlıkta sunduğumuz metin, Prof. Dr. Muhammed Hamidullah'ın 09.05.1975 tarihinde Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde vermiş olduğu "İslâm Dışı Dinlerde İbadet Tarihi" ve 17.05.1972 tarihinde aynı yerde vermiş olduğu ve bir önceki konferansın devamı olan "İslâm'da İbadet Tarihi" adlı iki konferansın çevirisidir.

** Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi.

*** Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

tanıtacak kadar yeterli ve mevsuk vesikalar yoktur. Gerçi, günümüzde halen yaşayan dinlerde ibadetlerin ne şekilde yapıldığını görüyor ve biliyoruz. Bu dinlerin bazıları çok eski, bazıları ise çok yeni, ama hepsi İslâm'dan önce ortaya çıkmış dinlerdir. Ancak, bildiğiniz gibi, İslâm kendisinden başka hiçbir dini kabul etmez. Kur'an-ı Kerim: *"Allah katında yegâne din İslâm'dır."*¹ diyor. Binaenaleyh İslâm'dan başka bir dini ve ibadet şeklini kabul edemeyeceğimiz aşikârdır. Ne var ki, ben bugünkü incelememizde konuyu İslâmî açıdan değil tarihî açıdan araştıracağım. Bu itibarla, eğer, "İslâm'ın dışında kalan ibadetlerde de kendilerine özgü bir mantık vardır" dersem bundan dolayı beni başışlamanızı şimdiden dilerim. Bu mantık çocuksu bir mantık olabilir, ama yine de bir mantıktır. Putlara karşı yapılan ibadetlerde bile bir çeşit mantığın bulunduğunu söylersem bunun nedenini de sizlere anlatacağım.

Günümüzde mevcut dinler arasında en eskisinin Mecûsîlik olduğunu söyleyebiliriz. Bunu müsteşrikler de, sosyologlar da söylemektedirler. Mecûsîliğin kurucusu Zerdüş'tün hangi tarihte doğduğunu bilemiyoruz. Fakat Hz. İsa'dan önce yaşadığı muhakkaktır. Bildiğiniz gibi Mecûsîler ateşe ibadet ederler. Şüphe yok ki, İslâm böyle bir ibadeti, ateşe tapınmayı, kesinlikle reddeder. Çünkü İslâm'a göre ateşe tapmak küfürdür. Fakat "insan neden önce ateşe tapmıştır?" gibi bir problem üzerinde düşünecek olursak, bu tapınmada bir çeşit mantık görürüz ve bunu şöyle açıklayabiliriz: Zerdüş'tün doğduğu asır, insanoğlunun tarihte ilk defa olarak ateşe hükmettiği asırdır. Onu yakıp söndürebildiği bir devirdir. Bugün bu iş bize son derece basit görünebilir. Ancak insanlık tarihinde bu işin ilk defa yapıldığı bir asır söz konusu olursa meselenin önemi ortaya çıkar. İnsanlık tarihinin başlangıcını ele alalım. İnsan da diğer canlılar, hayvanlar gibi etrafında bulduğu meyveleri, ağaç yapraklarını v.s. yiyordu. Daha sonra hayvan etini yemeyi de öğrenmiş olabilir. Her neyse, bir gün şiddetli bir düşme veya sürtünme sonunda meydana gelen bir ateşin ormanı tutuşturmuş olabileceğini düşünelim. O günün insanı, biraz sönmeye yüz tutan yangına korkarak yaklaşmış ve yangın yerinde bulunan bazı hayvanların öldüğünü ve piştiğini görmüştür. Bu insan kendi şartları içinde bir hayvanı çok güç avlayabilirdi. Hâlbuki şimdi önünde yenilmeye hazır bekleyen bir hayvan durmaktadır. Ayrıca insan, yediği bu pişmiş etin avladığı hayvanın çiğ etinden daha lezzetli olduğunu da

¹ Al-i İmran, 3/19.

fark etmiştir. İşte bu vakıayı ilk müşahede eden insanla beraber ateş de insanoğlunun mutfağına girmeye başlamıştır. Bir de şöyle düşünelim: Yanmakta olan orman yer yer sönmeye yüz tutmuştur. Fakat bir kısmı da hala yanmaktadır. O günün insanı henüz yanmakta olan ateşe elinde bulunan bir odun parçasını gayri ihtiyarî olarak atmışsa bu odunun da yandığını görmüştür. O andan itibaren de ateşe hükmetmenin yolunun bu olduğu neticesini çıkarmış olsa gerektir.

Mecûsîlerde ateşe ibadet inancı işte bu noktadan doğmuştur. Bildiğiniz gibi Mecûsîler ateşe ibadet ederler. Ancak, kendisine ibadet edilen bu ateşin devamlı yanar olması da şarttır. Bunun içindir ki, Mecûsîlerin mabetlerindeki ateşler yüzlerce seneden beri devamlı yanmaktadır. Bunun için de görevliler belli aralıklarla ateşin yakıtını tazelerler. Böylece ateşin devamlı yanması temin edilmiş olur. Aslında bu hareket oldukça ilkel bir anlayışın ifadesidir; ateşin devamlı yanık tutulması şartı, bunun için görevliler tayin edilmesi v.s. gibi. Ne var ki, bu hareketler ilkel insanın ateşe hükmettiği çağda önemli idi. Bu şekilde devam etmesinde müteakip asırlarda da beis görülmemiş olsa gerektir. Her neyse, ilkel insan yıldırım ve orman yanmasından ateşi bulup yiyeceklerini pişirmeyi öğrenmiş olmalıdır. Hâlbuki gelişmiş insan, akla dayanan filozof ateş üzerinde düşünmüş ve *“ateş, kâinatta mevcut unsurların en kuvvetlisidir.”* demiştir. Çünkü bu insan, ateşe hiçbir şeyin mukavemet edemediğini, kendisine yaklaşan insan, hayvan, bitki, taş her ne olursa olsun dayanamayıp yandığını görmüş ve neticede onun en kuvvetli unsur olduğuna inanmıştır. Diğer taraftan aynı filozof insan, insanları kandırmanın, memnun etmenin iki yolu bulunduğunu da müşahede ile anlamıştır. Birinci yol direk yoldur. Bir kimse yüzüne karşı methedilir, “sen şöyle iyisin, şu şu meziyetlerin var” şeklinde övülürse bundan çok memnun kalır, sevinir. İkinci yol dolaylı yoldur. Mesela bir ressamı, “siz çok değerli bir ressamınız” der veya tabloya bakar sonra da, “bu ne güzel bir tablo” dersiniz. Her iki yolla da sevindirirsiniz bu ressamı. Bu noktadan hareket eden rasyonalist filozof aynı yollarla Allah’ı da sevindirmenin mümkün olabileceğini düşünmüş olabilir. Mesela, görmesek de Allah’a şükretmek, onu övmek istediğimiz zaman iki yolumuz vardır. Ya doğrudan doğruya Allah’ı anar, onu zikreder, yüceltiriz veya hut da Allah’ın yarattığı varlıkları över, yüceltiriz. Mesela, “bu ne güzel bir yaratık” diyerek yaratıcıyı memnun etmiş oluruz. Böylece akılcı bir görüşe dayanarak Allah’ı da insanı sevindirdiği yollarla sevindireceğini zannetmiş olabilir bu filo-

zof. Bunun için de onun yarattığı en kıymetli şeyi seçerek onu övecektir. Bu en değerli şey de ateştir. Mecûsîlerde ateşe ibadet etme inancı böyle bir mantıktan doğmuş olabilir.

Mecûsî mabetlerinde yapılan ibadetle ilgili bazı enteresan noktalara değinmek istiyorum. Çünkü hiçbirinizin Mecûsî mabetlerinde yapılan ibadetlerini gördüğünü sanmıyorum. Ben de Mecûsî mabedine girmiş değilim. Ama ibadet şekilleri ile ilgili bazı şeyler okudum. Dediklerine göre, Mecûsîler âdi ateşe değil saflaştırılmış ateşe ibadet etmektedirler. Nasıl elde ediyorlar bu saf ateşi? Bunun için özel bir metot uyguluyorlar. Şöyle ki: Amerikalı bir müellifin ifadesine göre, saflaştırılacak ateş bir tek ateşten değil, on bir yerden alınan ateşten elde ediliyor. Mesela, bir ateş mutfaktan, bir diğeri fabrikadan, öbürü fırından... Bu şekilde on bir yerden getirilen ateşler bir bir saflaştırılıyor. Bu saflaştırma ameliyesi şu şekilde yapılıyor: Mesela, mutfaktan gelen ateşi saflaştırmak için önce onu bir yere koyuyorlar. Sonra ortasında bir delik bulunan bir tepsinin üzerine sandal ağacından kesilmiş bir kesit koyuyorlar ve tepsinin delikli kısmını bu ateşe yaklaşıyorlar. Tepsinin üzerindeki kesit yanmaya başlayınca ikinci bir kesiti, üçüncüyü ve her tutuşan kesite ilaveler yaparak yedi kat kesitin yanmasını sağlıyorlar. Sandal ağacının yanması ile etrafa çok hoş bir koku dağılıyor. Böylece mutfak ateşi saflaştırılmış kabul ediliyor. Diğer ateş çeşitleri de aynı ameliyeye tabi tutuluyor. Neticede saflaştırılan bu ateşler başka hiç bir şeyle, hatta insan nefesiyle bile, temas ettirilmeden mabede taşınıyor. Çünkü bu ateşin dışındaki her şey pistir, necistir; ateşi manen tencis eder. Ateşi taşıyanlar ağız ve burunlarını bir bezle kapayarak nefeslerinin ateşe temas etmemesine dikkat ediyorlar. Hatta mabetteki ateşin sönmemesi için devamlı yakacak koyan din görevlisi bile ateşe yaklaşırken ağız ve burnunu kapatıyor. İşte böylece saflaştırılan bu on bir çeşit ateş mabede aynı özenle taşınıyor.

Mecûsîlikte ibadet etmek için seçilmiş belli vakitler yoktur. İbadet etmek isteyen her Mecûsî günün hangi saatinde olursa olsun mabede gidip ateşe ibadet edebilir. İbadet için mabede giden her Mecûsî hediye olarak sandal ağacından bir parçayı da yanına alıp götürür ve mabedin görevlisine verir. Ateşe bekçilik eden bu görevli de yanan ateşin küllerinden bir miktar alarak gelen adamın başına serper. İbadet böylece ifa edilmiş sayılır. Mabetteki ateşin yakıtı her zaman san-

dal ağacı odunudur. Başka hiçbir yakıt kullanılmaz. Buraya kadar Mecûsîlerde ibadet şekli ve ibadetin başlangıcı hakkında bazı bilgiler edinmiş olduk.

Şimdi en eski dinlerden biri olan Hintli Brahmanların dinini ele alalım. Bu dinde pek çok tanrı vardır. Hâlbuki Mecûsîlerin bir tek ilahları vardı. Brahmanların dediklerine göre Brahmanizm’de dört yüz milyon ilah vardır ve bu büyük ilahlar ailesinin başı olan ilah da “inek”tir. Belki güleceksiniz ama bunda da bir çeşit mantık vardır. İranlı Mecûsî ateşi nasıl Allah’ın en güçlü yaratığı olarak seçmişse, Hintli Brahman da ineği Allah’ın yaratıkları arasında en faydalı yaratık bularak öyle seçmiştir. Günümüzde ineğin o kadar büyük değeri yoktur, ama bir zaman düşünün ki insanoğlu ilk defa olarak bir hayvanı ehlileştirip ondan yararlanmaya başlamıştır. O günün insanı ineğe hükmetmeye başladığı, ehlileştirdiği andan itibaren onunla kendisi arasında büyük bir yakınlık hissetmiş ve onda en büyük meziyetleri bulmuştur. Mesela, onun ziraat işlerinde kendisine ne büyük yardımlar sağladığını, yük taşımadaki gücünü görmüş, sütünü içmiş, hatta etini bile yemiştir. Bütün bu nedenlerledir ki, onu Allah’ın insanlara bahsettiği en faydalı varlık olarak görmüştür. İşte böylece Hintli Brahman, Allah’a yapmak istediği ibadetlerini onun yarattığı en kıymetli varlığa ibadet ederek, yani vasıtalı olarak yapmaya başlamıştır.

İneğe ibadet etme şekilleri hakikaten çok acayıptir. Ruhun tezkiyesi, saflaştırılması için ineğin idrarını içmenin şart olduğuna inanırlar. Ayrıca inek heykelleri yaparak bunları mabetlerine koyarlar. Öyle sanıyorum ki, mabetlerinde tapılan inek heykeli başlangıçta bir tane idi. Sonraları sayıları giderek arttı. Zira insanoğlu zamanla Allah’ın birçok nimetlerini keşfetti, yani, sadece ineği tanımakla kalmadı, Allah’ın daha başka sıfatlarını da buldu: Yaratıcı yalnız Allah’tır, o en çok esirgeyendir, o en kuvvetlidir v.s. gibi daha birçok sıfat. İlk önce ineğe nasıl tapılırsa aynı şekilde Allah’ın sıfatlarını dört yüz milyona çıkardılar ve her sıfatı için de özel bir put yaptılar. Mesela, insan Allah’ı görmediği halde onun her şeye kâdir olduğuna inanır. Öyleyse onun bu kudret sıfatını temsil eden bir tablo yapacaktır ressam. Nasıl yapar? İnsanın iki el ile güç ve kudretini ortaya koyduğunu görür. Mademki Allah en güçlüdür öyleyse bunu en azından dört elli bir insan şeklinde yapmalıdır. Hâsılı, en azından dört elli, bazen altı, sekiz ve daha fazla elli putlar yapılmıştır. Bunların hepsi Allah’ın kudretini simgelemek içindir.

Aynı şekilde, Allah'ın ilmi insanın ilmine oranla çok daha fazladır. İnsanoğlu küçük kafasıyla birçok şeyleri bildiğine göre Allah'ın başının çok daha büyük olması gerekir. Bunun için de, Hindistan'da var olan en büyük başlı yaratığı arar ve fili bulur. Bu nedenle de elleri, ayakları, vücudu insan, fakat kafası fil olan bir put yapar. Bu put Allah'ın ilmi demektir. Bu, Allah'ın ilmini simgeler.

İşte böylece yapılan binlerce puttan her biri Allah'ın sıfatlarından bir sıfatını temsil etmek üzere yapılmıştır. Bunun neticesi olarak bugün Hindistan'da yüzlerce din ortaya çıkmıştır. Kimi fil başlı puta, kimi dört eli insan putuna, diğeri başka bir puta ibadet eder. Her yerin, her köyün ayrı bir dini ve ayrı bir putu vardır. Az önce de dediğim gibi, kendi din kitaplarına göre ilahlarının sayısı dört yüz milyondur. Hâlbuki bugüne kadar Brahmanların sayısı dört yüz milyona ulaşmamıştır; yani ilahların sayısı onlara ibadet edenlerden çok daha fazladır.

İbadet şekilleri de ilahlara göre değişmektedir. Mesela, Hindistan'ın en büyük nehri olan Ganj Nehri de onların ibadet ettikleri mabutlarından birisidir. Ganj Nehri ile Cemne Nehri Hindistan'ın büyük eyaletlerinden olan Allahabad'ta birleşirler. Bu iki nehrin birleşim yerinde Ganj Nehri'ne özel bir ibadet yaparlar. Herkes nehre girer yıkanır. Bu bir ibadettir. Bu ibadetle geçmiş günahlarının affedileceğine inanırlar. Bunun gibi, ağaçlara, taşlara ve daha birçok şeylere taparlar. Her birisi için yapılan ibadet şekilleri başka başkadır.

Şimdi de Japonların dini Şintoizm'e bir göz atalım. Japonlar, Brahmanların dört yüz milyon ilahı olduğunu öğrenmişler; *"Hindliler! Şu basit insanların mı dört yüz milyon ilahı var? Öyleyse bizim de dört yüz milyar ilahımız olmalıdır."* demişler. Gerçekten de Japonların ilahlarının sayısı akıl almayacak kadar çoktur. Her Japonun bin veya daha fazla ilahı olabilir.

Japonların ibadet şekilleri çok sade ve basittir. Japonlar, inşa ettikleri mabetlerde bulunan sandıklara, eski olan, tarihi değeri olan herhangi bir şey bırakırlar. Bu, eski bir taş, eski bir kılıç, eski bir kâğıt ya da yaprak, kısacası eski olan herhangi bir şey olabilir. İbadet etmek isteyen kişi mabede gider, elini, yüzünü ve ayaklarını, Müslümanların abdest almaları gibi, yıkar. Ayakkabısını çıkarıp mabedin bir yerine girer ve ilahlara kendisinin ibadet etmeye geldiğini, hazır olduğunu bildirmek anlamında orada bulunan bir çanı çalar. Sonra içerdeki sandığa yaklaşır. Hiç kimseye açılmayan bu sandığın karşısına geçer. Bir çeşit rükû

eder gibi önünde diz çöker. Bu rükûdan sonra dışarı çıkar ve evine döner. Böylece ibadet ifa edilmiş olur.

Senede bir defa yapılan bayram münasebetiyle bu sandık alınır ve şehrin çeşitli yerlerinde yapılan toplantılara götürülür. Belli bir anda da ilahtan af dlenir. Bu nasıl yapılır? Onların inançlarına göre her Japon kralı dünyanın ilahıdır. Çünkü Japon kralları güneşin çocuklarıdır. Af dlenilen o belirli zamanda kral da hazır bulunur ve halkın af dileğine karşılık; *“tövbeyi kabul ettim ve sizi affettim”* der. Her Japon, senenin hangi gün, hangi saat ve dakikasının af dileme anı olduğunu daha önceden bildiği için o anda ilahtan, krallardan günahlarının affını diler. Kral da aynı anda günahları affeder. Japonların dini, Şinto dini, bir yönüyle bizi hayrete düşüren bir dindir. Genellikle bütün dinler kendisinin dışındaki dinleri hoş karşılamaz ve reddeder. Her biri kendisinin hak din, diğerlerinin hatalı veya batıl din olduğunu söyler. Hâlbuki Şinto dininde böyle bir iddia yoktur. Şinto dininde bazı dinî görevleri Şinto din adamı yapar. Bazılarını ise, Şinto din adamı değil de bir Budist’in yapması gerekir. Bu nedenle her şinto aynı zamanda budisttir de; yani, kendi dininin yanında Budizm’e de inanır. Mesela mabette ibadet etme Şinto din adamının görevlerindedir. Fakat Şinto dininden birisi ölürse cenaze ile ilgili dinî merasimi ifa işi Şinto din adamının görevi değildir. Bunu bir Budist din adamı yapmalıdır. Bundan dolayıdır ki, Japonya’da dinlere göre bir sayım yapılırsa gerçek nüfusun iki üç katı ortaya çıkar. Çünkü bir Şinto dini sâlikine, *“dinin nedir?”* diye sorulduğunda, en azından *“Şintoizm ve Budizm”* diyecektir. Böylece, mesela seksen milyon Japon, iki dine aynı zamanda inandığını söyleyince nüfus da yüz altmış milyonmuş gibi görünecektir. Bu, diğer dinlerde görülmeyen, Şinto dininin gerçekten garip bir özelliğidir.

Vaktimizin sınırlılığı nedeniyle biraz Budizm’den, biraz da Yahudilik ve Hıristiyanlıktan bahsetmek istiyorum.

Bildiğiniz gibi, Budizm de Brahmanizm gibi Hindistan’da doğmuş bir dindir. Budizm’in kurucusu Buda insanların sayısız putlara taptıklarını görmüş ve bunun doğru bir din olamayacağını söylemiştir. Bu nedenle, Buda’nın bu yeni dini Budizm’de put yoktur. Aynı nedenledir ki, bu dinde bir çeşit namaz, oruç gibi ibadetler mevcut olduğu halde, inanç esasları arasında *“ilah”* geçmemektedir. Bundan güdülen gaye insanları puta tapmaktan korumak olsa gerektir. Çünkü şayet bir ilah kabul edilecek olursa insanlar hemen bu ilah adına bir put ya-

parlar ve ona ibadet ederler. Hâlbuki ilah mefhumu bulunmazsa ilah adına put yapmak da ortadan kalkar. Hindistan'da Buda dini yayılmaya başlayınca haliyle ilah heykelleri yapanların geçim kapıları kapanmış, bu yüzden de toplumun bir kesiminde ekonomik sıkıntı başlamıştır. Çünkü Budizm yayıldıkça heykele ihtiyaç da ortadan kalkmıştır. Vaktâki, Buda ölmüş, o zaman ilah heykeltıraşları kurnazca bir çözüm yolu bulmuşlar, Buda'nın kendi resim ve heykellerini yapmaya başlamışlardır. Bu yeni durumu anlamak için şöyle düşününüz. Eğer Hz. Peygamber'in bugün elimizde resimleri, heykelleri bulunmuş olsa, içimizden kaç kişi onları kırmaya cesaret edebilir? Korkar değil mi? Budistlerde de durum böyle olmuş, Budistler Buda'nın heykellerini kıramadıkları gibi giderek onun heykeline tapmaya da başlamışlardır. Gerçi Budistlerin mabetlerinde çok çeşitli putlar yoktur ama Buda'nın heykeli vardır, ona ibadet ederler. Ayrıca, Müslümanların Kâbe'nin etrafında yaptıkları tavaf gibi, onların ibadetlerinde de bir çeşit tavaf vardır. İnşa ettikleri mabedin etrafında bir, en fazla iki defa dönerek tavaf ibadetlerini yapmış olurlar. Budizm hakkında çok şey bilmiyorum ama bu dinde de bir çeşit oruç tutma ibadetinin bulunduğunu biliyorum. Başlangıçta bütün Budistlerin tutmakla mükellef oldukları orucu bugün sadece din adamları tutmaktadır. Onlar da zamanla dinlerini tahrif etmişlerdir.

Budizm'de diğer önemli bir husus da şudur: deniliyor ki, Buda ilk ilâhî nuru, tabiri caizse vahyi, yabanî incir ağacının altında bulunduğu bir sırada almıştır. Nasıl ki biz, Hz. Peygamber'in Hira Dağı'nda bulunduğu bir sırada ilk vahye mazhar olduğuna inanıyorsak, Budistler de ilâhî ilhamın, vahyin, doğru dinin, Buda yabanî bir incir ağacının dibinde bulunduğu sırada indiğine inanıyorlar. Budistler, Buda'nın ölümünden sonra, zamanla, bu ağaca da tapmaya başladılar. Buda'dan ne kadar zaman sonra olduğunu şu an bilmiyorum ama Buda dinini kabul eden bir Hint kralı Budizm'i tebliğ etmesi için Seylan'a bir misyoner gönderdi. Bu elçiye yukarıda sözü geçen yabanî incir ağacından bir de dal kesip verdi. Seylan'da o gün dikilen bu incir ağacı günümüze kadar gelmiştir. Bugün hala milyonlarca turistin ziyaret ettiği bu ağacı ben de gördüm.

Şimdi de başka bir din, Yahudilik üzerinde duralım. Bu dinin İslâm'a en yakın din olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden önce Yahudiler de bir olan Allah'a, semavî kitaplara, ilhama, vahye inanırlar. Elimizdeki Tevrat'ta Hz. Musa bu dini getirdiği zaman ne şekilde ibadet edildiğine dair bazı bilgiler bulunmak-

tadır. Buna göre, Hz. Musa ibadet etmek için bir çadırın içine giriyor ve yüzünü kapatıyordu. Bunu yaparken, insanın açık gözle Allah'a mülaki olamayacağına, hâlbuki gözünü kapatırsa Allah'ın tecelli edeceğine inanıyordu. Başına bu örtüyü örttüğünden sonra Allah'a hamd-ü sena ve istiğfar ederdi. Diğerleri çadıra giremezler, çadırın etrafında dururlardı. İbadet esnasında Tevrat okumanın Hz. Musa zamanında mı yoksa daha sonra mı başladığını bilmiyoruz. Her neyse, bugün ibadet ederken Tevrat okuyorlar. Önceleri ezberden okurlardı, şimdiyse yazılı kitaptan bakarak okuyorlar. Öyle anlaşılıyor ki, gözü kapatmadan sadece başı öterek Tevrat kıraat etmekte bir mahzur görmüyorlar artık. Bugünkü ibadet şekilleri mabetlerinde bir iki saat kadar Tevrat okumaktan ibarettir. Mabede gelenlerin hepsi hahamın etrafında toplanarak ayakta Tevrat okurlar. Mabede gelen erkekler kendilerine ait yerde, kadınlar da kendilerine ayrılan yerde dururlar. Müslümanlarda olduğu gibi, onlar da karışık halde durmazlar. Aynı şekilde, Yahudi kadınlar hayız halinde mabede giremezler, ibadet edemezler. Yahudilerde ibadet olarak niçin sadece Tevrat okunuyor da başka bir hareket yapılmıyor? Bu nokta üzerinde biraz düşündüm. Bu benim şahsi düşüncemdir, herhangi bir yerde okumuş değilim: Hz. Musa zamanında yani başlangıçta, Hz. Musa başına bir örtü örtterek gözlerini kapatıyor ve bu şekilde Allah'a münacatta bulunuyor, ona dua ediyor, onun cevabını duyuyordu. Bu, kul ile Allah arasında geçen bir münacattır. Yani Hz. Musa Allah'a hitap ediyor, dileklerini bildiriyor, Allah da peygamberine cevap veriyor, isteklerini ihsan ediyordu. Bugün Yahudiler sadece Tevrat okumakla yetinmiyorlar ve onlar da biz Müslümanlar gibi kitaplarının Allah'ın kelamı olduğuna inanıyorlar. *Kelam* kelimesinin manası gerçekten çok derindir. Biz Allah'a gitmek, ona götüren yolu tutmak istiyoruz. Onu görmediğimiz halde onu seviyoruz ve ona hasretiz, ulaşmak istiyoruz ona. İnsanın Allah'ı görememesi onun yokluğuna delalet etmez. Var olan Allah'ı göremememiz, bir anlamda, bizim körlüğümüzdendir. Kör bir insan oldukça dolambaçlı ve dar bir yoldan uzakça bir yere tek başına gitmek isterse gideceği yere varmasını sağlamak için ne yaparsınız? Yapılacak tek şey vardır; ilerde şu kadar sonra sağa dön, sonra şu kadar yürü ve sola dön v.s. diyerek sözle, yani kelamla ona yolu tarif etmek. Allah'a giden yolu Allah'tan başka kimse bilemez. Öyleyse bu yolu bize kendi kelamı ile ancak Allah tarif edecektir. Bunun içindir ki, *Kelamullah* (Allah'ın sözü)'ün manası Allah'a götüren yol demektir. Yahudiler ibadet olarak

sadece Tevrat okurlar. Bununla, kanaatimce, Allah'a götüren yolu öğrenmek istediklerini ifade etmektedirler.

Hz. İsa Yahudilerin arasında doğdu. Elimizdeki İncil'in bir yerinde Hz. İsa'nın; *"Ben Tevrat'ı neshetmek (yürürlükten kaldırmak) için gelmedim. Bilakis onu devam ettirmek ve tamamlamak için geldim."* dediği belirtiliyor ve aynı ifade şu şekilde devam ediyor: *"Eğer bir kimse Tevrat'ın en küçük bir hükmünü bile önemsemez, yerine getirmezse o kimse kâinatın en aşağılık yaratığıdır."* Bu itibarla, Hıristiyanların din ve ibadetlerinin Yahudilerinki gibi olması gerekir. Elimizdeki İncil'de dikkatimizi çeken en önemli nokta yine Hz. İsa'ya atfedilen şu sözdür: *"Siz Tevrat'ı gerektiği şekilde uygulamıyor, aksine, içinizden bazı din adamlarının görüşlerine göre hareket ederek Allah'ın emirlerini yerine getirmiyorsunuz."* Bu sözü ile Hz. İsa Tevrat'ı aslına döndürmek istediğini belirtmektedir. Bunun için de hükümlerin kelime manalarına, zâhirî anlamlarına göre değil, hükümlerden kastedilen manalara göre hareket etmek gerekir. Mesela, Tevrat'ta cumartesi günlerinin ibadet günleri olduğuna dair bir hüküm vardır. Bu hükme göre cumartesi günleri ibadete ayrılmış günlerdir. Hüküm açıktır. İbadet günü ibadet etmek lazımdır. İbadet gününün başka şeylerle geçirilmesi caiz değildir. Müslümanların cuma günleri cuma namazı vaktinde ticaret, ziraat v.s. her şeyi bırakıp namaza gitmelerinin farz olması gibi. Ne var ki, Yahudi din adamları bu hükmü lüzumundan fazla abartarak ibadetten başka hiçbir şey yapmanın caiz olmayacağı şeklinde hükümlendirmişlerdir. Bu anlayışa göre, bir Yahudi cumartesi günü mutfakta yemek bile pişiremez. Doktor o gün hastasını tedavi edemez. Bugün bile cumartesi günleri İsrail'de otobüs bulamazsınız. Yahudi tarihinde aynı hükümle ilgili enteresan bir hikâye vardır: Cumartesi günleri hiçbir iş yapılamaz. Öyle ki, düşman dahi saldırıya harp edilmez. Filhakika Yahudi tarihinde böyle bir olay olmuş, bir cumartesi günü saldıran düşmana karşı koymadıkları için hemen hemen bütün Yahudiler ölmüşler.

Hz. İsa *"Tevrat'ı iyi anlayınız"* derken hükümlerde kastedilen manaların iyi anlaşılmasını istemiştir. Cumartesi günü iş yapmanın haram kılınması hiçbir iş yapmamak anlamına gelmez. İbadeti ihmal ederek dünya işleriyle bugünü geçirmeyiniz demektir. Biz Müslümanlar cuma namazına çağrıldığımızda işi gücü bırakmayı hangi manada anlıyorsak, Hz. İsa'da cumartesi günü iş yapma emrini o manada anlamıştır. Yoksa *zinhar hiçbir iş yapmayınız* manasında an-

lamamıştır. Böyle bir anlayışa Yahudi bilginleri çok kızdılar ve Hz. İsa'ya: “*Tevrat'ta cumartesi günleri iş yapmayınız denildiği halde sen anlamazlıktan geliyorsun. Sana uyanlar da o gün ziraatla ve diğer işlerle bile uğraşıyorlar*” diyerek galeyana geldiler. Bu anlayışı reddetmek için de Hz. İsa'nın küfrüne ve katline hükmettiler. O devirde Filistin Romalıların hâkimiyetindeydi. Roma idarecileri yerli halkın mahkemelerine karışmıyor, hatta onların aldıkları kararları kendileri için uyguluyorlardı. Senhedrin adı verilen Yahudi mahkemesinin Hz. İsa hakkında verdiği ölüm kararını da Romalı Filistin valisi infaz etmiştir. Hıristiyanlara göre Hz. İsa çarmıha gerilerek öldürülmüş, defnedildikten sonra da göğe kaldırılmıştır.

Şimdi gelelim Hıristiyanların ibadet şekillerine: Başlangıçta Hıristiyanlar da Yahudiler gibi ibadet ederlerdi. Çünkü Hz. İsa böyle ibadet ediyordu, kendisi de Yahudi idi. Fakat giderek Hıristiyanların Yahudilere karşı nefretleri arttı. Zira Yahudiler Hz. İsa'yı, ilahlarını öldürmüşlerdi. Bu nedenle yavaş yavaş onlar gibi olmaktan uzaklaşmaya başladılar. Mesela cumartesi yerine pazar günlerini ibadet günü yaptılar ve bunun gibi, geçen asırlar içinde dinlerinde değişiklikler yaptılar. Bildiğiniz gibi, bugün Hıristiyanlar *Haça* ibadet etmektedirler. Haça ibadet etmenin de kendine göre bir çeşit mantığı vardır. Tıpkı Mecûsîlerin ateşe ibadetlerinde, Brahmanların ineğe ibadetlerinde gördüğümüz kendilerine mahsus mantıkları gibi haça ibadette de kendine özgü bir mantık vardır. Hıristiyan inançlarına göre, Allah insanları o kadar çok seviyor ki, bu uğurda, günahkâr insanları kurtarmak için biricik oğlunu bile feda etmekten çekinmemiştir. Mademki, Allah'ın biricik oğlu haça gerilerek öldürülmüştür, öyleyse haç Allah'ın günahkârları bağışlaması, merhamet etmesi için bir vasıtaadır. İşte haça ibadetin manası budur. Fakat Hıristiyanların hepsi sadece haça hürmet etmekle –ibadet denilsin veya denilmesin bu bir ibadettir- yetinmiyorlar. Bunun yanında daha başka şeylere de hürmet ve ibadet ediyorlar. Sâlib (haç)in dışında hürmet edilen şeyler arasında en önemlilerinden birisi de, *komüniyon* (communion) denilen, ilahla bir olma (Allah'ta fena bulma)dır. İncil'de bu konu ile ilgili bir hikâye geçmektedir. Hz. İsa çarmıha gerileceği günün arifesinde akrabaları ve dostları ile birlikte son akşam yemeğini yerken çok üzgündü. Eline aldığı bir parça ekmeği dostlarına uzatarak: “*Bu benim etimdir yiyiniz*” demiş ve eline bir tas su alarak onlara: “*alınız bu benim kanımdır, içiniz*” diye ilave etmiştir. İşte bugün ibadet esnasında sembolik olarak birer parça ekmeği yiyip, birazcık da şarap içerek Hz.

İsa ile yani Allah ile ittihat edeceklerine, onunla kaynaşacaklarına inanmaktadırlar. Bu anlayışta da kendine göre bir mantık vardır. Netice olarak onlar da biz de Allah'a yaklaşmak istiyoruz. Gaye aynı ama yollarımız apayrıdır.

Sorular ve Cevapları

Soru: Hıristiyanlıktaki teslis (üç ilah) meselesini biraz aydınlatır mısınız?

Cevap: İlk devirde, başlangıçta, teslis anlayışı yoktu. Hz. İsa'dan üç yüz sene sonra ortaya çıkmıştır bu inanç. Başlangıçta Hıristiyanlar sadece Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuna inanıyorlardı. Çünkü elimizdeki İncil'e göre, Hz. İsa'nın bizzat kendisi *Allah'ın Oğlu* olduğunu söylüyordu. *Allah'ın Oğlu* tabir olarak neyi ifade eder, o ayrı bir problemdir. Ancak bu tabir kullanılmıştır. Elimizdeki İncil'de, Hz. İsa'nın çarmıha gerilip öldürüldükten bir müddet sonra tekrar dirildiği ve havarilerine: *"Yeryüzüne, şarka, garba dağılınız. Getirdiğim dini Allah ve Oğlu'nun ve Ruhul-Kudüs'ün adına tebliğ ediniz"* dediği belirtilmektedir. Hz. İsa'nın vefatından üç yüz sene sonradır ki, Hıristiyanlar bu ifadeden, Allah, Oğlu ve Ruhul-Kudüs üçlüsünün ilah oldukları hükmünü çıkarmışlardır. Gerçi yeni ortaya çıkan bu teslis anlayışına o devrin bütün Hıristiyanları katılmadılar. Karşı çıkanlar arasında devrin büyük din bilginlerinden *Arius* da vardı. Arius ile beraber daha başka din bilginleri de bu görüşe karşı çıkmışlardı. Fakat teslisi kabul edenler Arius'u toplantıdan dışarıya çıkararak böyle bir kararı almayı başardılar ve teslisin ittifakla kabul edildiğini ilan ettiler. Bu şekilde ortaya çıkan teslis anlayışı aslında üç ilahın varlığı manasına da gelmez. Çünkü teslisi kabul edenler mevcut diğer Hıristiyan inançlarını yeni duruma uydurmak için değiştirmiş değillerdi. Mesela, çarmıha gerilerek öldürülmesini müteakip Hz. İsa'nın yeniden hayat döndüğü, sonra tekrar göğe yükseldiği ve Allah'ın sağına oturduğu kabul edilecek olursa, Hz. İsa'nın Allah'ın gayrısı olduğunun kabul edilmesi de aklen zorunlu olur. Bu çelişkiye rağmen o günden bugüne hala bu teslis inançlarını değiştirmediler. Bir taraftan teslisin *"Bir İlah"* manasına geldiğini söylerlerken, diğer taraftan Hz. İsa'nın Allah'ın sağına oturduğuna inanırlar. Her neyse, ne Hz. İsa ne de havariler zamanında görülmeyen bu teslis inancı Hz. İsa'dan üç yüz sene sonra ortaya çıkmıştır.

Soru: İki sualim var. Birisi Mecûsîlerin ateşi bulup ona tapmaları, diğeri Yahudilerin cumartesi günlerine ölümü göze alacak kadar nasıl bağlı kalacakları

hakkında. Anladığım kadarıyla, ateşi ilk bulan Mecûsîler ona tapmaya başlamışlar.

-Bütün bunlar bir takım nazariyelerdir. Katiyet ifade etmezler. Nazariye olarak yazılmışlardır.

-Ben de öyle telakki ediyorum. Ancak, bir Müslüman olarak Hz. Adem'e bütün isimlerin öğretildiğine inandığımızı göre medeniyeti belli bir seviyeden başlatamaz mıyız?

Cevap: Hz. Adem zamanındaki kültür ve medeniyet seviyesinin ne olduğunu gösteren belgeler var mı? Hz. Adem'in eşyanın isimlerini bilmesinin hangi seviyeyi göstereceğini bilemiyoruz. Bu ayet-i kerimede zikri geçen isimleri ne şekilde bildiği hakkında benim henüz kati bir bilgim yoktur. Hz. Adem'in bu bilgisi eşyaya hükmedecek şekilde bir bilgi miydi, yoksa eşyayı tanıma şeklinde bir bilgi miydi bu hususu da bilmiyoruz. Aslında ben Mecûsîlerin ateşe tapmaları meselesi üzerinde ısrar etmiyorum, bir nazariyeden bahsediyorum.

-İkinci sualım de şu idi. Yahudiler dinlerine o kadar bağlı bir kavim olmadıklarına göre, nasıl oluyor da cumartesi günü düşmana karşı koymayarak helak olmayı göze alıyorlar?

Bugün bile İsrail'de cumartesi günü harp yapmanın haram olduğunu söylüyorlar. (Müdafaa harbi dışında) Yahudilerin isyankâr veya bazı emirlere lakayt davranmaları diğer bazılarının sıkı sıkıya bağlanmış olmalarına mani bir durum değildir. Bizde de vardır böyle durumlar. Genellikle Avrupa veya Amerika'ya giden Müslümanlar, hangi durumda olursa olsunlar, domuz eti yemezler. Fakat aynı şekilde haram olan şarap içmekten pek çekinmezler. Bu insanın tabiatındandır.

2. İSLAM'DA İBADET TARİHİ

Muhterem arkadaşlarım! Konuşmama başlarken sizlere Allah'ın selamını sunarım.

Daha önceden bugünle ilgili bir konu tespit etmemiştik. Bu itibarla geçen haftaki "İnsan Topluluklarında İbadet Tarihi" adlı seminerimizin bir devamı olarak "İslam'da İbadet Tarihi"ni incelemeyi uygun görüyoruz.

Geçen hafta yaptığımız seminerde, günümüzde mevcut bazı dinlerin ibadet tarihi ve ibadet şekilleri üzerinde durmuştuk; Mecusilik, Brahmanizm, Şintoizm, Yahudilik, Hıristiyanlık v.s gibi. O incelememizden, ibadetin gayesi ile iliş-

kili bazı neticeler çıkarmamız mümkündür: Hangi dinde olursa olsun ibadette güdülen gayeler bellidir; bunların başında, yaratıcımıza şükretmek ve onu yüceltmek gelir. Her ne kadar dinlere göre yollar, metotlar değişse de bu gaye değişmemiştir. İkinci gaye yaratıcımıza itaat ve teslimiyetimizi göstermektir. Üçüncüsü kötülük ve günahlarımızdan dolayı ondan af dilemektir. Dördüncüsü de kişilere, zamana ve mekana göre değişen isteklerde bulunmaktır.

Allah'a hamd-ü sena ederken, ona teslimiyetimizi göstermek isterken bir çeşit güçlkle karşı karşıyayız: Allah'ı görememenin güçlüğü. Gerçi, Allah'ın varlığı inkarı gayri kabil bir hakikattir. O vacibü'l-vücuttur. Ama biz onu duyu organlarımızla tanıyamayız, göremeyiz. Bu nedenle, bütün dinlerde, çok eskiden beri insanlar onu tanımada iki yol tutmuşlardır: ya yaptıkları bir takım putlarla onu önlerinde temsil etmek istemişler, ya da bu putlarla onun sıfatlarını göstermek istemişlerdir. Bu putlar çeşitli sanatkarlar tarafından yapıldıkları için değişik yer ve zamanlarda şekil farklılıkları gösterirler. İnsanların zihni kapasite ve kabiliyetleri geliştikçe bu "put" anlayışının yerini giderek mücerret bir "Allah" anlayışına bıraktığı söylenebilir. Geçen derste belirttiğimiz put anlayışı, Mecusilerde, Brahmanlarda ve diğerlerinde görüldüğü halde Yahudi ve Hıristiyanlarda görülmemektedir. Gerçi, bugün bazı Hıristiyan mezheplerinde hala "put" mefhumu var, bazılarında da yoktur. Mesela bazı Katolik kiliselerinde putlar bulunduğu halde diğer bazı Katolik kiliselerinde hiç put görülmez. Paris'teki bazı Katolik Kiliselerinde görüldüğü gibi.

Hıristiyanlıkta "put" mefhumunun hakikaten tuhaf bir geçmişi vardır. Aslında, diyebiliriz ki, Hıristiyanlık yeni bir din değildir; Yahudiliğin bir devamıdır. Zira Hz. İsa elimizdeki İncil'e göre, *"Tevrat'ı ilga etmek, yürürlükten kaldırmak için gelmedim"* demiştir. Nitekim ne Hz. İsa'nın yaşadığı devirde ve ne de havariler zamanında Hıristiyanlar puta ibadet etmemişlerdir. Daha sonraki asırlarda Hıristiyan velileri ve diğer büyükler için heykellerin yapılmaya başlandığı görülür. İslam dini gelip putperestliğe hücum etmeye başlayınca, bu defa, özellikle Yunanlılar, İslam'ın bu hücumundan etkilendiler. Çünkü Yunanlılar Müslümanların yan komşularındandı. İslam'ın put mefhumunu şiddetle reddetmesinden etkilenen Yunanlılarda eski putları yıkma hareketi başladı. Bu harekete "ikonaklas", (putları kırma) hareketi adı verilmiştir. Bizanslılarda bu put kırma hareketi başlayınca Bizans Patriarşlığı ile Roma Papalığı arasında bir çatışma

baş gösterdi. Her birisi kendisinin Hıristiyan aleminin lideri olduğunu iddia etti. Bu yüzden, bir taraf bir şey söyler veya yaparsa diğer taraf bunu derhal reddediyordu. Bu problemin halli için Konstantiniyye (İstanbul)'da toplanan konsil putlara ihtiyaç bulunmadığına dair bir karar aldı. Buna çok kızan Papa Piron ve Roma Papalık'ında toplanan papazlar Bizanslı papazların aksine bir karar aldılar. Bu kararda, “putlar ümmi (cahil) Hıristiyanların kitabıdır” deniliyordu. Eğer bir Hıristiyan alim ise İncil'i okuyup ondan istifade edebilecek; ümmi ise ancak bu putlardan, kitaptan okur gibi, yararlanacaktır. İşte böylece Roma'da alınan bir kararla Katolikler putlarını devam ettirirlerken Bizans'ta bulunan Yunanlı Ortodokslar da putlarını kırdılar. Bu meselenin tarihi detaylarına girmek istemiyorum. Başlangıçta ibadet için mabetlerinde bu türlü putların bulunmadığına, bunun daha sonraları sadece ziynet kabilinden mabetlerine sokulmuş olduğuna işaret etmekle yetineceğim. Roma toplantısında karardan da anlaşılacağı gibi, gaye, bu putların temsil ettikleri bazı azizlerin hayatlarından yararlanmaktı. Bugün bile put mefhumuna karşı bir hareket devam etmektedir. Daha önce de değindiğim gibi, bazı kiliselerde hiç put, hatta Hz. İsa'nın portresi bile bulunmamaktadır.

İmdi gelelim Müslümanlardaki ibadet şekillerine: Mecusilerde ateşe tapmanın gayesi, daha önce gördüğümüz gibi, Allah'ı yüceltmektir. Yani yaratıkları arasından en güçlü yaratığı olan ateşe taparak Allah'a sena etmektir. Bu ise, Allah'a vasıtalı olarak sena etmek demektir. Böylece, “Sen ne büyük ressamısın” demek yerine, “Bu ne güzel resimdir.” denilmiş oluyor. “bu ne güçlü bir yaratıktır” diyerek ateşe tapmanın manası da, bilvasıta, “Bu yaratığın yaratıcısı en güçlüdür.” demektir. Aynı şekilde, Brahmanlar sığıra tapıyorlarsa bununla, insan için çok faydalı olan bir varlığa ibadet ediyorlar ve böylece vasıtalı olarak Allah'a tapıyorlar demektir. Müslümanlara gelince, onlar ibadetlerinde bazı hareketler ve kelimeler kullanırlar. Mesela Allah'a sena ederken Fatiha Suresi'ni okurlar. Fatiha Suresi'nde Allah'ın en güzel isimleri, sıfatları geçer. Bunlar insanlar için çok faydalı kelimelerdir. Bu senada insanlara faydalı kelimelerden bazıları Allah'ın “Rahman”, Rahim” gibi sıfatlarıdır. Bu kelimeleri söylerken insan, İşlediği günahlarını; Allah'ın emirlerine göre hareket etmediği için cezayı hak ettiğini itiraf eder ve ona “Rahmet” sıfatı vasıtasıyla yalvarır. Bu duasında sadece bu dünyasını değil, “maliki yevmi'd-din” (ceza gününün sahibi) diyerek ahiretini

de düşünür. Aynı surede, devamla, Allah'a teslimiyetini bildiriyor: "İyyake na'büdü" (yalnızca sana ibadet eder); arkasından Allah'a karşı gösterdiği teslimiyetinde ve yaptığı bütün iyi işlerinde onun yardımını olmadan muvaffak olmayacağını itiraf ediyor ve ondan yardım diliyor. "ve iyyake neste'in" (ve yalnız senden yardım dileriz). Müteakip ayetlerde de yine kendisi için faydalı bazı isteklerde bulunuyor. Netice olarak görülüyor ki, bir Müslüman'ın Allah'ı temsil eden putlara ihtiyacı yoktur. Zira, Allah'ın varlığıyla ilgili mücerret fikri kendisine kafi geliyor. O şöyle düşünüyor: Allah vardır; görüp görmemem hiç de önemli değildir. Böylece, kendi içine dönerek kendisine görünmeyen bir Allah'ın varlığına mücerret fikriyle inanıyor.

Bütün bu izahlardan sonra diyebiliriz ki, çeşitli dinlerde gördüğümüz Allah'ı sena ve ona ibadet etme İslam'da da vardır. Fakat bunlar İslam'da mücerret yolla yapılır; Fatiha Suresi vasıtasıyla yapılan ibadet gibi. Fatiha Suresi ile Hz. İsa'nın Allah'ı sena etme konusunda Hıristiyanlara öğrettiklerini karşılaştırmada bir sakınca görmüyorum. Elimizdeki İncil'e göre, Hz. İsa bir gün etrafındakilere Yahudilere hitaben: "Siz ibadetlerinizde hiçbir faydası olmayan uzun uzun bazı kelimeler kullanıyorsunuz. Aslında bunlar önemli olmayan sözcüklerdir. Kullandığınız bu kelimelerin manaları da yoktur. Bunların yerine şu duayı yapınız." diyerek onlara yeni bir dua öğretmiştir. Bu duayı bugün bütün Hıristiyanlar, hangi mezhebe mensup olurlarsa olsunlar, Pazar günü ibadetlerinde, dünyanın bütün kiliselerinde okurlar. Hıristiyanlar bu dualarına, "Rabbın duası" adını vermişlerdir. Çünkü onların inancına göre Hz. İsa ilahdır; İlahın öğrettiği dua da İlahi Dua (ed-Duaü'r-Rabbani) olur. Diğer bir adı da "babamız" duasıdır. Çünkü bu dua, "Ey göklerdeki Babamız!" sözüyle başlar. Bu duanın ilk kelimelerine bakarak hemen bir eleştirme yapmamız gerekmez. Bu ifadelerdeki sıfatı (Alemelerin Rabbi) Müslümanlar da kullanır. Ancak Hıristiyanlar "Allah" için "Baba" kelimesini kullandıkları halde Müslümanlar bu kelimeyi kullanmazlar. Tafsilata geçmeden önce, Hıristiyanların "Baba" kelimesini niçin ve hangi manada kullandıklarına değinmemiz gerekir. Elimizdeki İncil'de Hz. İsa'nın, her zaman değil bazen, kendisi için "Allah'ın Oğlu" tabirini kullandığını görüyoruz. Fakat bu kelime İncil'in tercüme edildiği asli dili olan Yunancada "Oğul" değil "çocuk" manasına gelmektedir. Mesela, bu kelimeyi Yunanca aslından Fransızcaya tercüme edecek olursak "fils" (oğul) değil "garçon" (erkek çocuk) kelimesiyle ter-

cüme etmemiz gerekir. Her iki kelime de bazen küçüklere sevgi ifade etmek için aynı manada kullanılabilirler. Bu mana ile ırsi manadaki oğul aynı şey değildir. İngilizcede de aynı kelimenin karşılığı "boy" (erkek çocuk) olarak tercüme edilir. Her halükarda Hz. İsa, "Ben Allah'ın oğluyum" sözünü kullanmıştır. Benim İncil'i anlayışıma göre, bu tabirin ne manada kullanıldığını, en azından iki üç yerde, Hz. İsa'nın bizzat kendisi tefsir etmiştir. Mesela, O İncil'in bir yerinde şöyle diyor: "İnsanları affedenler Allah'ın oğulları olurlar." Bu şu demektir: "Ben affedici olarak Allah'ın oğluyum; o halde siz de affedin de Allah'ın oğlu olun." Bir başka yerde de şöyle diyor: "Dünyada sulhü gerçekleştiren o mübarek insanlar Allah'ın oğulları olurlar." Özellikle bu ikinci sözü çok önemlidir. Çünkü, dünyada sulhü hakim kılan insanlar tebrik ediliyor. Bu manada, benim anlayışıma göre, Hz. İsa: "Müslümanlar Allah'ın oğullarıdır." demiş olur. Niçin böyle demiş olsun? Çünkü, bildiğiniz gibi, bir hadisinde Hz. Peygamber (s.a.s.) Müslümanı "*Müslümanların elinden ve dilinden emin oldukları kimse*" olarak tarif etmiştir. Yani, Müslüman herkese barış getiren kimsedir. Hz. İsa, "Dünyaya sulh ve huzur getiren insanlar mübarek insanlardır" dediğine göre, bu sözle ancak Müslümanlar kastedilebilir. "Bu (nevi) insanlar Allah'ın oğullarıdır" sözü üzerinde düşünmemiz gerekir.

Hıristiyanların bu "Rab Duası" dedikleri duanın başındaki, "Babamız göklerde; bütün kainat onun mülküdür; o ezelidir" vs gibi kelimelerden sonra: "Ey Babamız! Bugünkü ekmeğimizi ver" deniliyor. Bu ifadeden kastedilen, benim anladığıma göre, "İlahi hazineden rızığımız ver." demek olsa gerektir. Her şey Allah'tandır. Rızık da ondandır. Öyleyse rızık, rızıkı verenden istenir. Bu sözden ancak böyle bir mana anlaşılabilir. Bu maksat bundan daha güzel bir ifade şekliyle söylenebilirdi: "Bugünkü rızığımızı ver." demek yerine, Kur'an-ı Kerim'deki gibi, "Ey rabbimiz! Bize dünya hayatımızda da ahiret hayatımızda da iyilikler ver." denilebilirdi. Dua olarak bu sonuncusu birincisinden daha şümüllü ve muhtevası daha zengin bir duadır.

Bu Rab Duasının biraz sonlarına doğru oldukça garip bir başka ifade daha görüyoruz: "Ben nasıl başkalarını affediyorsam sen de beni affet." Müslümanlar böyle bir ifade kullanmazlar. Çünkü başkalarını affederken, bu basit iyilikten dolayı, nasıl olur da Allah katında affedilme hakkımız olduğunu iddia edebili-

riz? Bu, bizim yaptığımız işlerle Allah'ın işleri arasında bir değer orantısı kurmak olmaz mı?

Her neyse, belirttiğimiz gibi, bütün dinlerde bir takım dualar vardır. Ancak Kur'an'ın Müslümanlara Fatiha Suresinde öğrettiği dua duaların en güzeli, en iyisi ve en faydalısıdır. Daha önce, Yahudilerin ibadetlerinin Tevrat okumaktan ibaret olduğunu, hahamın etrafında toplanarak sadece Tevrat okuyup bu şekilde ibadetlerini ifa ettiklerini belirtmiştim. Ayrıca, Tevrat'a "Allah Kelamı" adını verdiklerine de temas etmiştim. Bu ıstılahın manasını da açıklamıştım. İnsan Allah'ı göremediği için, bu manada kör bir mahluktur. Ama bu kör, sevgiliye, Allah'a gitmeyi de arzu ediyor. Böyle bir köre gitmek istediği yer ancak "Kelam"la, sözle gösterilebilir: Doğru yürü, sonra sağa, daha sonra sola dön, v.s." gibi sözlerle gitmek istediği yer tarif edilebilir. Müslümanlar da Kur'an-ı Kerim'e bu manada "Allah Kelamı" derler ve ibadetlerinde Fatiha Suresi yanında diğer surelerden de okurlar. Müslümanların namazları, ibadet şekli yönünden, Allah'a götürülen yol manasında Mecusilerin de, Brahmanların da, Yahudilerin de ibadetlerini câmidir; onda yolların, şekillerin hepsi vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hıristiyanlık Yahudiliğin devamıdır; İbadetlerinde İncil okurlar ve onlar da İncil'e "Allah Kelamı" derler. Fakat Hıristiyanlarda bunun dışında bir fazlalık vardır. Bu fazlalık da, daha önce temas ettiğimiz "Allah'ta birleşme" (communion)dir. Bu ittihadı, birleşmeyi temsil eden bir de sembol kullanıyorlar. Küçük bir parça ekmek yiyor ve birkaç damla da şarap içiyorlar. Bunları Hz. İsa'nın "Son Akşam yemeği"nin hatırası olarak yapıyorlar. Çünkü onlara göre Hz. İsa son akşam yemeği esnasında etrafında bulunan havarilerine bir parça ekmek vererek, "bunu yeyiniz, bu benim etimdir" demiş ve arkasından elindeki bir tası uzatarak, "bunu da içiniz, bu benim kanımdır" diye ilave etmiştir. İşte bu Son Akşam Yemeği hatırasını tazim için Hıristiyanlar bugüne kadar ibadetlerini müteakip bir parça ekmek ve birkaç damla şarap içe gelmişlerdir. Bu hareketleri yaparken Hz. İsa ile, yani Allah'la birleştiklerine inanıyorlar. Yani ekmeği yemekle, Hz. İsa'nın vücudu bizim vücudumuz; şarap içmekle de Hz. İsa'nın kanı bizim kanımız oldu" demek istiyorlar. İşte bunlar, Allah'a yaklaşmak için bir takım maddi sembollerdir. Böyle semboller İslam'da da vardır. Ama bunlar daha başka yollarla, mücerret yollarla yapılır. Gördük ki Hıristiyanlar Allah'a yaklaşmak için ekmek yiyor, şarap içiyorlar. Müslümanlar ise Allah'a yaklaşmak için

“et-tahıyyatü”yü okurlar. Tahıyyat Hz. Peygamber’in miracından bir hatıradır. Hz. Peygamber dünyadan göğe yükseldiği, huzur-u ilahiye ulaştığı, yaklaşabileceği en yakın yere kadar vardığı sırada ne yaptı? “Et-tahıyyatü lillahi” dedi. Bunun manası “Rabbimi selamlıyorum”dur. Niçin yaptı bunu? İnsan toplumlarında iki arkadaş karşılaştıkları zaman selamlaşırlar. Önce biri selam verir, sonra diğeri cevap olarak selamı iade eder. Bu durum insan toplumlarında iyi bilinen bir harekettir. Miraç hadisesinde de Hz. Peygamber’in bu selamına Cenab-ı Hak “es-selami aleyke...” şeklinde cevap vermiştir. Burada Hz. Peygamber’in büyüklüğüne ve ümmetine olan şefkatine de şahit oluyoruz. Allah’ın bu cevabıyla, iade ettiği selamıyla iktifa edeceği yerde bununla yetinmeyerek ikinci defa konuşmuş ve “es-selamu aleyna ve ala ibadillahi’s-salihin” diyerek bizleri de unutmayı Allah’ın selamına erişmemizi dilemiştir. İşte Müslümanlar bu mücerret remzi (sembolü) tahıyyatı Allah’a yaklaşma arzularını belirtmek için kullanırlar.

Bir Müslüman namazını kılariken Fatihayı okuyup rüku ve sücutlarını tamamladıktan sonra kendi içinde, mücerret bir şekilde, ibadetini yaptığını, Allah’ın huzuruna gitmeye layık olduğunu düşündüğü sırada kendisini Allah’ın karşısında hisseder; tam bu anda da “tahıyyatü” okumaya başlar. Bu geniş izahlardan sonra görüyoruz ki, Müslümanların namazları (dua) sair dinlerde mevcut bütün dua şekillerinin hepsini kapsayan bir duadır, ibadettir. Sadece beşeri dinlerde mevcut bütün ibadet şekillerini kapsamakla kalmadığını, kainattaki bütün ibadet şekillerini de kapsadığını söyleyebilirim. Birgün Kur’an-ı Kerim okurken şu ayet-i kerimedeki bazı hususlar dikkatimi çekti: *“Ey rasulüm! Görmedin mi ki, gökte olanlar, yerdekiler, havada kanatlarını çırparak uçan kuşlar, gerçekte hep Allah’ı tesbih ediyorlar.”*²

Bu ayet-i kerimede, yerde, gökte ne varsa; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, taşlar, ağaçlar, kuşlar ve bütün yaratıkların Allah’a ibadet ettikleri bildiriliyor. “Bütün bu varlıklar ibadetlerini ne şekilde yapıyorlar acaba” diye kendi kendime sordum. Doğrusunu Allah bilir ama benim aklıma şöyle bir izah tarzı geldi: İbadetin manası kulun (köle) yaptığı iştir; efendisinin ve mabudunun emirleri doğrultusunda yaptığı iş. Efendi kuluna (kölesine) bir şey emreder kul da onu ifa ederse, yaptığı bu iş ibadettir. Efendinin emirleri kullarına göre değişebilir. Şu kuluna şu işi yapmasını emrederken bir diğerine başka bir emir verebilir. Bu

² Nur, 24/41.

emirler kulların özelliklerine göre değişen emirler olabilir. Hatta, efendi bir kulluna, "hareket etmeden olduğun yerde dur" diyebilir. Bu sükun da onun ibadetidir. Bu açıdan bakacak olursak kainattaki bütün varlıkların üç gruba ayrıldıklarını görürüz: Camid (cansız) varlıklar, bitkiler ve hayvanlar. Camidlerden, örnek olarak, dağlara bakalım; çünkü dağlar, kelime olarak, ayette de geçmektedir. Allah, dağlara dikilmelerini, hareket etmeden durmalarını emretmiştir. Öyleyse, dağların ibadeti hareket etmeden dikilip durmalarıdır. Kur'an-ı Kerim'de bizlere de: "...ve Allah'a itaat ederek namaza durun"³ deniliyor. Görülüyor ki, Müslümanların namazında cematın (hareketsiz, cansız varlıkların) ibadetleri de mündemiçtir. İkinci grup varlıklar hayvanlardır. Etrafımızdaki hayvanlara bakarsak, uçanını da yerde yürüyenini de, eğilmiş vaziyette, yani rüku halinde görürüz. Öyleyse, Kur'an'ın: "...ve rüku edenlerle rüku edin"⁴ emriyle Müslümanların namazlarına hayvanların ibadet şekli de girmiştir.

Üçüncü grup varlıklar bitkilerdir. Bildiğiniz gibi, bitkilerin ağızları kökleridir. Gıdalarını kökleriyle alırlar. Bu durum onların hep secde halinde bulduklarını ifade eder. Cenab-ı Hak bizlere: "*secde ediniz*"⁵ diye emrettiğine göre bitkilerin ibadet şekilleri de namaz ibadetimizde yer almış bulunuyor. Dikkati çeken bir husus da, Kur'an-ı Kerim'in en az bir ayetinde kuşlar hakkında namaz kelimesinin geçmesidir: "...Bunların her biri duasını da tesbihini de bilmiştir."⁶ Kainattaki bütün varlıkların ibadetleri Müslümanların namazlarında mündemiçtir derken bunu yukarıdaki ayetlerden çıkardım. Daha başka varlıkların ibadetlerine işaret eden diğer bazı ayetler de vardır. Mesela bir ayet-i Kerime'de gölgenin Allah'a secde ettiği, güneşe göre kısalıp uzamasının onun ibadet şekli olduğu beyan ediliyor. Namaz kılarken kıyam halinde boyumuz uzun, secde halinde ve otururken kısadır. Böylece, gölgenin ibadet şekli de görülür namazda. Kur'an-ı Kerim, güneş, ay ve yıldızların da Allah'a ibadet ettiğini haber veriyor. Onların ibadet şekilleri devamlı doğup batmaları ve kendi mihver ve yörüngelerinde sapmadan dönmeleri olsa gerektir. Aynı şekilde, bir Müslüman namaz kılarken, rekat sayısı namaza göre değişse de, her rekatta devamlı olarak aynı hareketleri yapar. Yine Kur'an-ı Kerim'in bildirdiğine göre, suyun yaratılış gayesi temizliği

³ Bakara, 2/238.

⁴ Bakara, 2/43.

⁵ Hac, 22/77.

⁶ Nur, 24/41.

sağlamaktır: "...ve üzerinize gökten bir yağmur yağdırıyordu ki bununla sizi temizlesin"⁷ böylece her Müslüman abdest alırken suyun yaptığı ibadeti de yapmış oluyor. Çünkü, suyun ibadeti temizlemektir. Biz de abdest alırken temizlik yaptığımızı göre aynı ibadeti yapıyoruz demektir. Abdest alırken niçin tahsisen bazı organlarımızı yıkıyoruz da diğerlerini yıkamıyoruz? Bu nokta üzerinde de düşündüm. Aklıma gelen bir izah tarzını sizlere arz ediyorum: Eğer bir cisim pis (necis) ise onu su ile yıkarız, temizlenir. Bu temizliğin bir sembolüdür. Öyleyse günahlarla manen kirlenen azaları yıkamalıyız. Abdest alırken önce ellerimizi yıkıyoruz. Çünkü, başkalarına haksız yere ellerimizle vurur, elimizle haksız şeyler yazar ve daha birçok günahı ellerimizle işleyebiliriz. Bu vazgeçme ve tevbe etme isteğimizin bir sembolüdür. Bundan sonra ağızımızı yıkıyoruz. Çünkü, bize ikramı ağızımızla yiyor, ağızımızla kötü ve haksız sözler söylüyoruz. Ağız yıkmak demek, onunla işlenen günahlardan tövbe etmeyi istemektir. Aynı şekilde burnumuzla haram olan bazı şeyleri koklayabiliriz. Onu yıkarken onunla işlediğimiz kötülüklerden dolayı Allah'tan af dilemek istiyoruz. Arkasından yüzümüzü yıkıyoruz, gözler de bu yüze dahildir. Yüz tesir etme vasıtasıdır. Mesela, bir amir yanınıza gelir, size bir iş yapmanızı söylerse, bu iş istemediğiniz kötü, haram bir iş olsa da, onun orada bulunması ve yüzünün ifadesi sizi o işi yapmaya zorlayabilir. Gözlerimizle harama bakar, günahlar irtikab edebiliriz. Biz yüzümüzü ve gözümüzü günahlardan temizleme anlamında yıkıyoruz. Müteakiben ellerimizi dirseklerimize kadar yıkıyoruz. Çünkü bu kollarla da zulmedebilir ve birçok günah işleyebiliriz. Başımızı meshediyoruz. Çünkü onunla kötülükler düşünebiliriz.. Aynı şekilde, kulaklarımızla kötü sözler işitebiliriz, ayaklarımızla haram işlemeye gidebiliriz. Bu nedenle onları da yıkıyoruz. Görülüyor ki, bir sembol olarak abdestin manası, geçmişte yaptığımız günahlardan tövbe ve gelecekte aynı kötülükleri işlememe azmimizdir. Böylece diyebiliriz ki, biz bütün günahları, abdestte yıkamış olduğumuz bu organlarımızla işliyoruz. Allah bir lütuf olarak, bizden her namaz için gusül yapmamızı, bütün vücudumuzu yıkamamızı istememiştir. Bazı hallerde veya haftada bir gusül almamızın sembolik manası, abdestte olduğu gibi, geçmişte işlediğimiz günahlardan dolayı tövbe etmek ve bir daha işlemeye azmetmektir.

⁷ Enfal, 8/11.

İmdi, Müslümanlardaki ibadeti diğer dinlerdekilerle ve kainattaki mevcut bütün ibadetlerle karşılaştıracak olursak, Müslümanların namaz ibadetlerinin onlardan daha iyi ve de hepsine şamil olduğunu görürüz. Böyle olması da gerekirdi. Çünkü, insan Allah'ın halifesidir, yeryüzündeki vekilidir. Bu nedenle onun yaptığı ibadetin kainatta görülen bütün ibadetlerden daha yüksek ve daha kıymetli olması zorunludur. Aynı şekilde İslam Dini dinlerin en sonuncusu olması hasebiyle, İslam ibadetinin de geçmiş dinlerdeki ibadetlerden daha mükemmel ve daha güzel olması zaruridir.

Hikmet Yurdu Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.31-69

RÂFIZA ADLANDIRMASININ İLK KULLANIMINA İLİŞKİN DEĞERLENDİRMELER

Yusuf Benli*

Özet:

Râfıza veya *Rêvâfız* terimi, çok erken bir tarihten itibaren Şia tarihine refakat eden bir adlandırmadır. “Terk etme” anlamıyla, *rafaza* fiilinden gelen bu adlandırma, böylece, muhalifler tarafından kullanılan “takbih edici” bir lakaptır, fakat daimâ aynı şekilde kullanılmaz. Terimin kökeni tartışma konusudur. İlk İmâmî müellifler bu adlandırmanın, ilk defa Muğire b. Saîd (119/737) tarafından Ca’fer es-Sâdık’ın taraftarlarına kullanıldığını ileri sürdüler, bunun akabinde, onlar, kendilerini Muğire’den ayırdılar. Diğer bir rivâyete göre, görünüşe bakılırsa, terimin kökeni Zeyd b. Ali’nin 122/740 yılında Emevîlere karşı başarısız isyanında ortaya çıktı. Bu rivâyete göre, Zeyd’in kampına katılan bazı Kûfeliler, ona desteklerini Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer’i reddetmesi şartına bağladı, Zeyd kabul etmeyi reddettiğinde onu terk ettiler, bu durum onun yenilmesine sebep oldu. Râfıza terimi farklı olarak Zeyd’in terkedilmişliğini veya ilk iki halifenin reddini yahut her ikisini de hatırlatma amacıyla söylenir. Muarızlar, Râfızânın Yahudîlik üzerine temellendiğini, Abdullah İbn Sebe’nin Yahudî kökenli oluşuna bağladılar. Yahudîliğin hakiki işareti olan teşbih iddiasını ilk olarak Râfıza’nın, bazı Müslümanlara içine dahil edildiğini ileri sürdüler. Bir rivâyete göre, bu isimlendirme, râvî Şa’bî’ (103/721 or 110/728) ye atfedilen şüpheli ifadelerinde ilk İmâmîyye’ye verildi ve takriben hicrî II. asırda, resmen Zeydî Süleyman b. Cerîr tarafından kullanıldı. Râfıza, aslında alçaltıcı bir terim olarak kastedilirken, İmâmîler çok geçmeden onu şeref pâyesine çevirdiler. Bu çalışma, Râfıza kökeninin ayrıntılı şekilde incelenmesine bir teşebbüstür.

Anahtar Kelimeler: Râfıza, Şîilik, Muğire b. Saîd, Zeyd b. Ali, İmâmîyye, Yahudîlik.

Abstract

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

EVALUATIONS CONCERNING THE EARLY USEGE OF THE TERM RÂFIDA

The term "Rafida" or al-Rawâfid has accompanied the history of Shi'ism from a very early period. Linguistically the name comes from the verb *rafada*, probably with the meaning "desert". It is thus an unpleasant nickname applied by opponents, and not always applied in the same way. The origin of term is matter of dispute. Early İmâmî heresiographers maintain that the name was first applied to the adherents of Dja'far al-Sâdik by al-Mughîra b. Sa'îd (executed in 119/737), immediately after they had dissociated themselves from him. According to another report, The term Râfida took place in the abortive uprising of Zayd b. 'Ali against the Umayyads (in 122/740). According to this report, some Kûfans who had initially joined Zayd's camp made their continued support conditional on his rejection (*rafd*) of Abû Bakr and 'Umar (or of the entire *sahâba*). When Zayd refused to accede to their demands they deserted him (*rafadûhu*), thus bringing about his defeat. The term Râfida is therefore variously said to recall the desertion of Zayd, the rejection of the first two caliphs, or both. Detractors argue that *rafd* is based on Judaism; they allege that Abd Allah b. Saba' was of Jewish origin. and claim that Anthropomorphism (*tashbih*), allegedly a hallmark of Judaism, was first introduced into Islam by the Râfida. According to an account, the name is used to refer to the proto-İmâmiyya in statement of dubious authenticity ascribed to the traditionist al-Sha'bî (103/721 or 110/728), when it was reportedly used by (among others) the Zaydî Sulaymân b. Djarîr. While *Râfida* was originally intended as a pejorative term, the İmâmîs soon turned it into an honorific. This study is an attempt to survey about the origin of *Râfida* exhaustively.

Key Words: *Râfida*, Shi'ism, Mughîra b. Sa'îd, Zayd b. 'Ali, İmâmiyya, Judaism.

GİRİŞ

İlk dönem İslam toplumunda siyasî ve fikrî hareketler olarak ortaya çıkan ve daha sonra fırkalaşma süreci yaşayan oluşumlar, farklı aşamalarında muhtelif isim ve lakaplarla kendilerini tanımlamış veya muhalifleri tarafından adlandırılmışlardır. Aynı zamanda siyasî ve fikrî çekişmelerin bir çeşit tezâhürü olan isimlendirmeler, genellikle benimsenmiş hareketler için imtiyazlı bir konuma hâiz anlam, muhalifler için de zemmedici anlamlar yüklü kavramlar kullanılarak yapılagelmiştir. Herhangi bir oluşuma, tarihî süreçte değişik isimlendirmeler yapıldığı gibi, isimlendirmede kullanılan bir kavram da süreç içerisinde farklı anlamlar kazanabilmiştir. Şüphesiz, fırka adlandırmaları ve onların kullanımlarındaki anlam, döneminin şartlarıyla ilişkilidir ve o dönemin dinî-siyasî anlayışını ve değer yargılarını da yansıtmaktadır. Bu bakımdan söz konusu hareket ve

fırkalara verilen isimler, Mezhepler Tarihi araştırmalarında bir problem olarak çeşitli yönleriyle ele alınması gereken konular arasındadır.

İlk siyasî çekişmelerde ortaya çıkan bölünmelerin bir tarafı, Hz. Ali veya Haşimî taraftarlığı olarak ortaya çıkan hareketlerdi. Bu siyâsî eğilimler, sonraki tarihî dönemlerinde de fırkalaşma, kendi bünyesinde farklılaşma ve bölünmeler gibi süreçleri yaşamıştır. Bu oluşumların değişim süreçlerine tekabül eden farklı kavramlarla adlandırılmaları da söz konusudur. Râfızâ adlandırması da daha sonra genel olarak Şîilik olarak ortaya çıkan Hz. Ali taraftarlığının belli bir dönemine ve bu taraftar kitlesinin belli zümrelerine yönelik kullanılmıştır. Bu bağlamda “Râfıza” kavramı, doğrudan doğruya Şîî niteliği çağrıştıran siyasî içerikli bir isnâddır.

İslam düşünce tarihinde çoğu fırka ve ekolün, karşıtlarının temsil ettiği düşünceyle aralarındaki farkları ifade ederek kendini tanımlama yoluna başvurduğu görülmektedir. Bu bağlamda Râfızîlik kavramı ve Râfızîliğe isnad edilen fikirler; özellikle Sünnîliğin, Sünnî geleneğin ve Zeydîliğin tanımlanmasında, ifade edilmesinde önemli bir araç olmuştur. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı karmaşık bir Râfıza adlandırması ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda, ilk ortaya çıkışıyla ilgili bir takım iddialar sebebiyle kökeni bir tartışma konusu olan terim; tarihin her döneminde özellikle muhalif ulemâ, halk ve siyasî otoritelerce yaygın şekilde kullanılmış, uzun süre tedavülde kalarak tarihî süreçte değişen içeriği ve anlamıyla kullanımı zaman zaman farklılaşmıştır. Bu durum, özellikle “Râfıza” ile birlikte, ilişkili diğer kavram ve fikirler hususunda da sağlıklı tespitlere ulaşmak açasından incelenmesi gereken bir konudur. Konunun araştırılması, ayrıca zihinlerdeki kavram kargaşalığının ve isimlendirme temel sorunlarının giderilmesi, tarihî malzemenin ve fikirlerin kritik edilerek daha gerçekçi değerlendirilmesi yönüyle de önem arz etmektedir. Bu nedenlerle “Râfızîliğin”, siyasî ve fikrî bir hareket olarak hangi çerçevede oluştuğu, ortaya çıkışı ve görüşlerinin inceleme veya tartışma konusu yapılmasına bir zemin oluşturması maksadıyla, doğrudan “Râfıza” teriminin “Râfızîler” için bir adlandırma kavramı olarak ilk ortaya çıkış seyri aydınlatılmalıdır. Kavramın ilk kullanımı ile hangi topluluğa yönelik ve hangi anlam çerçevesinde kullanıldığının tespiti; daha sonra “Râfıza” teriminin kullanımına katılan anlamı ve unsurlarını ortaya çıkaracak, gelişim ve değişim süreçlerine ışık tutacaktır.

Bazı şahıs ve zümreleri “Râfızî” olarak belirleyen adlandırmanın, Râfızîlik olarak ifade edilen fikirlerden ve kullanıldığı tarihî çevreden tecrid edilerek anlaşılabilmesi mümkün değildir. Şîî nitelikli hareketlerin hem oluşum süreçlerinde hem sonraki aşamalarında lakap olarak verilen terimlerle birlikte, Râfıza” kavramına yer veren kaynaklarda, onun ele alınışı ve kullanımından hareketle, “isimlendirme problemi”nin başka tezâhürleri ortaya konmalıdır. Bu eserlerde Râfızaya ilişkin kullanımın, onunla ilişkili kavramların ortaya konulmasıyla, Râfıza’nın oluşum süreçleri daha iyi anlaşılacaktır. Bu makaledeki hedeflerin gerçekleştirilmesi ve ilk ortaya çıkışına dair yaklaşımların değerlendirilmesi açısından da önemlidir.

Bu makalede, Râfıza isimlendirmesinin ilk defa, ne zaman, kim/kimler tarafından, hangi kişi/gruplara, ne sebeple, hangi anlamlarda kullanıldığı ve kavramın ortaya çıkışına ilişkin ileri sürülen görüşler inceleme ve tartışma konusu yapılacaktır.

Konu ile ilgili az sayıda yapılmış olan bilimsel çalışmalar, kavramla ilgili bazı tespitler ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bir problem olarak “Râfıza” isminin verilmesi, kullanımı ve ortaya çıkışıyla ilgili bazı hususların ele alınmamış olması, aynı zamanda ilgili konuların anlaşılmasında kavram kargaşalığına yol açtığına inandığımız kimi belirsizlikler, Mezhepler tarihinin ilmî yöntemleriyle, müstakil bir inceleme ve değerlendirme yapılmasına ihtiyaç hâsıl etmiştir.

A. RÂFIZA İSİMLENDİRMESİNİN KAYNAĞINA İLİŞKİN TEMEL TEZLER

Râfıza, sözlükte, “terk etmek, ayrılmak, dağılmak ve yayılmak” anlamlarına gelen Arapça RFZ (*rafada* fiili) kelimesinden türetilmiş olup “terk eden” ya da “ayrılan” manasında isim fiildir. Çoğulu revâfızdır.⁸ Kelimenin “terk eden, ayrılan” anlamında kullanılan bir diğer biçimi “Râfızî” ifadesidir. Râfıza’nın diğer bazı anlamları: “Bir şeyi terk etmek ve ayrılmak”, “develeri otlakta başıboş bırakmak”, “dağılıp

⁸ Ebû Hâtim Ahmed b. er-Râzî Hemdan (322/934), *Kitâbu’z-zîne fi Kelimâti’l-İslâmiyye*, thk. Abdullah Selam es-Samerrâî, (Bu eser muhakkikin *el-Gulûv ve’l-Fıraku’l-Gâliye fi Hadâreti’l-İslâmiyye* eserine ilâveten yayınlanmıştır.) Bağdat 1982, 270; Cevheri, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (393/1003), *es-Sıhah Tâcu’l-Luğa ve Sıhahu’l-Arabiyye*, thk. Ahmet Abdulgafur Attar, Kahire 1982, III.1078; Kummi/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, (*Kitâbu’l-Makâlât ve’l-Fırak-Fıraku’s-Şîa*) çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara 2004, 98 (137. dipnot).

yayılmak”, “bölünme”, “az olmak”, “çobanın yakın veya uzaktan gözetlediği başıboş develer”, “komutanlarını terk eden ve ayrılan asker” anlamına gelir.⁹

Terim anlamı ise, kelime anlamlarıyla ilişkili bir muhtevada ortaya çıkmıştır. Râfıza kavramı tarihî süreçte kapsamı farklılaşmakla birlikte, özellikle Şîî nitelikli eğilime belli dönemlerde bir lakap olmuştur.

Râfızîliğin “ne olduğu” ve ne anlama geldiği konusunda ilk döneme ait belirli metinlerde ve muahhar eserlerde farklı tanımlamaları yapılmıştır.¹⁰ Râfıza’nın, farklı müelliflere göre değişen tanımlarından bazıları, Şîa veya Gulât fırkalardan birisine yahut Şîa’nın genel tanımına denk düşmekte; bir kısmı kelime anlamına uygun düşecek bir şekilde; bir kısmı da, ilk ortaya çıkışıyla ilgili iddialara mutabık tarzdadır. Râfıza tabirinin ortaya çıkışına, çeşitli çevrelerde kullanımlarına ve Râfızîlere atfedilen görüşlerine dâir tanımlarında çeşitlilik arzeden çerçevesi, Râfıza kavramını tam karşılayacak uygun ve kolay bir tanımlama yapılmasına imkan vermemektedir.

Buna karşın çoğu kaynakta “Râfıza”ya, müstakil bir fırka olarak değil, “Şîa” ile ilişkilendirilerek kullanılmış bir kavram¹¹ olarak yer verildiği de anlaşılmaktadır.

“Râfıza” teriminin ilk kez ne zaman, ne anlamda kim tarafından kullanıldığının tespiti hususunda farklı rivâyet ve görüşlerle karşılaşmaktayız.¹² İlk metinler ve muahhar eserlerin bazıları “Râfıza” adlandırmasına dair farklı rivâyetle-

⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, 270; Cevheri, III.1078-1079; Râfıza tâbirinin, daha sonra kavramlaştığı anlam ve muhtevanın dışında söz konusu kelime anlamıyla kullanıldığının bazı örnekleri, kaynaklarda yer almaktadır.

¹⁰ Râfıza; 1. Hz. Ali’nin, Hz. Peygamberden sonra nass ve tayinle halife olduğunu iddia edip onun haklarını savunanlar; 2. Muğjire b. Saîd’in imametini kabul etmeyip terk eden Ca’fer b. Muhammed’in adamları; 3. Zeyd b. Ali’nin hurucu esnasında, ona gelerek Ebû Bekir ve Ömer (in meşruiyeti) hakkında soru soran ve Zeyd b. Ali’nin onlara tevelli de bulunduğunu görünce onu yalnız bırakanlar; 4. Abdullah b. Sebe’ye tabi olarak Hz. Ali hakkında aşırı giden ve onu ilah mertebesine çıkararak dini prensipleri terk edenler; 5. Hz. Ebû Bekir’e, “batıl müçtehitlerin içtihatlarını kabul etti, beş vakit namazı üçe indirdi, İslamiyet’i, inkarcılardan öğrendi” diye “zekat vermeyi kabul etmeyenler”; 6. Mâsum imamın sancağı altında kılıçla savaşmayı reddederek silahı terk etmek anlamında odunla savaşanlar anlamında Haşebiye olarak tanımlanmıştır. Şîî yazarlar ve muhaliflerce yapılan tanımlarda, Râfıza’nın kelime anlamına uygun “terk” olayları dikkate alınmıştır. Geniş bilgi için Yahya Doğan, *Râfıza Kavramı ve Râfızilik*, Ankara 2000 (AÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 11-12.

¹¹ Sönmez Kutlu, “Zeydîlik, İsmailiyye, İmamiyye”, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankuzem, Ankara 2006, 92.

¹² Muhammed Câbir Abdu’l-Al, *Harekâtü’ş-Şîa el-Mutatarrifin*, Kahire 1967, 60-61, 64; Abdullah Feyyaz, *Tarihu’l-İmâmiyye ve Eslafihim Mine’ş-Şîa*, Beyrut, 1975, 73; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983, 20.

ri birlikte zikretmişlerdir.¹³ Metin içerisinde göreceğimiz gibi kimi kaynaklarda, nakledilen rivâyetlerden birisi tercih edilerek kaydedilmiş olsa da, “*Râfıza*” isimlendirmesinin ilk kullanımı ile ilgili muhtelif görüşlerin varlığı dikkat çekmektedir.

Özellikle mezheplerin isimleri, her zaman söyleyen ile yakın alâkası sebebiyle sözün kimin tarafından söylendiği daima dikkate alınmalıdır.¹⁴ Siyasî nitelikli hareketlerin genellikle kendilerini tanımlamada, dinî meşrûiyet kazanmanın bir yolu olarak, kendi konumlarını belirlemeye yönelik kullandıkları dil, bir nevi karşıtlarını küfürle itham eden bir niteliğe sahipti. Tarihî süreçte siyasî hasımlara yöneltilmiş terimlerin bir kısmı ya Kur’an’da ya da hadislerde menfî tavırlar olarak ifade edilmiş olmasından veya özellikle uydurulan bazı hadislerle isnad ettirilmesiyle takbih edici yafta olarak ortaya çıkmışlardır.¹⁵

1. Hadis Olarak Nakledilen Bazı Rivâyetlerle İlişkilendirilmesi

İlk Râfıza isimlendirmelerinden birisi, hadis rivâyetleri olarak nakledilenlerdir. Sonradan gelen nesillerin Şia karşıtı yazmalarında, Râfızîliği mahkum eden çok sayıda rivâyetin bulunduğu görülmektedir. Bazı muhaddisler, Râfızîliğin de içinde bulunduğu fırkaların kınanmasını konu alan ve Peygamber’e atfedilen rivâyetlerle ehl-i bid’atın kastedildiğini düşünerek bunları bir babda toplamışlardır.¹⁶

Râfızîlerle ilgili rivâyetlerin toplandığı kitaplardan bir örneği ele almak, bu hususta yeterli bir fikir edinmeyi sağlayacaktır. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed İbn Harun b. Yezîd el-Hallâl (311/993)’a ait *es-Sünne’de*, sayısı yirmi ikiye

¹³ Abdullah b. Muhammed Naşî el-Ekber, (293/905), *Mesâilu’l-İmame ve Müktefât mine’l-Kitabi’l-Evsat fi’l-Makâlât (Usulu’n-Nihal)*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, 46. Muğire b. Saîd’e ve Zeyd b. Ali’ye dayandırılan rivâyetlerin ikisini de zikretmiştir.

¹⁴ M. Watt, “Mu’tezile’nin Siyasî Tutumları”, çev. Süleyman Akkuş, *Dinî Araştırmalar*, 9/27 (2007), 323-347, Ankara, 327.

¹⁵ Marika-Havâric, Râfızâ, Kaderiyye, Müşebbihe ve Mürcie gibi fırkaların yerilmesi ile ilgili Hz. Peygamber’e dayandırılan bazı rivâyetler için Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman el-Malatî (377/987), *et-Tenbih ve’r-Redd alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bida’*, thk. Muhammed Zahid Kevserî, Kahire 1993, 182-183; Ebû Hasan Ali b. İsmâ’il el-Eş’arî (324/935), *el-İbâne an Usûli’l-Diyâne*, Beyrut 1990, 14-15, 115; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî (456/1063), *el-Fasl fi’l Mile’l ve’l Ehvâ ve’n-Nihal Mısır 1317/*, IV.189; Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1993, 9; Şehristânî, (548/1153), *el-Milel ve’n-Nihâl*, thk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Faur, Beyrut 1998, I.28-29, 56.

¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl, Bid’at”, *DİA*, 501.

ulaşan ve bir kısmı hadis olarak nakledilen rivâyetlere yer verilmektedir.¹⁷ Bu rivâyetlerde Râfızanın en önemli vasfı olarak zikredilenler; sahabe hakkında bil-hassa şeyhayn (Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer) hakkında kötü konuşan kimseler olduklarıdır.

Râfıza'ya yönelik "*er-Redd ale'l-Râfıza*" isimli bir reddiye de telif ettiği¹⁸ bilinen Zeydî imam el-Kasım İbrahim (246/860) isnadıyla gelen dikkat çekici bir rivâyeti W. Madelug şu ifadelerle değerlendirmektedir:

"Zeydiyye'nin 3/9. yüzyıldaki belli başlı dört otoritesinin resmî doktrinlerinin hacimli bir özeti olan Kûfeli Zeydî Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Alevî (445/1035)'nin *Kitâb el-Câmî' el-Kâfi'*sinde yer almaktadır. el-Alevî büyük babası Zeydî imam el-Kasım İbrahim er-Ressî (246/860)'nin eserlerinden alınmayan bazı görüşlerini nakleder: el-Alevî, el-Kasım tarafından aile isnadıyla, Ahmet b. İsa b. Zeyd (Ali oğullarından diğer üç Zeydî otoriteden biri) kanalıyla rivâyet edilen bir hadîsi ve beraberinde Râfızîlerin çeşitli konularda şirke düştüklerini iddia eden el-Kasım'ın yorumunu nakleder (*Kitâb el-Câmî' el-Kâfi'*, varak 320a). el-Alevî, daha sonra, el-Kasım'ın babası İbrahim b. İsmâil'in kendisine yaptığı bir açıklaması hakkında başka bir rivâyetini daha nakleder ki bu rivâyette o, Râfızîleri ve onların imamlarını şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Bu metinler, el-Kasım'ın İmâmî karşıtı şiddetli duygularını yansıtmaktadır."¹⁹

Râfızîlerin, Yahudi ve Hristiyanların dinden uzaklaştıkları gibi İslam'dan ayrıldıkları anlamına gelen hadis rivayetleriyle de, Râfıza adlandırmasının Hz. Peygamber kaynaklı kullanıldığı ileri sürülür.²⁰ Özellikle tabînden meşhur muhaddis Şâ'bî (103/721 veya 110/728)'ye isnâd edilen bir yolla gelen bu rivâyetler;

¹⁷ Kitabın tahkikinde de belirtildiği gibi bu rivâyetlerden içerisinde Râfıza lafzı geçenlerin dışındaki bir kısmının isnadı sahih kabul edilenlerden olmakla birlikte, içerisinde Râfıza lafzı geçenler için en iyi ifade, muhaddislerle göre bunların zayıf olduğudur.

¹⁸ Madelung, Kasım b. İbrahim tarafından telif edilen "*er-Redd ala'r-Revâfız min Ashabi'l-Gulüv*" isimli eserin Ms Berlin No. 860. fol.104' de kayıtlı olduğunu, eserin muhtemelen 219/834 ve 246/860 tarihleri arasında yazılmış olabileceğini belirtir. Madelung, "*Das Imamât in der frühen İsmâilitischen Lehre*", *Der Islam*, XXXVII(1961), Berlin, 45.

¹⁹ Wilferd Madelung, "İmam Kasım b. İbrahim ve Mu'tezililik", çev. Mehmet Ümit, *GÜÇİFD*, I/1 (2002), Çorum, 404 (29. dipnot).

²⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, 271; Ebû'l-Muzaffer İsfârâ'înî (471/1078), *et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyîzî'l-Fırakî'n-Nâciye 'ani'l-Frakî'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1983, 41-42.

bazı kaynaklarda hadîs olarak nakledilmez, sadece Şâbî'nin Râfıza ile ilgili kendi düşünce ve ifadeleri olarak yer alır.²¹

Bazı kaynaklarda Şa'bî'ye atfen kullanılan Râfıza terimi, gulûv fikirli Şiûlere yöneliktir.²² Daha çok *rafz el-şeyhayn* tâbiri kullanılan Râfızîlerin, İslam'dan uzaklaştıkları, bunların müşrik oldukları ve öldürülmeleri ile ilgili hadis rivayetleri olarak bazı nakiller yer alır.²³ “*Râfızîlerin bu ümmetin Nasrânîleri*” oldukları şeklinde hadis olarak nakledilen²⁴ rivâyetin bir başka değişik biçimde olanı, “*Râfızîlerin bu ümmetin Yahudîleri*” oldukları şeklindedir. Şâ'bî'ye isnad edilen bu rivâyette; “Râfızâ, Yahudi ve Hristiyanlardan daha kötüdür. Yahudîlere ‘en iyi insanlar kimlerdir?’ diye soruldu, onlar ‘Musâ’nın ashabı’ dediler; Hristiyanlara ‘en iyi insanlar kimlerdir?’ diye soruldu, onlar ‘İsâ’nın ashabı’ dediler; Râfızîlere ‘en kötü insanlar kimlerdir?’ diye soruldu, onlar ‘Muhammed’in ashabı’ dediler” şeklinde nakledilir. Bu rivâyetle Yahudi ve Hristiyanlara bir benzetme yapılmaktadır.²⁵

Bazı rivâyetlere göre Yahudîler, kin besledikleri Müslümanlara ve İslâm’a düşmanlık yapmak maksadıyla zâhiren Müslüman gözüktüler.²⁶ Onlar, hükümdarlığın Davud sülalesine ait olduğuna, beklenen Mesihin zuhuruna ve “gökten bir münâdî sesleninceye kadar Allah yolunda cihad edilmez”, şeklinde bir inanca sahiptiler. Yahudîlerin bu görüşleriyle Râfızîlerin benzer inançlarını karşılaştıran bazı müellifler, Râfızîlerin de; hükümdarlığın Ali b. Ebû Talib’e mahsus olduğuna inanmalarının, “Mehdî-i Muntazar çıkıncaya ve gökten bir sebep ininceye kadar Allah yolunda cihad yoktur” şeklinde bir görüşe sahip olmalarının ve onların da, Yahudîler gibi akşam ibadetini yıldızlar kümeleninceye kadar geciktirmelerinin bu iki zümre arasındaki benzerlikler olduğunu belirtir.²⁷

²¹ İbn Abd Rabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (328/939), *el-İkdu'l-Ferid*, thk. Müfid Muhammed Kumeyhâ, Beyrut ts., II.249-250.

²² İbn Abd Rabbih, II.249; İsfârâ'înî, 41-42; Ebû'l Abbas Muhammed b. Yezid el-Mubberred (259/898), *el-Kamil fi'l-Lüga ve'l Edeb*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dali, Beyrut 1986, III,1114; Ebû Hâtim er-Râzî, 271; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali (596/1200) *Telbisü İblis*, Kahire 1368/1976, 97; İbn Serrac, *Tezkiretü'l-Mezâhip*, thk. Fiğlalı, AÜFİİED, II.1975, Ankara, 123.

²³ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadis, Hadis Müdâfaası*, çev. M. Hayri Kırbaçoğlu, İstanbul 1998, 165; Ebû Hâtim er-Râzî, 271; İsfârâ'înî, 41-42.

²⁴ Şehristânî, I.28.

²⁵ İsfârâ'înî, 41-42;

²⁶ Ebû Bekir el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed İbn Harun b. Yezid el-Hallâl (311/993), *es-Sünne*, thk. Atıyye ez-Zehrânî, Riyad 1989, 496-498; İbn Abd Rabbih, II.249-250; Bağdâdî, el-Fark, 235; İbn Hazm, IV.180.

²⁷ Ebû Bekir el-Hallâl, 496-498; İbn Abd Rabbih, II.249-250;

Malik b. Muaviye'nin nakliyle Şa'bi'ye dayandırılan bir rivayette o, "eğer onlardan, kölelerini bir hizmetçi (köle) olarak bana vermelerini, evimi, Ali hakkında bir yalan söylemem karşılığında altınla doldurmalarını isteseydim, onlar yaparlardı. Fakat ben vallahi ebediyen yalan söylemeyeceğim. Ey Mâlik, dine aykırı eğilimlerin hepsini öğrendim, Râfızâdan daha ahmak bir topluluk görmedim..." şeklinde devam eden ifadelerde geçen Râfıza lafzının,²⁸ *es-Sünne'* de metnin başlangıcında "Haşebiyye'den daha ahmak bir topluluk görmedim..." şeklinde olduğu gibi²⁹ diğer Râfıza kelimelerinin de Haşebiyye yerine geçtiğine işaret edilir. Bu rivâyetin sahih olmadığı, Şa'bî'ye ulaşan isnadın ravîlerinden biri olan Abdurrahman b. Malik b. Moğol'un, Haşebiyye'nin yerine Râfıza kavramını koyduğu belirtilir.³⁰

Bu nevi nakledilen rivâyetlerle, Râfızilikle Yahûdîlik arasında ilişki kurulmak yoluna da gidilmiştir.³¹ Başlangıçta siyasî keyfiyette bir kullanım iken, Râfızîlikle ilgili hadîs rivâyetiyle, Peygambere atfen "Yahudi ve Hristiyanların dinden uzaklaştıkları gibi dinden uzaklaştıkları" anlamına gelen telakkî ile birtakım benzetmeler yoluyla Râfızîler ile Yahudîler arasında bir bağlantı kurulması yoluna da gidilerek, Râfızî nitelemesi ile muhtemelen Kur'an'da lanetlenmiş bir topluluğu çağrıştırdığı îmâ edilmek istenmiş olabilir.

Bazı kaynaklarda, Şa'bî'ye isnad edilen rivâyet metni içerisinde, Yahudi asıllı İbn Sebe ile ilişkili olarak Hz. Ali'nin onu uzaklara sürdüğü ve yaktığı da yer almaktadır.³² Nevbahtî (301/913)ve Kummî(300/912)'ye göre, teşeyyu' fikrinin ve Râfızîliğin kökeninin, bazı Şia muhalifi müellifler tarafından Yahudi asıllı Abdullah İbn Sebe'ye ve dolayısıyla Yahudiliğe dayandığının iddia edilmesi,³³ yine muarızlarca, Yahudiliğin belirtisi olan teşbih (antropomorfizm) görüşünün, "Râfıza" yoluyla Müslümanlara intikal ettiği iddiasının³⁴ ileri sürülmesi, Râfızîliğin nasıl bir köken kaynaklı olduğunun gösterilmesini hedeflemektedir.

²⁸ Ebû Bekir el-Hallâl, 496-498; İbn Abd Rabbih, II.249-250.

²⁹ Ebû Bekir el-Hallâl, 497.

³⁰ Bilgi için Ebû Bekir el-Hallâl, 496 (2. ve 11. dipnot).

³¹ Ebû Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî, (300/912-913), **Fıraku's-Şia**, nşr. Muhammed Sadık Âl-i Bahri'l Ulûm, Necef 1936, 22; İbn Hazm, IV.180; İbn Abd Rabbih, II.249-250; Bağdâdî, el-Fark, 235.

³² İbn Kuteybe, Te'vîlu Muhtelefi'l- Hadis, 154; İbn Abd Rabbih, II.249.

³³ Nevbahtî, 22; Sa'd b. Abdullah el-Kummî, **el-Makalât ve'l-Fırak**, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tahran, 1963, 20.

³⁴ J. Van Ess, **Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra**, Berlin 1991, I.399-403.

İbn Hazm'a göre de, Hz. Peygamberin vefatından sonra yirmi beş sene-sinde Hz. Osman'ın vefatından sonraki ihtilaflarda ilk ortaya çıkan fırka Râfîzîlerdir. Ravâfızın çoğuna göre "Hz. Ali yaratıcı ilahtır."³⁵ İbn Hazm'ın bu ifadelerinde, diğer bazı kaynaklara göre ilk ihtilaflarda aktif rolü vurgulanan Abdullah İbn Sebe'nin îmâ edildiği söylenebilir. Ravâfız için yapılan bu tarihlendirme ve o döneme ait görülen fırka isimlendirmesi, sonraki dönemin kavramlarıyla geçmişe dönük bir değerlendirmedir.

Abdullah İbn Sebe'ye ilişkin yapılan bu değerlendirmeler, onun Râfîza terimini kullandığı şeklinde bir yaklaşımdan ziyâde, Râfîzî fikirlerin kaynağı olarak işaret eden bir iddiayı ileri sürmektedir.

2. Muğire b. Said el-İclî Tarafından Yapılan İsimlendirme Olarak Görülmesi

Bazı kaynaklarda Muğire b. Said el-İclî (119-120/737-738)'in kendisi de Ravâfıza nispet edilmesine³⁶ rağmen, diğer taraftan "Râfîzâ" isimlendirmesinin Muğire b. Said tarafından kendisini terk edenlere yönelik yapıldığı iddia edilir.

Özellikle İmâmiyye çevrelerinde ileri sürülen bu iddiaya göre, Muğire b. Saîd el-İclî, "Râfîzâ" ismini Ca'fer es-Sâdık(148/765)'in imametini ileri sürenlere yönelik kullanmıştır.³⁷ Buna göre "Râfîzâ" ismi; Muhammed Bâkır(114/732 veya 117/735)'in ölümü üzerine imametini kendisine geçtiğini ileri süren Muğire b. Said'in imametini kabul etmeyerek, onu terk edip Ca'fer b. Muhammed'in imametini inananların müşterek adıdır.³⁸

³⁵ İbn Hazm, II.78, 80.

³⁶ Muğire b. Said'in Râfîzî olarak nitelenmesi ile ilgili İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Muhammed İsmail Abdullah es-Sâvî, Beyrut 1970, 267-268; İbn Abd Rabbih, II.245-246.

³⁷ Feyyaz, 73; Krş. Etan Kohlberg, "*Rafida*", *EP*, VIII(1994), Leiden, 386; Hûfî, Ahmed Muhammed, *Edebû's-Siyaseti fi Asri'l-Emevi*, Beyrut 1965, 63; Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara 1983, 66; Râfîzâ teriminin ilk kullanımı ile ilgili Welhausen'in eserinde dipnot bilgisi olarak nakledilen Muğire b. Şu'be ismi (J. Welhausen, *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret İşıltan, Ankara 1989, 158, (104. dipnot), muhtemelen bir karışıklıktan kaynaklanmaktadır.

³⁸ Kummî/Nevbahî, Şîî Fırkalar, 98 (137. dipnot). Burada belirtilmesi gerekir ki, Muğire'nin bağlılığı ile ilgili olarak; Hüseyinî soydan Muhammed el-Bakır, Ca'fer es-Sâdık ve Hasanî soydan Muhammed Nefs'üz-Zekiyye arasında gidip gelen, birbirinden farklı ve çelişkili ifadelerle kaynakların yer verdikleri görülür. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, VI/B, Jerusalem 1936, 180-181; Naşî el-Ekber, 41; Nevbahî, 63; Kummî, 77; Ebû Hâtim er-Râzî, 302; Eş'arî, *Makâlat'ul-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1969, I.73-74; Bağdâdî, *el-Fark*, 57, 238-240; İsfârâ'inî, 36; Şehristânî, I.176; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1995, V.209; Takıyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrîzî (845/1442), *Kitâbu'l-Mevâzu ve'l İtibar bi Zikri'l-Hıtat ve'l Âsar*, Beyrut trz., II.353; Konunun değerlendirilmesi için William

Naşî el-Ekber (-293/905),³⁹ Nevbahtî,⁴⁰ Kummî⁴¹ ve Ebû Hâtîm er-Râzî⁴², Kadı Numan⁴³ gibi müellifler tarafından “*Râfıza*” nitelemesinin ilk defa bir Şîî-gulûv hareketi lideri olarak bilinen Muğire b. Said tarafından Ca’fer es-Sâdık’ın taraftarları için kullanıldığı kaydedilir. Bu kaynaklara göre, Muğire’yi terk edenlerin böyle tavırlarının gerekçesi birbirinden farklıdır. terk edişin sebebi, imâmet konusundaki ayrılık veya guluv anlayışı yahut Muğire’ye karşı çıkararak onunla beraber isyana katılmama kaynaklıdır.⁴⁴ Muğire’nin bu isyanı ile ilgili olarak bazı kaynaklarda onun Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî’ye karşı isyan ettiği ve idam edildiği belirtilir.⁴⁵

Nevbahtî, Kummî gibi İmâmî ve Ebû Hâtîm er-Râzî, Kadı Numan gibi İsmailî müelliflerin, “*Râfıza*” nitelemesinin ilk defa bir Şîî-gulûv hareketi lideri olarak bilinen Muğire b. Said tarafından Ca’fer es-Sâdık’ın imametini inanarak Muğire’yi terk edenler için⁴⁶ kullanıldığını nakletmelerinin sebebi, “*Râfıza*” adlandırmasının “gâlî” bir şahıstan geldiğinin vurgulanmasını amaçlamış olabilir.

Tucker, “Asiler ve Gnostikler: el-Muğire b. Said Mugiriyye”, çev. E. Ruhi Fıçlalı, **AÜFİED**, V (1982) Ankara, 207; Hasan Onat, **Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, Ankara 1993, 125-127.

³⁹ Naşî el-Ekber’e göre Muğire, Ca’fer es-Sâdık’ın imametini inanarak terk ettikleri ve onunla birlikte isyana katılmadıkları için “*Râfıza*” olarak adlandırmıştır. Naşî el-Ekber, isimlendirmenin Zeyd b. Ali tarafından yapılmış olduğuna dair bir rivayeti de zikreder. Naşî el-Ekber, 46.

⁴⁰ Nevbahtî, 62-63.

⁴¹ Kummî’de yer verilen rivâyete göre, Muhammed Bâkır’ın ölümünden sonra Muğire b. Said el-İclî’nin devam ettirdiği ve açıkça propagandasını yaptığı imamet görüşüne karşı, Muhammed Bâkır’ın oğlu Ca’fer es-Sâdık’ın şiası (taraftarları), ondan uzaklaşıp (teberri) terk ettiler (rafadu) ve ona lanet ettiler. Bu sebeple Muğire b. Said onların “*Râfıza*” olduğunu söyledi. Onlara Râfıziler adını veren Muğire b. Said’dir. Kummî, 76-77.

⁴² Ebû Hâtîm er-Râzî, 270.

⁴³ Kadı Numan’a göre, Ca’fer es-Sâdık’ın ashabından iken onun hakkında ulûhiyet, kendisinin de resûl olarak gönderildiği iddiasında bulunmuştur. Bu sebeple Ca’fer es-Sâdık kendi şiasına, Muğire’nin ve Muğire’ye inanan taraftarlarının terk edilmesini emretmiş, Muğire de, terk edenlere “*Râfızâ*” olarak isimlendirmede bulunmuştur. Kadı Numan, Ebû Hanife en-Nûman b. Muhammed b. Mansur et-Temimî el-Mağribî, **Deaimu’l-İslâm ve Zikrul Halâli ve’l-Haram ve’l-Kadâyâ ve’l-Ahkâm**, thk. Asaf b. Ali Asgar Feyz, Kahire 1985, 49.

⁴⁴ Naşî el-Ekber, 46; Nevbahtî, 62-63; Kummî, 76-77; Ebû Hâtîm er-Râzî, 270; Krş. Kohlberg, “*Rafida*”, 386; Welhausen, *Siyasi Partiler*, 158, (104. dipnot).

⁴⁵ İbn Kuteybe, *Maârif*, 267; İbn Kuteybe, **Uyûnu’l-Ahbar**, şerh: Yusuf Ali Tavil-Müfid Muhammed el-Kumeyha, Matbaatu Mısır, Beyrut trz., II.164; Taberî, **Tarihu’l-Ümem ve’l-Mulûk**, Beyrut 1995, IV.174-175; İbn Hazm, IV.185; İbnu’l-Esir, V.207; Öldürülmesinin şekli konusunda da çok farklı rivâyetler vardır. Belâzurî, VI/B, 181; Taberî, IV,174; Makdisî, (355/966), **el-Bed ve’t-Tarih**, Paris 1989-1919, V.130; Ebû Hâtîm er-Râzî, 302; İbnu’l-Esir, V.209; Muğire’nin bu isyanının, Ca’fer es-Sâdık adına yapıldığı şeklindeki doğru olmayan rivayet ve değerlendirmesi için İbnu’l-Esir, V.209; Welhausen, *Siyasî Muhalefet Partileri*, 159.

⁴⁶ Naşî el-Ekber, 46; Nevbahtî, 62-63; Kummî, 76-77; Ebû Hâtîm er-Râzî, 270; Krş. Kohlberg, “*Rafida*”, 386.

Şîî nitelikli bir müellif olmayan Mu'tezilî Naşî el-Ekber' de aynı zamanda Nevbahtî'nin kaynağına bağlı⁴⁷ olduğu için İmâmî ve İsmailî müelliflerle aynı şekilde Muğire tarafından adlandırma iddiasına yer vermiş olmalıdır.

Nevbahtî ve Kummî'nin kitaplarının, Muğire ile ilgili kısımda dahil, Gulât hakkında dayandığı kaynakları, muhtemelen birincisinin Hişam b. el-Hakem (178/974), ikincisinin Yunus b. Abdurrahman (208/823) ve Ebû İsa el-Varrâk olduğu kabul edilir. Bunların her üçü de yaşadıkları zaman dilimi itibarıyla "Şîî" çevrelerde ne olduğunu iyi bilmekteydiler. Gerçekten, Hişam b. el-Hakem'in birinci kaynağın yazarı olduğu ve Yunus b. Abdurrahman'ın ikinci kaynağın yazarı olduğu doğru ise, onların bilgisinin çok güvenilir olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü onların her ikisi de; biri imâm Musa el-Kâzım'a ve öteki imâm Ali er-Rıza'ya yakın olmalarından, Şîa arasında yüksek mevkiyi işgal etmişlerdi.⁴⁸ Bu bilgiler göz önüne alınırsa, Nevbahtî ve Kummî'nin kitaplarının her ikisinde de aynı ifadelerle iktibas edilen, Muğire'nin Râfızâ adlandırmasıyla ilgili rivâyetin kaynağı muhtemelen, bu râvî yazarlardan birisiydi.

Burada, akla bazı sorular gelmektedir: Kendisi "Râfızî" olarak nitelenen birinin, bu isimlendirmenin kaynağını, yani isim babasını, Muğire gibi Gulât bir şahsa dayandırması, "Râfızî" adlandırmasının Gulât kökenli bir iddia olduğuna işaret etmek istemesinden mi kaynaklanmaktadır? Yine diğer bir soru şudur: II. Asırda bazı gulûv fikirli şahıs ve zümreler için de kullanılan "Râfıza" isimlendirmesinin,⁴⁹ "Râfızî" lakapla anılanlar üzerinde bir kısım tesirleri ve muhtemel bazı sonuçları olmuş mudur? Elbette, bu zemmedici lakabın her yergi teriminin hedef kitlesi olan zümrelerde sebep olduğu bazı sonuçları ortaya çıkarması ve mukadder bazı tezâhürleri gibi, "Râfızî" adlandırmasına muhatap olanlar üzerinde de terimin olumsuz anlamının tetiklediği bazı muhtemel etkileri söz konusu olabilir. Bazı fikir ve tavırları ile gulûv (aşırı) çizgisini temsil eden, mutaassıb Şîilik olarak da ifade edilen Gulât adlandırması, "Râfıza" isimlendirmesinin doğ-

⁴⁷ Vedâd el-Kâdî, "The Development of The Term Ghulat in Müslim Literature With Special Reference to The Kaysâniyye", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik Islamwissenschaft* (Göttingen, 15. bis. 22. August 1974) nşr. Albert Dietrich, Göttingen 1976, 302. Aynı zamanda Naşî el-Ekber'in kaynağı veya kaynakları da erkendir ve belki Ali Rıza'nın ölüm tarihinden (203/818) sonraki tarih değildir. Naşî el-Ekber, 48.

⁴⁸ W. Madelunğ, "Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur", *Der Islam* (1967), Berlin, 40, 43, 49-52; Makalenin Türkçe'ye çevirisine W. Madelunğ, "İmâmiye Fırak-Literatürüne Dair Mülâhazalar", çev. Ali Dere, (Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, Ek:2, 272-286; Kâdî, "The Development...", 302.

⁴⁹ Tucker, "el-Muğire b. Said Muğiriyye", 215.

rudan bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek mümkün değilse de, bazı ipuçları dolaylı bir etkiye işaret ediyor.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk dönemlere ait Şîî Gulât hareket ve fırkalar ve guluv fikirleri üzerine eser te'lif eden Makalât türü eserlerin müelliflerinden bilinen bazıları da ikinci asırda yaşamış Hişam b. el-Hakem, Yunus b. Abdurrahman ve İsa el-Varrak'tır. Bazı muhalif kaynaklarda Râfîzî sıfatı ile anılan bu müelliflerin bize intikal etmeyen Gulât üzerine rivâyet metinleri, yine Şîî-İmâmiyye'den olan Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin,⁵⁰ *Firaku's-Şia* (râvisi Hişam b. el-Hakem) ve Sa'd b. el-Kummi'nin, *el-Makalat ve'l-Firak* adlı eserlerinde (râvisi muhtemelen *Hişam b. el-Hakem, Yunus b. Abdurrahman, Ebû İsa el-Varrak*⁵¹) günümüze intikal etmiştir. Gâliyye'nin fikirlerini geniş bir şekilde ortaya koyan bu müelliflerden Hişam b. el-Hakem'in Şîî-Gulât ile ilgili eserleri, öğrencilerinden bazı râvîler yoluyla Ebu Sehl İsmail en-Nevbahtî (311/923) ve yeğeni Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin (301/913) "*Firaku's-Şia*" sına,⁵² ve Kummi'nin *el-Makalat ve'l-Firak*'ına geçmiştir. Bu eserlerin kaynağı olan ve özellikle Şîî Gulât hareketleri konusunda bilgi veren ilk müellifler (*Hişam b. el-Hakem, Yunus b. Abdurrahman, Ebû İsa el-Varrak*) Şîî-Gulâtı reddetmek ihtiyacını hissediyorlardı. Bu ilk müellifler, kaçınılmaz olarak kendileri, yani Şîîler hakkında güvensizlik ve şüphe uyandırarak onları gözden düşüren ve başarılarını engelleyen Gulât hareket ve fırkaları, mûtedil Şîî çizgi olarak kabul edilenden farklı yönleriyle gösterme gayretindeydiler⁵³ ve söz konusu nedenle bu yazarlar, asıl bağlılıkları ne olursa olsun, hep ayrı bir kategoride onlardan söz ettiler. Bu yüzden, onların, Şîîlerin (Râfîzî olarak nitelenenlerin) geri kalanlarından farklı olduklarına işaret ediyorlardı. Bu yazarlar aynı zamanda Gulâtın fikirlerini teşhir etmek ve onları mahkum etmek fırsatını yakaladılar.⁵⁴ Nevbahtî ve Kummi'nin eserlerinde yer aldığı şekli ile guluv ehlinin, Şîîlik elbisesi giyen ve Şîîliği kullanan Mecusi, Mazdek Hurremdiniyye, Zındikiyye ve Dehriyye gibi⁵⁵ eğilimlerin mensubu kişiler olduğu açıkça ifade edildi. Onlar aynı zamanda, Gulâtın, Gulât olmayan Şîî ile karış-

⁵⁰ İbnü'n-Nedîm, 219-220.

⁵¹ Vedâd el-Kâdî, "The Development...", 302.

⁵² W. Montgomery Watt, "The Rafidites: A Preliminary Study", *Oriens*, XVI(1963), Leiden, 115.

⁵³ Nevbahtî, 34-47, 51-53, 59-60, 62-71 vd; Kummi, 33-34, 37-65, 69-70, 77, 82-86, 91-92, 100-101.

⁵⁴ Vedâd el-Kâdî, "The Development...", 316

⁵⁵ Nevbahtî 46; Kummi, 61, 62, 64.

tırılmaması gerektiğini göstermekle ilgili anlaşılır amaçla, Gulâtın inancını ayırt eden teorik temelleri belirtmeye dikkat ettiler.⁵⁶

Muhtemelen Nevbahti ve Kummî'de Gulâtla ilgili bahislerin yazarları olan ve kendileri Râfızî olarak adlandırılan ilk Şîî kelamcı zümresi, anlaşılan Râfızî isimlendirmeye ilgili yoğun spekülasyonun bir tarafı idiler. Bu tartışmaların diğer tarafında yer alanların iddiaları Nevbahti ve Kummî'de yer alan metne aktarılırken Yahudi asıllı Abdullah İbn Sebe ve ona atfedilen fikirleri zikredildikten sonra "İşte bu husustan dolayı Şia'ya muhalif olanlar "er-Rafz"ın aslı Yahudilikten gelmektedir, dediler" şeklindedir.⁵⁷ Bu ifadelerle karşı tarafın "Râfıza" lakabına ilişkin olumsuz bakışı ortaya konmaktaydı. Kendileri nazarında da bu adlandırma, Şia'ya muhalif olanların, Şia için kullandığı bir isimlendirme ve hem de kökeni, İbn Sebe'ye ve Yahudiliğe dayandırılan takbih edici bir yafta olarak görülmekteydi. "Râfızî" olarak adlandırılmayı benimsememe ve kendileri için yakıştıramamalarının bir nedeni bu husus olmalıdır.

İmâmî müellifler kendileri için yapılan bu lakap takmanın Sebeiye denilen Gulât bir kökene dayandırılarak yapılıyor olmasına mukabil, kendileri de, yine Sebeiyye'ye mensup olduğu nakledilen Muğire b. Said⁵⁸ kaynaklı bir köken bulma yoluna gitmiş olabilirler. Dönemin siyasî ve fikrî hareketlerinin, aralarındaki rekabet ve mücadeleyi her alanda yoğun spekülasyonlarla ve argümanlarla sürdürdükleri dikkate alınırsa, bir konuya ilişkin karşılıklı iddiaların boyutlarının götürülebilecekleri noktalar tahmin edilebilir. Çekişme ortamının, karşılıklı ve ısrarla birbirlerine yönelik sürdürülen söylemler arasında, "Râfıza" adlandırması üzerinden de bir mücadele yürütüldüğü anlaşılmaktadır.

Muğire b. Said'i Gulâtın biri olduğu için terk eden mutedil Şia'ya,⁵⁹ gâli nitelenen Muğire tarafından "Râfıza" adlandırmasının yapıldığının İmâmîlerce savunulduğu, daha önce belirtilmişti. Bunun yanında, Taberî'nin yaşadığı dönemde de öyle sanıldığı⁶⁰ ifade edilmektedir. Böylece İmâmîler, Râfızî isimlen-

⁵⁶ Vedâd el-Kâdî, "The Development.....", 316

⁵⁷ Nevbahtî, 22; Kummî, 20.

⁵⁸ İbn Kuteybe Maârif, 267; İbn Kuteybe, Uyunu'l-Ahbar, II.165; İbn Abd Rabbih, II.246; Mugiriyye'nin Sebeiyye'nin devâmı olarak gösterilmesi ile ilgili İbn Sadru'ddîn Şirvânî, "Tercümânü'l-Ümem", çev. E. Ruhi Fiğlalı, AÜİFD, XXIV (1981), 263.

⁵⁹ Feyyaz, 74.

⁶⁰ Welhausen, Siyasi Partiler, 158; Hûfî, 63; Feyyaz, 73; Krş. Kohlberg, "Rafida", 386. Atay, 66. Hûfî, 63; Kohlberg, "Rafida", 386; Atay, 66.

dirmesinin muhtemelen Gulât kimliğe sahip bir şahıs tarafından kendilerine lakap olarak takıldığını anlatmak istemekteydiler.

İmâmîlerin, takbih edici anlamıyla bir yafta gibi gördükleri adlandırmanın ortaya çıkışını böyle bir kaynağa dayandırmaları; muhtemelen bir taraftan “Râfizîler” olarak adlandırılmayı, asla kendilerine yakıştıramamalarının, diğer taraftan, muhtemelen bu yaftanın bazı gulûv fikirleri sebebiyle ağırlıklı olarak töhmet altında kalmalarına sebep olan zümrelerle aralarını ve yollarını ayırma gayretlerini ortaya koymalarının sebebi olmuştur.

Belli döneme ait İmâmî müelliflerin Muğire kaynaklı bir kullanım olduğunu îmâ ettiren tutumlarının yerini, zaman içerisinde farklı bakış açıları almıştır. İleride yer vereceğimiz şekilde İmâmîliğe, uzun müddet benimsemediği Râfıza isimlendirmesine şeref kazandırıcı olumlu anlamlar yükleyerek ve delillendirmeye çalışarak söylem değişikliğine gitmeye çalışmıştır. İmâmî kaynaklara yansımış bu anlamda rivâyetleri nakleden günümüz İmâmî yazarlardan Abdullah Feyyaz’a göre de, Muğire b. Said tarafından yapılan Râfıza isimlendirmesiyle ilgili rivâyet zayıftır ve eleştiri için dayanağa gerek yoktur. Muğire’nin kendisi Gulâtta olduğu için mutedil Şianın, onu terk etmesi tabîi bir durumdur.⁶¹

Bu arada belirtmek gerekir ki, Muğire b. Said’in Râfizî isimlendirmesini, Zeyd b. Ali’yi terk etmeleri sebebiyle yaptığı şeklindeki iddia⁶² doğru değildir. Çünkü Zeyd’in terkedilmesi 122/740 yılındaki isyanla ilgili olduğuna göre, ölüm yılı 119-120/737-738 olarak tespit edilen Muğire’nin Râfizî terimini kullanmasının Zeyd’in terk edilmesi gibi bir nedenle olmadığı ortadadır.

3. Zeyd. b. Ali’nin Muhaliflerine Yapılan Bir Niteleme Olarak Görülmesi

“Râfıza” teriminin ilk kez, Zeyd b. Ali’nin isyan hareketi esnasında ortaya çıktığı fikri yaygın bir iddiadır.⁶³ Konuyla ilgili nakledilen rivâyetlere göre, Zeyd

⁶¹ Feyyaz, 74.

⁶² Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt*, İstanbul 2004, 114.

⁶³ E. Ruhi Fırlı, *İmâmîliğe Şiası*, İstanbul 1984, 156; Etan Kohlberg, “İmâmîliğe Şiası Geleneğinde “Râfizî” Terimi”, (*Belief and Law in Imâmî Shi’ism*, y.y, 1991, IV.1-9’dan) çev. Halil İbrahim Bulut, *Kelam Arastirmalari*, 2:2 (2004), ss. 117-124, www.kelam.org, 117.

b. Ali Zeynelâbidîn, Kufe’de pek çok kişinin gizlice biat etmesiyle 121 veya 122/740 senesinde Emevî halifesi Hişam b. Abdulmelik’e karşı baş kaldırıya hazırlandı. Fakat Kûfeliler (Basra ve Vasıt’tan da katılanlarla birlikte), ona ettikleri biatı bozarak onu, başarısız isyanıyla savaşın en kızgın anında taraftarlarından bazılarıyla ölüme terkettiler.⁶⁴ Başlangıçta Zeyd’e biat ederek kampına katılan bazı Kûfeliler, Ebû Bekir ve Ömer hakkında teberrî şartıyla destekleyeceklerini teklif ettiler. Onları meşrû halife olarak gören Zeyd b. Ali de, Ebûbekir ve Ömer için rahmet ve mağfiret dileklerinde bulunarak Kûfelilerin görüş ve isteklerini reddetti. Bunun üzerine, Zeyd’i eleştirerek terk eden bu zümreler için biatı bozarak “terk edenler” anlamında *Râfıza* terimi, Zeyd ve taraftarları tarafından verilen bir isimdir. Bu olayla ortaya çıkan *Râfıza* terimi, Ali öncesi üç halifeyi kabul etmeyen, Ebû Bekir ve Ömer’i lanetlemekten vazgeçmeyen ve kendilerini terkeden zümreler için kullanılmıştır.⁶⁵

Zeydiyye ile ilgili yapılan bir araştırmaya göre, birkaç kişinin isyandan önce Zeyd’e, Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki görüşlerini sormasının, onun bu ikisi hakkında, sonraki dönemlerde kaleme alınmış olan eserlerde belirtildiği gibi, bilinen bir tavrının olmadığına ve bu şekildeki fikirlerin, sonradan ona nispet edildiğine işaret etmektedir.⁶⁶

Bazı rivâyetlere göre Zeyd b. Ali’yi terk etmeleri üzerine, Zeyd tarafından “*Râfıza*” isminin kullanıldığı belirtilen zümrenin, Ca’fer es-Sâdık’ın imametine inanan bir topluluk olduğu nakledilir.⁶⁷ Bu topluluktan bazılarının, Zeyd’in isyanından önce Ca’fer es-Sâdık’a uğrayarak, Zeyd b. Ali’ye biat edildiğini haber vermeleri ve kendilerinin de biat edip etmemelerini sormaları üzerine o, Zeyd’i güzel sözlerle övüp ona biat etmelerinin uygun olduğunu söyler. Buna rağmen,

⁶⁴ İbn Kuteybe, *Uyunu’l- Ahbâr*, I.303; Dineverî, Ahmed b. Davud Ebu Hanife (282/895), *el-Ahbârü’t-Tıvâl*, thk. Ömer Faruk et-Tabbâi, Beyrut 1995, 316; Taberî, IV.193 vd, 204 –205; İbn A’sam, VII-VIII.313-324; Ebû’l-Ferec el-İsfehânî (356/967), *Makâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed es-Sakr, 1946, 127 vd; Mes’ûdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *Murûcu’z-Zeheb ve Meâdinu’l Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1964-1965, III.217-218; Bağdâdî, el-Fark, 37; İbnu’l-Esîr, V.121, 242 vd.; Yusuf Huleyf, *Hayâtu’s-Şî’r-fi’l-Kûfe ilâ Nihâyeti’l-Karnî’s-Sânî li’l-Hicre*, Kahire 1968, 126; Welhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, çev. Fikret İşıltan, Ankara 1963, 159.

⁶⁵ Taberî, IV.204; Eş’arî, Makâlat, I.88-89; Ebû Hâtîm er-Râzî, 270; Bağdâdî, el-Fark, 35-36; İsfherâ’înî, 30; Fahrettin er-Râzî, *İtikâdâtu Fırâkı’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, nşr. A. S. Neşşâr, Kahire 1938, 52; Şehristânî, I.181; Sadru’l-İslâm İmam Ebû Yusr Muhammed Pezdevî(493/1099), *Ehl-i Sünnet Akâidi (Kitâbu Usulî’d-Dîn)*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1980, 356-357; İbnu’l-Cevzî, 97; Makrîzî, II.351.

⁶⁶ Yusuf Gökâl, *Zeydiyye ve Yemende Yayılışı*, (AÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2006, 43.

⁶⁷ Naşî el-Ekber, 46; Feyyaz, 27, 73; Ali Sâmi Neşşâr, *Neşetü’l-Fikri’l-Felsefi fi’l-İslam*, Kahire 1977, II.126.

Zeyd'i terk ederek Ca'fer es-Sâdık'a yönelen bu zümre⁶⁸ ile birlikte Ca'fer es-Sâdık'a tâbî olanlara, onun zamanında Ca'feriyye isminin de kullanıldığı kaydedilir.⁶⁹ Ca'fer es-Sâdık'ın kendi zamanında "Ca'feriyye" den başka, "Tûrâbiyye" ve "Şia'tu Ali"⁷⁰ olarak da isimlendirildiği nakledilir. Öyle görünüyor ki, Râfıza ismi, Ca'fer es-Sâdık'ın kendi zamanında ona bağlılık gösteren şiası için kullanıldı.⁷¹ Zeyd b. Ali'den ayrılan ve "Ravâfız" olarak bilinen Kûfeli grubu; Gulât, Zeydiyye ve daha sonra İmâmiyye olarak bilinenlerin dışında Şiî topluluğun dördüncü bir tâifesi olarak gören ve bunların Muhammed b. el-Hanefiyye'yi imam" ve "mehdi el-Muntazar" olarak kabul ettiklerini ileri sürmektedir.⁷²

Zeyd'in büyük babası Hz. Hüseyin gibi öldürülmesi neticesinde ona sadâkat yemini etmiş olanlarla, biatını bozarak daha sonra pişman olanlar, Zeydiyye adını aldılar ve kendilerini Râfızadan ayırdılar.⁷³ Bu sebeple Râfızâ'nın Zeydiyye'den neş'et ettiği ileri sürülmektedir.⁷⁴ Hz. Ali taraftarlığı bünyesinde daha sonra yaşanan bölünmede, Râfızî ve Zeydiyye olarak bilinen farklılaşma ve ayrılma, bu olaya dayandırılarak ifâde edilmiştir. Bununla birlikte, Zeydiyye taraftarları ile İmâmiyye taraftarları arasında birbirlerine yönelttikleri bir ithamın başlangıcını, böyle bir olaya dayandırmaları ile alakalı olarak böyle bir rivâyet kurgulamasının yapılmış olması da muhtemeldir.

Bir değerlendirmeye göre Râfızî terimiyle Zeydîler açısından (İmâm) Zeyd'in terk edilmesi,⁷⁵ Sünnîler açısından da ilk iki halifenin reddedilmesi şeklindeki iki büyük günahı hatırlatması amaçlanmıştır. Genellikle bu ilk kullanımı

⁶⁸ Taberî, IV.204; İbn A'sam, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sam el-Kûfî (314/926), **el-Fütuh**, Beyrut, 1986, IV.318-319.

⁶⁹ Feyyaz, 73 (Keşşî, **Ricâl**, Bombay 1317, 165'den naklen); Fıglalı, İmâmiyye Şiası,172; Furûda, mezheplerinin görüşlerinin Ca'fer es-Sâdık'tan alınmış olması itibariyle Ca'feriyye isimlendirmesinin yapılmış olduğu iddiası kronolojik olarak siyasi nitelemeden farklı bir fikhî yöne işaret etmektedir. İhsan İlâhî Zâhir, **eş-Şiatü ve't-Teşeyyu' Fırâkun ve't-Tarih**, Lahor 1984, 269.

⁷⁰ Abdullah Feyyaz, buna rağmen Ca'fer'in şiasının "Şia'tu Ali" olarak isimlendirilmesinin varlığını sürdürdüğünü şu rivâyetle teyid eder: Rivâyete göre, Saîd b. Yesâr, Ebû Abdullah'dan, Ca'fer es-Sâdık'ın "Elhamdü-lillah bir Mürcie fırkası oldu, bir Harûriyye fırkası oldu, bir Kaderiye fırkası oldu, sizler Tûrâbiyye ve "Şia'tu Ali" olarak isimlendirildiniz" diye ifade ettiğini işittiğini söyledi. Feyyaz, 73 (Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk (329/940), **Ravda mine'l-Kâfi**, tsh. Seyyid Hâşim Resûlî Malatî, Tahran 1381/ , 80'den naklen);

⁷¹ Feyyaz, 73.

⁷² Abdu'l-Al, 60-61.

⁷³ Wellhausen, *Siyasi Partiler*, 161.

⁷⁴ Hûfî, 62.

⁷⁵ Etan Kohlberg, "Some Zaydî Views on The Companions of The Prophet", **BSOAS**, XXXIX (1976) Hertford, 91-98, 97.

ile o zamandan beri tarih kaynaklarında da yer aldığı gibi “fanatik” Şiîlere Râfızî nitelmesi kullanıldığı kabul edilmektedir.⁷⁶

Diğer taraftan Zeyd b. Ali olayında ortaya çıkan Râfıza adlandırmasının, Zeyd b. Ali'nin imametini veya Şeyhayn (Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer)'in imametini⁷⁷ veyahut Zeyd b. Ali'nin “başkaldırı” prensibini reddedenlere⁷⁸ veya Zeyd b. Ali'yi onlara tevellî ettiği ve onları imâm olarak kabul ettiği için terk edenlere yönelik kullanıldığı belirtilir.⁷⁹ Bu adlandırmanın gerekçesi hususunda dört farklı iddiaya yer vermek mümkündür.

Birinci iddiaya göre, Râfızâ'nın bâriz bir vasfı olarak telakkî edilen husus; “şeyhayn” yani Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'den teberrî fikri ve onlar hakkında kötü konuşmalarıdır. *Râfızâ'*nın bu sebeple yapılan bir nitelme şeklinde kullanılması, terimin ilk ortaya çıkışının bu teberrî anlayışı olduğuna dâir bir işaret veya açıklama olarak görülmektedir.

Zeyd, teberrî konusunda Râfızîleri reddetmiş, onların bu görüşünü terk etmiştir. Diğerleri ise Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'i redde ısrar ettiklerinden onlara ravâfız ismi verildiği belirtilmektedir.⁸⁰ Bununla birlikte, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'e bîat eden sahabenin görüşünü terk ettikleri için “*Râfıza*” ismi verildiği de nakledilir.⁸¹

Zeyd'i, onun ardından Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı da reddettikleri için Râfıza'nın, bu üçünün hilâfetini kabul etmeyenler ve Hz. Peygamber'den sonra imametini yalnızca Hz. Ali'nin hakkı olduğunu savunanlar⁸² olduğu da ileri sürülmüştür.

Zeyd b. Ali'nin, Ebû Bekir ve Osman'ı tasdik eden tavrını, uzaktan amcası olan Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den devraldığı belirtilir.⁸³ Yine,

⁷⁶ Watt, “The Rafidites:...”, 116; S. Hüseyin M. Cefrî, *Origins and Early Development of Shi'a İslâm*, Beyrut 1976, 266.

⁷⁷ Ziyauddin Rayyis, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarıms, İstanbul 1995, 71.

⁷⁸ Nevin A. Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, 219 (152. dipnot).

⁷⁹ Ebû'l-Fazl Abbâs b. Mansûr Seksekî (683/1283), *el-Burhân*, thk. Bessâm Ali Selâme el-A'mûş, Zerkâ/Ürdün 1996, 65.

⁸⁰ Pezdevî, 356-357; Şehristânî, I.41; Seksekî, 65; Makrızî, II.351; Ahmed Mahmud Subhî, *Zeydiyye*, Kahire 1984, 73.

⁸¹ Makrızî, II.351;

⁸² Câbirî, Muhammed Abid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, 574.

⁸³ Josef van Ess, “İslam Kelamı'nın Başlangıcı”, çev. Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD*, C. XLI (2000), 399-423, 408.

Zeyd'in babası Ali Zeynelâbidîn ile ilgili olarak rivâyet edildiğine göre, Irak'tan gelen bir topluluk onun etrafına oturmuş, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'i kötü sözlerle anmışlardı. Ali Zeynelâbidîn ise, her ikisinin de faziletlerini anlatmış, o topluluğa "benden uzaklaşınız" diyerek onların ehli İslam olmadıklarını belirtmiştir.⁸⁴

Bazı müellifler, Hz. Peygamberin kendisinden sonra Hz. Ali'yi bizzat ismiyle halefi olarak tayin ettiği fikrinde birleşenlerin, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in (Şeyhayn) imametini reddetmeleri sebebiyle "Râfızâ" olarak adlandırıldıklarını ifade eder.⁸⁵ Bu müelliflerden Eş'arî'ye göre Şia; Gâliye, Râfızâ ve Zeydiyye olarak üç sınıfa ayrılmıştır. Râfıza sınıfını ele aldığı anda, "Râfızâ" olarak adlandırılmayı yukarıdaki Şeyhaynin imametini red tavrına bağlar. Zeyd b. Ali olayını zikretmez. Ancak Zeydiyye sınıfı kısmında "Râfızâ" olarak adlandırılmayı, Zeyd b. Ali'nin olayındaki rivâyetle de ilişkilendirir.⁸⁶

Burada, şöyle bir soru akla gelmektedir: "Râfızâ" isimlendirmesiyle ilgili birbirinden ayrı, iki farklı rivâyet veya görüş mü ileri sürülmektedir, yoksa ikisi birbirinin tarihen aynı olan bir durumu mu ifade etmektedir? Zeyd b. Ali'deki isimlendirme ile diğeri arasında, şeyhaynin imametinin reddi ve teberriye gerekçe teşkil eden Hz. Ali'nin ismen atanmışlığına dair bir iddia farkı vardır. Çünkü, Zeyd b. Ali ile ilişkili "Râfızâ" isimlendirmesinde, Hz. Ali'nin ismen atanmış olduğu iddiasına dayalı olarak, şeyhaynin imametinin reddi ve teberri tavrına ilişkin bilgi yer almaz.

İkisi arasındaki söz konusu farklılığın, bir anlam ifade edip etmeyeceği; Şiî düşüncede, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından atanmış olduğu iddialarına dair görüşlere bağlı olarak Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in imametinin reddedilmesinin fikir olarak ortaya çıkışı ve fikrin topluma mal oluşu ile tarihlenebilecek bir durumdur. Peygamberin kendisinden sonra halefi olması için Hz. Ali'nin tayin edilmiş olduğu, onun önderliği ve üstünlüğünün kabulü, tabii olarak Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in reddine delâlet etmiştir.⁸⁷

⁸⁴ Muhammed Ebû Zehrâ, *İslamda Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdulkadir Şener, İstanbul 1978, 130-131.

⁸⁵ Eş'arî, *Makâlât*, I.89; İbn Abd Rabbih, II.245. Şia ile Râfıza arasını ayıran İbn Abd Rabbih, Râfıza hakkında, ehl-i ehvâ' dan hiç kimsenin terk etmediği Ebû Bekir ve Ömer'i terk ettikleri için Râfıza denildiğini ifade eder.

⁸⁶ Eş'arî, *Makâlât*, I.65, 89, 137.

⁸⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 42.

Râfızîliğin önemli bir özelliği olan bu teberrî anlayışı, birinci asırda Sebeiyye olarak adlandırılan zümrenin belirgin vasfı idi. İlk metinlerden, Haricî-İbadi- Salim b. Zekvan tarafından Mürcie'nin fikirlerini çürütmek için 70/689'lı yılların başında yazıldığı kabul edilen *Sîre'* de, Sebbâbe(Sebeiyye)'nin Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e yönelik bu teberrî anlayışı ifade edilmektedir.⁸⁸ Yine, Mürcîî Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye (99/717) tarafından, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman aleyhtarı Sebeiyye'nin fikirlerini çürütmek için kaleme alınan *Kitabü'l-İrcâ* da Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer hakkında Kûfe Şiîliğinin izlerini taşıyan isnadlar bakımından önemli kaynaklar arasında sayılır. 73/692 yılında İbn Zübeyr'in isyanından sonra yazılan "*Kitabu'l-İrcâ*" adlı risâlede⁸⁹ teberrî anlayışı şu ifadelerle ortaya konulur:

" ... Şâyet biri bize konumumuzu ve dünya görüşümüzü sorarsa, bizler... İmamlarımız (toplumumuzun önderleri) arasında Ebû Bekir ve Ömer'i tasdik ederiz, bunlara itaat edilmesi gerektiğini savunur ve bunlara karşı gelinmesini de kınarız Onların düşmanlarının düşmanlarıyız. ...Ebû Bekir ve Ömer'e sadık kalmaya gayret gösteriyoruz, zira toplum bu ikisi hakkında her hangi bir mücadeleye ya da tartışmaya girmemiştir."⁹⁰

Hız. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i doğru yolda bulunan halifeler olarak kabul etmiş olan Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin bu metninin, esasen Kufe'deki aşırı Şiilere karşı yazıldığından pek şüphe yok. Muhtemelen görüşleri arasında bu ilk halifelere dil uzatanlar Sebeiyye (es-Sabeiyye el-Mütemenniye) olarak adlandırılmaktadır.⁹¹ *Kitâbu'l-İrcâ* da Râfıza teriminin kullanılmadan daha sonraki kullanımındaki anlamına denk düşen bir eğilim olarak Sebeiyye'nin zikredilmesi ve bu zümrelerin özellikle ilk iki halife hakkındaki olumsuz fikirlerinin varlığını gösteren mâhiyette olması; İlk iki halifeye yönelik yapılan ithamların ve Râfızî teriminin tarihlenmesini tespitinde önemli ilk metinler arasındadır.

⁸⁸ Sönmez Kutlu, "Salim b. Zekvan'ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısmın Tercümesi", *AÜİFD*, XXXV(1996), 472.

⁸⁹ Vedâd el-Kâdî, *el-Keysaniyyetü fi't-Tarihi ve'l-Edeb*, Beyrut 1974, 14-15; Bir başka araştırmaya göre, muhtemelen 75/694'lü tarihinde yazılmış olduğu ve bir çok kaynakta da ifade edildiği gibi risâlenin Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'ye ait olduğu kabul edilir. Geniş bilgi için Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşması Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, 70-71; Sönmez Kutlu, "İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ", *AÜİFD*, XXXVII(1997), 320-324.

⁹⁰ Kutlu, "İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ", 324-328, 326.

⁹¹ Kutlu, "İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ", 324-328, 327.

Hicri I. asrın son çeyreğinden itibaren Hz. Ali'yi ilk iki halifenin de üzerine yerleştirme eğiliminin⁹² daha sonra, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i kötüleme fikrine dönüştüğüne⁹³ dair bir sürece girildiği görülür. Bu sürecin devamında Keysânî şair Kuseyyir el-Azza (105/723)'nın teberrî fikirlerini de örnek olarak verebiliriz: O, bir kasidesinde Hz. Ali'nin hilâfetine öncelikleri sebebiyle Ebu Bekir, Ömer ve Osman'dan teberrî ettiğini belirtir.⁹⁴

Süreç içerisinde Haşimî taraftarları arasında Hz. Ali ve özellikle "mazlum" evlatları için duyulan aşırı sevgi, muhaliflerine karşı gittikçe artan nefret duygularını da besliyordu.⁹⁵ Bunun sonuçları teberrî şeklinde ortaya çıkan anlayışı daha aşırı noktalara taşımıştır. Diğer taraftan, Peygamber'den sonra Ali'nin hilafete daha layık olduğunu söyleyerek hilâfette belli bir ailenin hakkını savunma adına, bu hakkı onlara vermeyenlerden teberrî eden düşünce gelişerek, hatta onları tekfir eden anlayış yaygınlaşmıştır.⁹⁶

Hicrî II. yüzyılın ortalarında imametle ilgilendikleri ve bu konuda kitap yazdıkları bildirilen Ali b. İsmâil ibn Misem et-Temmâr, Hişam b. el-Hakem, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Nûman el-Ehvâl, eş-Şîkâl, İbn Kibbe gibi⁹⁷ "Râfızîlik"le de ilişkilendirilen bu müelliflerin imâmet görüşü, imâmette efdaliyet fikirleri Mu'tezilî şahıslarla olan münazaralarda da ortaya konulmaktadır.⁹⁸

Râfızî olduğu iddia edilen şahıs ve gruplara genelde nispet edilen fikirlerle göre, Ebû Bekir ve Ömer meşrû halife değildiler. Çünkü Hz. Ali, bizzat Hz. Peygamber tarafından, açıkca imam tayin edilmişti. Bunu Gadîr Humm'da ilan etmiştir. Böyle bir tayin söz konusuysen, ona biat etmeyen bütün herkes kafir olmuştur. İmâmlar, ancak nas ve Peygamber'in bildirmesiyle imâm olur. Bu konuda Peygamber'e yakınlık esastır. Sadece takiyye durumunda imâm olduğunu söylememesi câizdir. İmam insanların en faziletlisi olması gerekir. Ali bütün fikirlerinde ve icraatlarında haklıdır. Asla hata etmemiştir. Onlara göre dinin hü-

⁹² Ebû Hâtim er-Râzî, 265, 266.

⁹³ Kutlu, Türklerin İslâmlaşması Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, 76.

⁹⁴ İbn Abd Rabbih, II.246; Bağdâdî, el-Fark, 42.

⁹⁵ İbnu'l-Cevzî, 97; Muhammed Cevad Muğniyye, *Ehlü'l Beyt*, Beyrut trz, 104.

⁹⁶ Geniş bilgi için Maria Massi Dakake, *Loyalty, Love and Faith: Defining the Boundaries of the Early Shi'ite Community*, Ann Arbor, USA, 2000, 91-107.

⁹⁷ İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebî Ya'kub (385/995), *Fihrist*, tlk. Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, 216-219.

⁹⁸ Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, 57-59.

kümlerinde içtihad geçersizdir.⁹⁹ Bu imamet anlayışından kaynaklanan teberri akidesinin tezâhürü olarak, Ebû Bekir ve Ömer'in asla hiç imam olmadıkları, ancak sadece gâsıp oldukları sonucu çıkar. Aynı zamanda sahabenin Peygamberin emrini yerine getirmediği ve bu nedenle mânen kâfir oldukları düşünülmüştür. Buna göre Râfızî bakış açısı, şeyhaynin hareketlerini küfürle eşdeğer kabul etmiştir.¹⁰⁰ Bu bağlamda Hz. Ebûbekir'le Hz. Ömer ve diğer sahâbe hakkında ta'n edici söylem ve kanaat taşımalarına özgü bir yergi sıfatı olarak Râfıza terimi kullanılmıştır.¹⁰¹

Muhtelif asırlarda çoğunlukla Sünnî râvî ve müelliflerce "Râfıza" veya "er-Ravâfiz" isminin Şiîlere yönelik bir yergi ifadesi, kötüleme sıfatı olarak kullanılmasında¹⁰² etkili hususun, ilk iki halifenin reddedilmesi ve sahâbeye karşı söz konusu teberri düşünceleri olduğu görülmektedir.¹⁰³ Sünnî müellifler tarafından Râfızîlere reddiye mâhiyetinde telif edilen çok sayıda eserde de bu düşünceleri eleştirilmiştir. Farklı fırka mensuplarınca, Râfızîliğe yazılan reddiye örnekleri de bunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁴

Muhelif kullanımda Râfıza; Şeyhayn'e yani Hz. Ebûbekir'le Hz. Ömer'e ve sahabeye ta'n ve onlardan teberri edenlerin müşterek adı olarak¹⁰⁵ belirlense de, bu adlandırmanın kimler tarafından ne zaman yapıldığının tespitine imkan vermemektedir.

İkinci iddiaya göre, Esmâî'den yapılan nakilde Râfıza isimlendirmesinin sebebi, Zeyd b. Ali'yi terk etmeleri olarak gösterilmiştir.¹⁰⁶ Hz. Ali'nin ve diğer imamların kendi şialarını ihânet ve vefasızlıkla tavsif etmeleri gibi nedenlerle

⁹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, I.89; Kummî/Nevbahtî, Şiî Fırkalar, 98 (137. dipnot).

¹⁰⁰ Dakake, 134.

¹⁰¹ Ebû'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, (319/931), *Kitâbu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Râvendiyeh-İ-Mulhid*, thk Albert N. Nâder, Beyrut 1957, 105; İbnu'l-Cevzî, 97, 106-107, 364; Makrızî, II.351.

¹⁰² Eş'arî, *Makâlât*, I.88-89; Ebû Hâtim er-Râzî, 271; Tritton, 23; Kohlberg, "Rafida", 387; Mustafa Kâmi'î eş-Şeybi, "Kelimetü "şiatü fi'l Lugat't-Tarihi, *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiyeti*, C. III/171-195, Trablus 1972, 172; W. Madelung, "Shiism", *ER*, XIII(1987), New York, 243; Watt, "The Rafidites", 116; Watt, "Islamic Political Thought" *The Basic Concepts*, Edinburg, 1968, 110.

¹⁰³ İmam Gazâlî, *Batnîliğin İcyüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993, 22; Melhem Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul 2002, 201-202; Bilgi için İbnu'l-Cevzî, 364.

¹⁰⁴ Mu'tezilî Hayyât da "Râfızî"lerin; beş veya altı şahıs istisnası ile, bütün sahâbeyi "inançsız ve çok tanrıci" olarak iddia ettiklerini ileri sürer. Hayyât, 12, 100, 104.

¹⁰⁵ Şiî yazar Abdullah Feyyaz'a göre de, Ehl-i Sünnet'ten Şia'nın hasımlarının Râfıza isimlendirmesinin sebebi; kaynakların teyid ettiği gibi, onların Şeyhayn'in hilâfetinden dolayı kendi konumlarıyla ilgili sebepler içindir. Feyyaz, 74-75.

¹⁰⁶ Cevheri, III.1078.

onların Râfızî olarak isimlendirildikleri de ileri sürülmektedir.¹⁰⁷ Bilindiği gibi Zeyd'i terk ettikleri için "Râfızî" denilen bu Kûfeli topluluklar, selefleri olan Kûfelilerin daha önce Hz. Hüseyin'e yaptıkları gibi Zeyd'i ölüme terk etmişlerdi.¹⁰⁸ Zeyd'in de; Hz. Ali'ye karşı Haricî isyanı ile Râfızî terk edişi karşılaştırdığı nakledilir.¹⁰⁹

Şii eserlerde de yer aldığı gibi, Hz. Ali, onun çocukları ve soyundan gelen kişilerin hemen hepsi kendi siyasî taraftarları tarafından genellikle zor durumda terk edilmişlerdir. Zeyd b. Ali'de de ortaya çıkan terk etme olayına, bu isimlendirme yapılmıştır.¹¹⁰ Zeyd b. Ali'yi terk eden¹¹¹ Kûfeliler; Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Muaviye¹¹² gibi Haşimî taraftarı hareketlere önce destek verip, sonra yalnız bırakmaları sebebiyle, hâinlik ve vefâsızlıkla kınanmışlardır. Muhtemelen bu nedenle Kûfeliler hakkında, "Kûfeli'den daha cimri; Kûfeli'den daha hâin ve vefâsız" deyimini kullanılmıştır.¹¹³

Üçüncü iddiya göre Râfıza adlandırması; efdal varken, mefdûlün imametinin geçerliliğini benimsediğinden dolayı Zeyd b. Ali'nin veya Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in imametlerinin reddedilmesinden kaynaklanır. Zeyd b. Ali'nin söz konusu görüşe dayanarak Şeyhayn'in imametlerini benimsemesi dolayısıyla Zeyd'in imametini reddedenlere, bu nedenle Râfıza adının verilmiş olduğu ileri sürülür.¹¹⁴ Şehristânî'ye göre, Zeyd b. Ali'nin mefdûlün imametini câiz gören görüşünü Kûfe Şiası işitince, Zeyd b. Ali'nin, Şeyhayn'den teberrî etmediğini anladılar ve onu, kaderiyle baş başa bırakarak terk ettiler. Zeyd'i terk edenler "Râfıza", olarak isimlendirildi.¹¹⁵

¹⁰⁷ İhsan İlahi Zâhir, *eş-Şiatü ve't-Teşeyyû*, Lahor 1984, 270.

¹⁰⁸ İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, Ankara 1997, 344-346.

¹⁰⁹ Kohlberg, "Rafida", 387.

¹¹⁰ Bazı Şii eserlerden nakiller için Zâhir, *eş-Şiatü ve't-Teşeyyû*, 270; Neşet Çağatay-İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1976, 58.

¹¹¹ Taberî, IV.204-205; Mes'ûdî, III.217-218; Huleyf, 126.

¹¹² Huleyf, 124, 125, 127.

¹¹³ İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbâr*, I.311; Bağdâdî, *el-Fark*, 37; Gerlof Van Vloten, *Emeviler Devrinde Arab Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmet Hatipoğlu Ankara 1986. 49.

¹¹⁴ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime*, I-III, çev. Zâkir Kadirî Ugan, İstanbul 1990, I.498-500; Nevin Abdulhâlık Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, 218, 219 (152. dipnot).

¹¹⁵ Şehristânî, 181.

Zeydiyye'nin, Hz. Ali'den önceki halifelerin imametlerini meşrû sayan ve ayrıca sahâbeden hiç kimseyi de tekfir etmeyen imamet anlayışındaki¹¹⁶ "imametü'l-mefdûl", Zeydîliğin ana görüşlerindedir ve "Râfızî"lerle ayrılığın merkezi¹¹⁷ kabul edilmiştir.

Bazı yazarlara göre İmam Zeyd, dedesi Hz. Ali'yi sahabenin en faziletlisi olarak gördüğü halde hilâfetin Hz. Ebûbekir'e verilmesinin maslahat gereği olduğu görüşündeydi. Hz. Ali'nin, İslâm'ın ilk savaşlarında pek çok mensuplarını öldürdüğünün yanı sıra, sert ve şiddetli oluşu dolayısıyla, Kureyş onu asla kabul etmezdi. Bunun için sahabe yumuşak görüleni ve Kureyş'in kabul edeceğini seçti. O da Hz. Ebû Bekir idi. Böylece Zeyd, efdal varken mefdûlün imametinin câiz olduğu fikrini savundu.¹¹⁸ Bazıları, Zeyd b. Ali'nin, "imamet el-Mefdûl"ün câiz olduğuna dair görüşünü, Vâsıl b. Atâ'ya öğrencilik yapmasıyla ilgili görür.¹¹⁹

Bu iddialara karşın Zeydiyye ile ilgili bir araştırmada da, Zeydî düşünce içerisinde yer alan "Efdal imam varken mefdulün imametinin meşru sayılması" prensibinin şekillenmesinde Zeyd b. Ali'nin etkili olmakla birlikte, özellikle Süleyman b. Cerîr ve Hasan b. Salih tarafından savunulan bu fikrin Ebû'l-Cârud Ziyâd b. Münzir ve onun çizgisini takip eden Yahya b. Hüseyin tarafından benimsenmediği belirtilir. Bu durumun söz konusu prensibin şekillenmesinde Zeyd b. Ali'nin etkisini tartışılır hale getirdiği ifade edilerek, Mu'tezile tarafından sistematik hale getirilen bu prensibin, Zeyd'in sahabe hakkındaki olumlu yaklaşımından hareket eden kişilerce bu haliyle Zeydî düşünceye uyarlanmaya çalışıldığı ileri sürülmektedir.¹²⁰

Dördüncü iddiya göre Râfıza nitelemesi, Zeyd b. Ali'nin "başkaldırı" prensibini reddetmelerinden dolayı verilmiştir. İmâmî ve İsmailî rivâyetlere göre "İmam Zeyd", o dönem olduğu iddia edilen "nas" ve "tayin"i benimsememiş, başkaldırını prensip edinmişti.¹²¹ Zeyd b. Ali'nin Medine'ye gittiğinde Vâsıl b.

¹¹⁶ Ahmed Mahmud Subhî, *Zeydiyye*, Kahire 1984, 570-571; Fıçlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir 2004, 125-126; Nevin Mustafa, 217-219.

¹¹⁷ Subhî, *Zeydiyye*, 571; Zeydiyye'nin görüşleri konusunda geniş bilgi için Subhî, *Zeydiyye*, 15-598; Hişam b. El-Hakem'in "imamet el-mefdûl" ü savunanlara karşı *Kitâbu'r-Red alâ men Kale biimameti'l-Mefdûl* isimli bir kitap yazdığı nakledilir. İbnü'n-Nedîm, 217-218.

¹¹⁸ Câbirî, Muhammed Abid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, 573.

¹¹⁹ İbn Haldun, I.499-500; Nevin Mustafa, 218.

¹²⁰ Gökalp, 154.

¹²¹ Nevin Mustafa, 217-219 (152. dipnot).

Ata'ya öğrencilik yapmasına ve Mu'tezile'den etkilenerek "başkaldırı"yı benimsemesine karşı çıkanlar, bu karşı çıkış sebebiyle Râfıza olarak adlandırıldılar. Bunlar, imamlar silsilesini Ali b. Hüseyin Zeyn'el-Âbidîn'den Muhammed Bâkır'a getirerek devam ettirenlerdi.¹²² Yine Nevin Mustafa'ya göre, Zeyd b. Ali'nin ayaklanması ve yaptığı bu eylemle, imameti kardeşi Muhammed Bâkır ve onun oğlu Ca'fer es-Sâdık'tan gasbettiği iddia edilerek kendi imameti için biat istemesine karşı çıkıldı. Zeyd kendini savundu, bu ithamı reddetti ve kardeşi Muhammed Bâkır ile babası Ali b. Hüseyin Zeyn'el-Âbidîn'in kendilerinin imameti için davette bulunmadığını, imametın "başkaldırı" ve savaştan kaçanların değil, zâlim imamlarla savaşanların hakkı olduğunu ileri sürdü.¹²³

Zeyd b. Ali, imamın kendi için biate çağırarak meydana çıkmasının şart olduğu hususunda kardeşi Muhammed Bâkır ile münazara eder. Muhammed Bâkır bu takdirde biate çağırarak meydana çıkmadığından dolayı babaları Zeyn'el-Âbidîn'in imam sayılmaması icabettiğini söyleyerek onu susturduğu nakledilir.¹²⁴ Diğer taraftan, Zeyd'in katlinden sonra, Ca'fer es-Sâdık amcasına saygısını ifade ederek sadece, "Zeyd bizim en iyimizdi ve seyidimizdi" diye söylediği nakledilir.¹²⁵

Zeyd b. Ali'nin ayaklanmasında kitaba ve sünnete bağlılık, zayıfları savunma, "atâ" (maaş ve ödenek) sı kesilenlere yeniden "atâ" bağlama, hak edenler arasında "fey"i âdil bir şekilde bölüştürme, uzak yerlerdeki mücâhidleri geri getirme ve Peygamber sülâlesini koruma esasları dile getiriliyordu.¹²⁶ Emevîlere karşı yürütülen ve içinde farklı eğilimleri barındıran Kûfe siyasî muhalefet hareketince, "Muhammed ailesinin hilâfete daha layık oldukları anlayışıyla iktidara

¹²² Nevin Mustafa, 219, 242. "İ'tizâl'e girişi ve "başkaldırı"yı benimsemesinin, kardeşi Muhammed Bâkır ve onun oğlu Ca'fer es-Sâdık'la ihtilafının sebebi olduğu iddia edilir. Nevin Mustafa, 242-243.

¹²³ Nevin Mustafa, 243.

¹²⁴ İbn Haldun, I.499.

¹²⁵ İmâmî kaynaklarda yer aldığı önemli konuları için Cefrî, 266.

¹²⁶ Abdulaziz Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, çev Sabri Orman, İstanbul 1991, 67; Aynı zamanda ehl-i Beyt adına hareket eden Muhtar ve sonrasındaki Şii olmayan Haris b. Süreyc'in isyanına kadar mevâlinin desteğini alan her harekette, sloganlaştırılmış şekliyle mevâlinin "zayıf" ve "ezilen" durumu vurgulanarak, eşitlik sağlanmasına yönelik çağrılarda bulunularak mevâlinin desteği de hedeflenmiştir. Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, 67; Ayrıca Nevbahtî, 32; Vloten, 27 vd. ; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 54, vd; Çeşitli kaynaklarda yer alan rivâyetlere göre, "Râfıziler", Hz. Ali'nin Araplarla mevâlî arasında ayırım gözetmediğini söylerken, Hz. Ebû Bekir ve özellikle de Hz. Ömer'in, Arap-mevâlî arasında eşitlikçilik karşıtı davranışlarda bulduklarını iddia etmişler ve onlar hakkında bu çeşit rivâyetlerde bulunarak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i eleştirmişlerdir. Yakubî, *Tarih*, II.183; Câhuz, *Osmâniye*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Beyrut 1954, 211, 212, 216-217 vd.; Chokr, 243.

gelmesi" şeklinde formüle edilebilecek bir "parola" kullanıldı. "Haşimîler" etrafında hilâfet arayışını besleyen siyâsî ve fikrî argümanlarla kitlelere verilen mesaj bu istikametteydi.¹²⁷

Bize ulaşan ilk metinlerden olan Kumeyt b. Zeyd el-Esedî'nin (126/743-4) "*el-Haşimiyyat*"ı Zeyd b. Ali'nin başkaldırısı açısından, dönemin eğilimlerini ilk elden ifade eden önemli bir kaynaktır. Beni Haşim'i öven ve Beni Ümeyye'yi kötileyen şiirleri ile meşhur Kumeyt, Ehl-i Beyt'in şâiri olarak bilinmekteydi. Kendisine destek isteyen Zeyd'in isyanına katılmamıştı. O, "Râfızîlerin" ileri sürdüğü Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki düşünceleri sebebi ile değil, Kûfelilere güvenilmeyeceği ve isyan sırasında desteği bırakacakları tahmininde bulunması sebebiyle katılmamıştı. Fakat yine de bu harekete katılmaması sebebiyle kendisini ayıplamış ve üzüntüsünü dile getirmişti.¹²⁸ Bir araştırmaya göre Kumeyt, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki düşüncelerinde Zeyd ile aynı görüştedir, her ne kadar Zeydî olduğu belirtilse de Zeydî değildir.¹²⁹ Kendi döneminde kendisine "turâbî" adlandırması yapıldığını ifâde eder.¹³⁰ Râfızî nitelemesinin kullanılması ile ilgili bilgi Haşimiyât'ta geçmez. Yalnız bu zümreler arasında Zeyd'in tavrında olduğu gibi ilk iki halife hakkında olumlu ve olumsuz kanaatlere sahip iki eğilimin varlığı görülmektedir. "*el-Haşimiyyat*" gibi diğer ilk metinlerde de belli fikir mensuplarına yapılan "Râfıza" nitelemesine rastlanmaz.

"Râfıza" teriminin Zeyd b. Ali'nin isyanı öncesi dönemde kullanıldığına dair açık bir delil yoktur. Yukarıdaki rivayetlere göre bu kavramın, her halükarda hicri II. asrın ilk yarısında kullanıldığı söylenebilir.

¹²⁷ Zeyd'in, Ca'fer es-Sâdık'ın nakli ile "er-rızâ min Âl-i Muhammed"e daveti ile ilgili Feyyaz, 26 (*El-Vesâil, Kitâbu'l-Cihâd*'dan naklen); Bu parolanın daha sonra, 126/743 yılında Abdullah b. Muaviye hareketinde kullanılması ile ilgili Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Makâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 165,167; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Agânî*, thk. A. Azbâvî-A. Matar, Beyrut trz., XII.228-229; Kendi hakim olduğu bölgede bastırıldığı paraların üzerine yazdırıldığı kaydedilen "De ki: Ben buna karşılık sizden sevgisinden başka bir ücret istemiyorum." (Şûrâ, 42/23). âyeti ile kastedilen Peygamberin yakınları olarak Ehl-i Beyt'e kendisinin de dahil olduğu bir Haşimoğulları mücadelesi yürütüldüğü açıktır. Ayrıca, Abbasî hareketinde de kullanıldığına dair bilgi için Taberî, IV.321.

¹²⁸ Geniş bilgi için İbrahim Sarıçam, "Kumeyt b. Zeyd el-Esedî ve Haşimiyâtı", I-II", *AÜİFD*, XXXVI (255-296) 281-282, 290

¹²⁹ Sarıçam, "Kumeyt b. Zeyd el-Esedî ve Haşimiyâtı I-II", XXXVI (255-296) 292-293; XXXVII.201-232, 205-206, 223-224

¹³⁰ İbrahim Sarıçam, "Kumeyt b. Zeyd el-Esedî ve Haşimiyâtı I-II", XXXVII.213.

4. Râfıza Adlandırmasına Dair İmâmiyye Kaynaklı İddialar

Bazı İmâmî müelliflerin, terimin ilk ortaya çıkışı ile ilgili değerlendirmeleri de dikkat çekmektedir.

“İmamiyye'nin Teşekkül Süreci” ile ilişkili bir çalışmada, İmamî kaynaklarda en geç 260/873'lü yıllardan itibaren kendilerinin Râfıza olarak adlandırıldıklarının tespit edilebildiği belirtilir. Bu tespitlere göre, Râfıza kavramı geçmişe dönük olarak kullanılmaktadır. Ancak önemli bir ayrıntı, bu eserlerde kullanılan Râfıza ifadeleri müelliflerin kendilerine ait değildir, daha ziyade muhaliflerine izafe ettikleri ifadelerde bu kavram geçmektedir.¹³¹

Terimin ortaya çıkış sebebi ne olursa olsun, bu sıfatın kendilerine yönelik bir yakıştırma olarak ilk kullanıldığı zümrelerin, kullanıldığından beri Râfıza adlandırmasını kendilerine yakıştırmadıkları nakledilmektedir.¹³² Şîilerin Râfızâ terimine genellikle karşı çıkmakla kendilerini asla “Râfızîler”¹³³ olarak isimlendirmedikleri ve bu yaftadan bir kaçış gayretinin ortaya konduğu görülmektedir.

Bazı İmamî kaynaklarda geçen rivayetlerde görüldüğü gibi, muhtemelen bu isimlendirmeyi kendilerinden uzaklaştıramayacaklarının anlaşılması üzerine bazı İmâmî müellifler, Râfıza kullanımını kendi lehlerine çevirmeye çaba göstererek, kavrama meşrûiyet kazandırmaya çalışmışlardır. Muhalifleri tarafından Râfıza adlandırmasının olumsuz anlamları ısrarla vurgulanmasına karşın, bazı İmâmî müelliflerin kendi konumlarını meşrû söylemlerle niteleyerek yücelttikleri, hatta uygun anlamlar yükleyerek Râfıza kavramını aynen benimsedikleri görülmektedir.

Watt, Râfıza teriminin, kişilerin kendilerince mütemadiyen kullanmadığı bir lakap olduğunu¹³⁴ belirtmesine karşın, “İmâmiyye Şiası Geleneginde “Râfızî” Terimi” üzerine bir makale yazan Etan Kohlberg'e göre, bazı İmâmî metinlerin açıklaması bunun doğru olmadığını ortaya koyar. Bu metinlere göre, Râfıza terimini çok geçmeden şeref pâyesine çeviren İmamîler, Râfıza'nın Şia karşıtları tarafından icat edilmiş hakaret içeren bir lakap olmaktan ziyade, gerçekte Allah tara-

¹³¹ Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, (AÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2004, 16. İmâmiyye de ilk kullanımına dair örnekler için Bozan, 16.

¹³² Ebû Hâtim er-Râzî, 271; Watt, “The Rafidites:...”, 117; İmamî bir yaklaşım için Abdülemir es-Şami, *Tarihu'l-Fırkatî'z-Zeydiyye*, Necefü'l Eşref, 1974, 33-37.

¹³³ Friedlander, “The heterodoxies of Shiites in the Presentation of Ibn Hazm”, *JAOS*, 29 (1908), 138 (1) dipnot.

¹³⁴ Watt, “The Rafidites:...”, 119.

fından Şiilere verilen bir şeref olduğunu vurgulamışlar, “Rafz”ın Ehl-i Beyt’in hakkını arayan, hak gasbına itiraz eden bir tutku olduğunu belirtmişlerdir.¹³⁵ Bu ismi taşıyanlarca “Râfizî” terimine övücü bir anlam verildiğine dikkat çeken belki de ilk mezhepler tarihi yazarı Ebû Hâtim er-Râzî idi.¹³⁶

“Râfiza adlandırması, İmâmiyye için de hakaret amaçlı ve küçük düşürücü yaygın bir lakap haline dönüşmüş şekli ile muhaliflerce kullanılmıştır.¹³⁷ Buna karşı duyulan tepkinin farklı bir tezâhürü olarak belli bir dönemde bu isimlendirmenin İmâmî müelliflerce sahiplenilmiş ve savunulmuş olması anlaşılabilir bir gelişmedir. Esasen, fırkaların süreç içerisinde, siyasî meselelere din referanslı meşruiyet kazandırma eğilimi genel bir durumdur. Kendilerinin “iman” ve “meşrûluğu”nu, başkalarının da “küfür” ve “gayr-ı meşrûluğu”nu vurgulayan bir dinî söylem ve uslûbu benimseyerek, karşıtları olarak gördükleri gruplara da aynı üslupla karşılık vermişlerdir. Bu bağlamda, bazı İmâmî müellifler, “Râfizî” isimlendirmesini zamanla kabullendiler ve bu lakabı kendilerine yönelik zemedici kullanımından temize çıkarmak için yeniden yorumladılar, merdut anlamından makbul ve meşrû anlama dönüştürme faaliyetine giriştiler.¹³⁸ Nitekim bir rivayette, bu ismi, bâtili ve yalanı terk edip Hakka tabi olmalarından dolayı aldıklarını ifade etmişlerdir.¹³⁹

Kohlberg’in tespitlerine göre, İmâmiyye Şiası kaynaklarının elde mevcut en eski eseri muhtemelen Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî’nin (274-280/887 /893) *Kitâbü’l-Mehâsin*’idir. Bu kitabın, *Kitâbu’s-safve ve’n-nûr ve’r-rahme* diye isimlendirilen dördüncü bölümü, beşinci ve altıncı imâmlar olan Muhammed el-Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık’a atfedilen *Râfizî* kavramıyla ilgili bazı açıklamalar içermekte ve onların râfizî olmayı benimsedikleri rivâyetlere yer verilmektedir. “Râfiza” terimine saygı anlamı yüklemeyi hedefleyen genel ifadelere ek olarak, bu terimi farklı bir tarihsel kaliba sokma teşebbüsleri de yapılmıştır.¹⁴⁰ “Râfiza” meselesinin geçmişe bakan yönü, Hermes ve Ahnuh (Enoş) diye de bi-

¹³⁵ Chokr, 201.

¹³⁶ Ebû Hâtim er-Râzî, 270-271; Geniş bilgi için Kohlberg, “İmâmiyye Şiası Geleneğinde “Râfizî” Terimi”, 117-124.

¹³⁷ Bozan, 16.

¹³⁸ İmâmî bir yaklaşım için Abdülemir es-Şami, *Tarihu’l-Fırkati’z-Zeydiyye*, Necefü’l Eşref, 1974, 33-37.

¹³⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, 271; Bozan, 16 (Muhammed b. Hasan b. Ferruh Saffâr (290/902), *Besâiru’d-Derecât el-Kübrâ fi Fedâilî Âl-i Muhammed*, Kum 1374, 169’dan naklen).

¹⁴⁰ Etan Kohlberg, “The Term “Rafida” in Imâmi Shi’i Usage”, *JAOS*, 99, (1979), New Heaven, 677.

linen İdris hakkında İmâmî-Şîî bir açıklamada ortaya çıkmaktadır. Bu izaha göre İdris, Kâbil'in soyundan gelen kafir ve zalim bir hükümdar olan Biwarasb'ın döneminde yaşamıştır. İşte bu zorba hükümdarı terk eden ve kendisini İdris'in taraftarları arasında sayan kimseler "Râfıza" diye isimlendirilmişlerdir.¹⁴¹

Yine Ebû Hâtim er-Râzî, "Râfıza"nın, bazı imamlarına atfen naklettikleri bir rivâyeti aktarır. Bu rivâyete göre, Hz. Musa'nın ümmetinde hak üzere olan bir topluluk vardı. Onlara "Râfıza" olarak lakap veriliyordu. Onların sünneti, Resûlullah'ın, "Benî İsrâîl'de olan şey benim ümmetimde vâkî oldu" ifadesiyle de belirtildiği gibi Râfıza'da ortaya çıkmıştır.¹⁴²

İmâmiyye'nin bu şekilde davranması olağandışı değildir. Çünkü belli bir inancın geçerliliğini ispat etmek için, gerçeğin nakledilmesi veya -bu durumda olduğu gibi- sahte kutsal metinlerin uygulanması Sünnîler ve Şîîler arasında benzer şekilde kullanılmıştır. Ayrıca orijinal kutsal metinde "Râfıza" kelimesinin geçtiği bir âyetin varlığı tartışılmıştır. Fakat bu kelime Şianın görüşüne göre, Şia'nın veya İslâm'ın düşmanlarınca daha sonra silinmiştir. Firavun'u reddeden bu kimseler ile İmâmiyye Şiası arasındaki benzerlik ilginç ayrıntılara götürülmüştür. Örneğin yukarıda zikredilen Şîî rivayetin bir versiyonunda Muhammed Bâkır şunu açıklamıştır: "Firavun'un taraftarlarından yetmiş kişi Firavun'u terk etti (rafedû) ve Mûsâ'ya gitti; Mûsâ'nın taraftarları arasında kendilerinden daha fazla Hârûn'a sevgi ve muhabbet besleyen hiç kimse yoktu." Mûsâ'dan ziyade Hârûn'a vurgu yapılması bu düşünceyi göstermektedir. Çünkü çok iyi bilinen İmâmî-Şîî rivayetlerden birine göre, Mûsâ'ya göre Hârûn'un durumu ne ise Hz. Muhammed'e göre de Ali'nin durumu öyledir. (Ancak şu kadar var ki Ali bir peygamber değildir), hem Hârûn hem de Ali halef ve vasîdir." "Râfizî taraftarlığı" diye isimlendirilen hususun Hârûn'a bağlılığa vurgu yapmak suretiyle Muhammed ile Ali arasındaki paralellik aşikar olmaktadır.¹⁴³ Musa'ya nazaran Harun'un, Peygamber'e nazaran Ali'nin pozisyonunu eşitleyen meşhur İmamî geleneğin yansımada bu terimin kullanıldığı da görülmektedir. Bu rivayetlere göre "Râfıza" olarak isimlendirilenler, Şia'nın taraftarları gibi zalimliği reddedendirler. Hz. Ali'nin taraftarlarına isim olarak verilmekle birlikte, orijinal anlamıyla

¹⁴¹ Kohlberg, "The Term "Rafida" in Imâmi Shi'i Usage", 678.

¹⁴² Ebû Hâtim er-Râzî, 271; Geniş bilgi için Kohlberg, "The Term "Rafida" in Imâmi Shi'i Usage", 677.

¹⁴³ Kohlberg, "The Term "Rafida" in Imâmi Shi'i Usage", 677-678.

altın buzağıya tapınanlarca Hârûn ve taraftarlarına yönelik “Râfıza” teriminin kullanıldığı ileri sürülmüştür.¹⁴⁴

Şimdiye kadar tartışılan rivayetlerde ilk “Râfizîler”, gerçeği kavradıklarında Firavun’u reddetmek hususunda yeterli cesareti gösteren Mısırlılardır. Fakat başka bir rivayete göre bu adamlar Mısırlı değil, Firavun’un dinine girmiş (veya Mısır’da doğmuş) İsraililerdir. Hatalarının farkına vardıldıktan sonra önceki dindaşlarına katıldılar ve Allah’ın kullarının en samimisi olduklarını gösterdiler.¹⁴⁵ Şu halde Firavun’un taraftarları geçmişteki ve günümüzdeki bütün Râfizîlerin düşmanıdır. Böylece Kur’an’da zikredilen Mûsâ ve Hârûn, Muhammed ve Ali’nin ilk örneği oldukları gibi, aynı şekilde Kur’an’da zikredilen Firavun ve Hâmân, Şîliğin en kötü düşmanlarının temsilcileri olmuşlardır. Bu düşünce, el-Mufaddal b. Ömer el-Cu’fî (180/796 sonrası) tarafından nakledilen isimsiz bir eserde açıkça ifade edilmektedir. Burada Mufaddal, Ca’fer es-Sâdık’a, imâmın mehdî olarak dönüşüyle (*ric’at*) alakalı bazı sorular yöneltir. Bir sorunun cevabında Ca’fer, “Mehdî ortaya çıktığı zaman ahit gerçekleşmiş olacaktır” şeklinde aşağıdaki paragrafı açıklar: “Biz, o ülkedeki güçsüzlere ihsanda bulunmak, onları dünyaya örnek şahsiyetler (*eimmeten*) yapmak ve ülkeye onları varis kılmak, onlara dünya hakimiyeti vermek; Firavun’u, Hâmân’ı ve onların ordularını ise korktuklarına uğratmak istiyorduk.” (Kasas 28/ 5-6) Bu ayette geçen “o ülkede ezilenler (*ellezîne’s-tüz’ifu*)” ifadesi Şiaya işaret etmektedir. Firavun ve Hâmân ise, Ca’fer tarafından, Ebû Bekr ve Ömer’e nispet edilerek tefsir edilmiştir. Aynı düşünce – daha az vurgu yapılmış bir şekilde olsa da- Ali b. İbrahim el-Kummî’nin (ö.307/719) tefsirinde görülmektedir. Öyle ki burada “Firavun, Hâmân ve onların orduları” ifadesi “Muhammed soyunun (âl-i Muhammed) haklarını zorla gasbedenler (*ellezîne ğasabû âl Muhammed hakkahum*)” diye tefsir edilmiştir. Bu tefsire göre bu Kur’an kıssası bir giriş olarak anlaşılmalıdır. Aynı şekilde Firavun, Allah’ın yardımıyla Mûsâ tarafından cezalandırılıncaya kadar İsraililere karşı suç işlemiştir. Ehl-i Beyt de haksızlığa uğramış ve düşmanları tarafından öldürülmüştür. Fakat Mehdi’nin *ric’at* zamanında bu dünyaya döndüğünde intikam alınacaktır. Başka bir ifadeyle, İsraililer ve İmâmîler, yani bü-

¹⁴⁴ Kohlberg, “Rafida”, (el-Amilî el-Beyâdî, *es-Sırât el-Müstakîm ilâ Müstehıkkî’t-Takdîm*, Tahran 1384, 323’den naklen) 387.

¹⁴⁵ Kohlberg, “The Term “Rafida” in Imâmi Shi’i Usage”, 677-678.

tün râfîzîler, Firavun/ Ebû Bekir ve Hâmân/ Ömer formundaki kötülüğü reddettiler, zulme ve ölüme göğüs gerdiler ve böylece zafer elde ettiler, ya da gelecekte kesin bir zafer ümit edebilirler.¹⁴⁶

Ebû Hâtîm er-Râzî, Mûsâ şeriatının İbranca yazılmasından dolayı, Râfıza şeklinde bir Arapça kelimeyle muhtemelen İsraililere işaret edilmediğini belirterek, Râfızanın yukarıda nakledildiği gibi, Musa'nın ashâbına dayandırdıkları rivayetle ilgili iddialarının hata olduğunu ileri sürer.¹⁴⁷ Buradan Ebû Hâtîm er-Râzî'nin kendini ve dolayısıyla bağlı bulunduğu İsmailîliği Râfızı olarak mütalaa etmediği sonucunu çıkarmak mümkündür.¹⁴⁸

Şeyh Müfîd, Şianın Râfızâ olarak isimlenmesinin sebebi konusundaki görüşünü; İmam Sâdık'a nispet edilen bir hadîse dayandırarak açıkladı: Rivâyete göre Ebû Basîr Yahya b. el-Kasım el-Esedî kendisine şikayet ettiğinde İmam Sâdık şöyle dedi: "Bizler, bir fırlatılışla reddedildik, bizim ortaya çıkmamız onun için bozguna uğradı, bizim yüreğimiz onun için öldü, yöneticiler bizim kanımızı onunla helal kıldı, onların fukahası onun rivayet ettiği bir hadiste, onlar şunu dediler": Bunun üzerine İmam Sâdık: "Râfızâ mı?" dedi, ben de "evet" dedim. İmam Sâdık: "Hayır vallahi onlar sizleri isimlendirmediler, bilakis Allah sizleri isimlendirdi" diye ifade etti...İmam, Ebû Basîr için, bunu ispat etti ki, İsrailoğulları firavunu terk ettiler ve Musa'yı izlediler. "Allah Musa'ya, Tevrat'ta bu ismi onlara ispat ettiğini vahyetti, şüphesiz ben onlara hîbe ettim. Sonra Allah bu ismi sakladı tâki onunla sizi isimlendirdi, çünkü, Firavun, Hâmân ve onların ordularını terkettiniz ve Muhammed ve âl-i Muhammed (Muhammed soyu)'e uydunuz....."¹⁴⁹

Abdullah Feyyaz'a göre, Râfıza ile ilgili söylenenlerden şu sonuçlar çıkmaktadır: Şeyh Müfîd'in söz konusu hadîsi zikretmesindeki gayesi; hasımları tarafından aşığılanan "âl-i Muhammed"'in dostları olan Şia ile, Firavun tarafından Allah için taatları sebebiyle keder veren şeylere maruz bırakılan Hz. Musa'nın ashâbı arasında karşılaştırma yaparak, sıkıntıya katlanma ve tahammül etmenin benzerliğini ortaya koymaktır. Şia uleması da Şeyh Müfîd gibi benzer

¹⁴⁶ Kohlberg, "The Term "Rafida" in Imâmi Shî'i Usage", 678.

¹⁴⁷ Ebû Hâtîm er-Râzî, 271.

¹⁴⁸ Bozan, 16.

¹⁴⁹ Feyyaz, 74 (Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nû'mân el-'Ukberî el-Bağdâdî (413/1022-23) *el-İhtisâs*, Tahran 1379/, 104-105'den naklen).

karşılaştırmalara başvurmuş, Hz. Hüseyin'in katlini Hz. Yahya'nın öldürülmesine teşbih etme gibi örnekler vermişlerdir.¹⁵⁰

Burada ifade edilen birkaç örnek, İmâmiyye anlayışında "Râfıza" kelimesinin aşığılayıcı kötü anlamından özel övgü ifade eden bir isme dönüşmesinin keyfiyetini göstermesi bakımından yeterlidir.

Siyasî bir hareket olarak başlayan Ali taraftarlığının, tabiatıyla İslâm toplumunda, zamanla pek çok etkilerle din referanslı meşruiyet kazanma temayüllerini de açığa çıkarması kaçınılmazdı.¹⁵¹ Siyasî bir adlandırmanın zamanla dinî bir karakter kazanma sürecini de gösteren bu gelişmeler, etki-tepki şeklinde tezâhür eden bir sonuçtur. Râfızî tutum olarak ortaya çıkan tavır ve söyleme karşın, muhalif tavrın Râfızî isimlendirmesine yüklediği zemmedici anlam, karşı tarafta dinî bir şeref sıfatına dönüştürülmüştür. Râfızîliğin, muhaliflerce hadîs rivâyetleriyle kötülenmesi, karşı tarafın da kavramla şeref pâyesi olarak dinî delillendirme yoluna gitmesi yani Râfıza isimlendirmesine dinî meşrûiyet kazandırılmaya çalışılması, bu kavram üzerinden yapılan mücadelenin boyutlarını da göstermektedir.

Rafızâ adlandırmasının kaynağına dâir ifade ettiğimiz yaygın tezlerin dışında da konuya ilişkin bazı iddialar, kimi eserlerde yer almaktadır:

1. Hz. Peygamberin vefatını müteakip kırk bin sahabînin, Hz. Ebûbekir'e biat etmesi üzerine, Hz. Ali ile on yedi arkadaşının biat etmemesi ve diğerlerinin "bizi terk ettiler" manasında Râfızî demelerinden neş'et ettiğini ve bu on yedi şahsında diğerlerine, "Ebûbekir'i nasb ettiler, Peygamberin vasiyetini tanımadılar" manasına gelmek üzere "Nâsıblar" dediklerini¹⁵² ileri süren iddia.

2. Hz. Ali'den nakledilen bir rivâyete göre, "Âhir zamanda kendilerine Râfızâ denilen bir topluluk çıkacak, onlar Hz. Ali'nin şiası olmadığı halde, onun şiası olduğunu iddia edeceklerdir. Bunun delili, onların, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'i kötüleyecek olmalarıdır. Her nerede onlara rastlanırsa, müşrik olduklarından şiddetle öldürülmelidirler"¹⁵³ şeklinde yer verilen iddia.

¹⁵⁰ Feyyaz, 74-75.

¹⁵¹ Hasan İbrahim Hasan, "Aspects of Shi'ah History", *MW*, XLVII/IV(1957), 271.

¹⁵² Hayati Ülkü, *İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul 1980, 51, 65 (*Debistanı Mezâhib, Dürrü Akaid'i Şîyan* bahsinden naklen).

¹⁵³ İbnü'l-Cevzî, 102.

3. Zeydiyye dışındaki diğer Şia'nın, özellikle İmâmiyye Şiası'nın Zeydiyye'yi reddettiği ve bu yüzden Râfıza ve Râvâfız olarak adlandırıldığını ileri süren¹⁵⁴ iddia gibi birtakım yaklaşımlar yanında bazı görüşlere de yer verebiliriz.¹⁵⁵ Ancak Rafîzâ adlandırmasının muhtemel kaynağına ilişkin bütün bu tezlerden, tarihsel sürece ve Râfızîliğin görüşlerine uygun düşecek yaklaşımın tespit edilmesinde önemli bir nokta, Rafîzâ adlandırmasının ilk defa hangi zaman diliminde kullanıldığının tespiti, yani terimin tarihlendirilmesi meselesidir.

B. RÂFIZA ADLANDIRMASININ İLK KULLANIMININ TARİHLENDİRİLMESİ

Bazı kaynaklarda, ilk siyasî olaylarda Hz. Ali taraftarları olarak ortaya çıkanlar için önceleri “*Ehl'ül-Irak*”, “*Şî'atu Ali*”,¹⁵⁶ “*Aleviye*” (Alevîler) gibi isimlendirmelerle birlikte, Hz. Peygamberin Hz. Ali'ye lakab olarak verdiği “*Ebû Turab*”dan dolayı zaman zaman “*et-Turâbiyye*” de denildiği kaydedilmiştir.¹⁵⁷ O günün şartlarında Beni Ümeyye şiasına mukabil, Emevilerden nefret ederek Haşimoğullarına meyleden ve onların hilâfete Emevilerden daha hak sahibi ve lâıyk olduğuna inanarak¹⁵⁸ dostluk ve taraftarlığını yayanlar *Âl-i Muhammed Şiası* olarak isimlendirilmişlerdir.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Nevin Mustafa, 219

¹⁵⁵ Araştırmaya değer gördüğümüz bir husus da; Kûfeli Revâfid ile Râvâfız arasında, kelimenin değiştirilerek kullanımından kaynaklanan bir ilişki olup olmadığıdır.

17/638 yılında askerî amaçla kurulan Kûfe'ye ilk yerleşenler: Adına “*ehlu'l-eyyâm*” denilen Yermûk ve Kadisiye savaşına katılanlar, sadece Kadisiye savaşında yer almış kendilerine “*ehlu'l-Kadisiyye*” denilenler; bunların dışında diğer savaşlara katılanlardan Kûfe'ye gelen “*Mukatle er-Revâfid*” olarak isimlendirilenlerdi. Bunların önemli kısmı daha sonraki dönemlerde Kûfe'ye yerleşen Yemen kabilelerindendi. *Ehlu'l-Eyyâm* ile er-“*Revâfid*” denilen kimseler arasında zaman zaman çekişmeler yaşanmakta idi. Çekişmenin temelini ekonomik eşitsizlik, yani atâ ödemeleri oluşturmaktaydı. Hz. Osman döneminde, bu iki kesim arasındaki çekişmenin kendini gösterdiği, sefih bir topluluk olarak kabul edilen, bu “*er-Revâfid*”in oluşturduğu kabilelerin Hz Ali'nin evladı yanında yer aldığı nakledilir. Cefrî, 110-111; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadârilîğe Kûfe*, Ankara 2001, 217, 291-292.

¹⁵⁶ Cefrî, 95; Ayrıca “*Şî'atu Ehl'il-Beyt*”, *Şî'atu Âl'i-Muhammed*” gibi diğer kullanılan terimler ve kullanıldığı anlamlar için Cefrî, 96-97.

¹⁵⁷ Câhız, *Osmâniye*, 19; Muberrred, III.1098; Taberî, III.233; İbn A'sam, V-VI,165; Mes'ûdî, III.102-103; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Makâtilu't-Tâlibiyyîn*, 26; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Agânî*, IX, 22; Sarıçam, *Hâşimiyyât II*, XXXVII.213; “*Alevî*” kullanımını ile ayrıca Hüfi, 29.

¹⁵⁸ Haşimîler adına mücadele yürütülmesi ile ilgili İbn Kuteybe, *Maârif*, 90; Nevbahtî, 35; Mes'ûdî, III.243-244; Ebû Hâtim er-Râzî, 298. Eş'arî, *Makâlât*, I.97; Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 359-360.

¹⁵⁹ “*er-Rıza min Âli Muhammed*” (Âl'i Muhammed'den razı olunan bir şahsa) parolasının kullanılması ile ilgili Taberî, IV.321; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Makâtilu't-Tâlibiyyîn*, 165,167; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Agânî*, XII.228-229.

Emevî yönetim ve siyaset anlayışına muhalif olan ve Haşimîler adına mücadele eden oluşumlar, sırasıyla Sebeiyye, Muhtariye, Haşebiyye, Keysâniye gibi isimlerle adlandırılmışlardır. Bunlar, hilafet sıralamasında Hz. Ali'yi, başlangıçta Hz. Osman'ın, daha sonraları ise Hz. Ali'nin hakkını "gasb" etmekle suçladıkları ilk iki halifenin de önüne geçirilmesini savunan kimselerden oluşuyordu. Hicrî I. Asır ve akabinde "Sebeî" teriminin,¹⁶⁰ Hicrî II. asrın belli bir döneminden itibaren de "Râfızî" teriminin "ilk Şiî" eğilimler için bir kötüleme sıfatı olarak yaygın bir şekilde kullanılan nitelemeler olduğu görülmektedir.

"Sebeî" kavramı, *Salim b. Zekvan'ın Sîresi*'nde Hz. Osman karşıtlığı için kullanılırken,¹⁶¹ *Kitabu'l-İrcâ'* da, teberrî fikrine sahip olan Sebeîleri red mahiyetinde, ilk üç halifenin aleyhtarlığını da içine alan anlamda kullanılmıştır.¹⁶² Bu dönemde "Sebeiyye", Muhammed el-Hanefiyye ve Ebu Haşim (98/716) adına ortaya çıkan ve ilk üç halifeyi tekfir eden kimseler için kullanılan bir adlandırma idi.¹⁶³ Muhalifler tarafından bir kötüleme sıfatı olarak Muhtariyye yerine, âdetâ Muhtariyye ile eş anlamlı olarak kullanıldı.¹⁶⁴ Bazı müelliflerin, Keysâniyye'yi Sebeiyye'den saymaları da bu sebeple olmalıdır.¹⁶⁵ Zührî (124/742) de İbnü'l-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim'in Sebeiyye hadislerini toplamakta olduğunu söylerken bu hususu teyit etmiş olur. *Kitabu'l-İrcâ'* da Muhtar'a bağlı olan, fakat henüz Keysaniyye veya Muhtariyye olarak zikredilmeyen, Sebeiyye diye adlandırılan topluluklara, muhtemelen Sebeî unsurların sızmasından dolayı böyle bir isim verilmiş olabilir.¹⁶⁶

İlgili kaynaklarda tesbit edebildiğimiz kadarıyla muhaliflerlerce yapılan "Sebeî" nitelemesi, bir anlamda "Sebeiyye" ismi ile nitelenen zümrelere atfedilen

¹⁶⁰ Minkari, Nasr b. Müzâhim (212/827), *Vak'atu Sıffin*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Beyrut, 1990, 86; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut trz., VI.275; Dineverî, 150; Taberî, II.650, III. 228; Mes'ûdî, III.102; Makrızî, II.362; Wellhausen, *Arab Devlet ve Sukûtu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1988, 238; Wellhausen, *Siyasî Partiler*, 12-13-14-15; Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, çev. Fikret Işıltan, İstanbul 1960, 119-120; Cefrî, 263, 300; Hasan İbrahim, "Aspects of Shi'ah History", 271; Onat, Emeviler Devri Şii Hareketleri, 54-55, 60; Geniş bilgi için Siddık Korkmaz, *Tarihî Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Ankara 2005, 23-106.

¹⁶¹ Kutlu, "Salim b. Zekvan'ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısımın Tercümesi", 466-475.

¹⁶² Kutlu, "İlk Mürciî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ", 323-324, 326-327; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2002, 36 (25. dipnot).

¹⁶³ Kutlu *Türklerin İslâmlaşması Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 78.

¹⁶⁴ Taberî, III.477; Wellhausen, *Siyasî Muhalefet Partileri*, 147.

¹⁶⁵ Malaîfî, 18-19.

¹⁶⁶ Vedâd el-Kâdî, *Keysaniyye fi't Tarih*, 127; Fığlalı, "Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye", *DİA*, XVI(1997), 331; Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, 114.

fikirlere özellikle ilk halifelerden teberrîye de işaret etmektedir. Bu adlandırma, muhtemelen siyasî bir karalama olarak o günün toplumunda yapıldığı gibi Hz. Ali taraftarlarından bazı zümreler için bir kötüleme rumuzu olarak kullanılmış olabilir.¹⁶⁷ “Sebeî” terimi, muhalifleri tarafından Şiî eğilim içinde bulunan gâlî unsurları da kapsayan bir terim olarak aynı kapsamda kullanılan “**Râfızî**” teriminden önce kullanılmıştır.

“Haşebîyye” adlandırmasının, Muhtar es-Sakafî’nin ordusunun büyük çoğunluğunu teşkil eden Kûfe mevâlisi hakkında, ellerinde silah olarak kısa sopalara taşıdıkları için aşağılayıcı bir tabir olarak kullanıldığı nakledilir.¹⁶⁸ Muhtar es-Sakafî’nin ölümünden sonra da taraftarları zaman zaman farklı nisbetlerle *Muhtariyye*, *Sebeiyye* ve *Keysâniyye* olarak da isimlendirilmişlerdir.¹⁶⁹ İsimlendirme farklılığı, bu hareketin ortaya çıktığı sürecin aşamalarına, bünyesinde görülen unsurlardan hareketle muhaliflerinin yaptığı nispetlerdir. Bütün görüş ve düşüncelerinin Muhammed b. Hanefiyye’yi temel almasıyla daha sonra teşekkül edecek Şîlîğin ilk ve farklı bir kulvarı olan Keysaniyye’nin, başlangıçtaki isimlendirilmelerini ifade etmektedir.

¹⁶⁷ Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, 72; Sebeî nitelemesi ile ilgili geniş bilgi için İbn Sa’d, VI,275; Taberî, III,477; Malafî, 18-19; Wellhausen, Siyasî Muhalefet Partileri, 147; Vedâd el-Kâdî, Keysaniyye fi’t Tarih, 127; Fığlalı, “Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye”, 331; Fığlalı; Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri, 286-301; Onat, Emevîler Devri Şiî Hareketleri, 114; Kutlu, Türklerin İslâmlaşması Sürecinde Mürce ve Tesirleri, 78.

¹⁶⁸ İbn Kuteybe, Maârif, 267; İbn Sa’d, V.101, V.148, VI,279; Belâzurî, V.231, 242, 270,272; Taberî, III,469, 472-473; Mes’ûdî, III,106-107; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Kitâbu'l-Agânî, IX, 15, 17,19; Makdisî, V.133; İbnu'l-Esrîr, IV,251; İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, I,351; Mustafa Öz, “Haşebîyye”, **DİA**, XVI(1997), 402. Diğer taraftan Zeydiyyeden Surhâb et-Taberîyye nisbetle “Surhâbiyye” adını alan fırkanın Haşebîyye diye de anıldığını, bunların Muhtarla birlikte isyan ettiklerinde, yanlarında sopadan başka silah bulunmadığı için bu ismi aldıkları söylenirse de bu doğru değildir. Zira Muhtar, Zeydiyye’nin kurucusu Zeyd b. Ali’nin doğumundan önce vefat etmiştir. Hakkında bilgi bulunmayan Surhab et-Taberî ise muhtemelen Hasan b. Zeyd zamanında Taberistan da faaliyet gösteren Surhab ile aynı şahıstır. Onun mensuplarına kullandıkları silah dolayısıyla mı, yoksa Keysaniyye akidesinden etkilendikleri için mi Haşebîyye denildiği bilinmemektedir. Silah taşımamanın ve kullanmanın caiz olmadığına inanan bazı Şiî gruplarının boğarak ve taşla öldürdükleri, sopa kullanmayı tercih edenlere de Haşebîyye denildiği nakledilir. Kur’an’ın mahluk olduğunu, Allah’ın konuşmadığını iddia eden Cehmiyyeden bir grup da “Haşebîyye” adıyla anılmaktadır. İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, I,355.

¹⁶⁹ Bazı kaynaklarda Muhtar Keysaniyyenin reisi, Muhtariyye ile Keysaniyye de aynı kabul edilir. Nevbahtî 22-23; Kummî, 21,39; Eş’arî, Makalât, I,91; İbn Abd Rabbih II,249; Makdisî V.131; Muhtar’ın Keysaniyye’yi desteklemede oynadığı büyük rol sebebiyle, Tarihçiler bu fırkayı onun adıyla isimlendirmişlerdir. Halbuki başkaları onun tâbîlerine “el-Muhtariyye” adını vermiş ve Keysaniyye’nin bir kolu saymışlardır. İmam Ebi Abdullâh Ubeydullah b. Muhammed b. Batate’l Ekberî’l Hanbelî(387/997), **el-İbanetü ani’l-Fırak’ın-Naciyeti ve Mücânetü’l Fırak’ı Mezmûmeti**, thk. Rıza b. Na’san Mu’tî, -Riyad 1988, 384-85; Bu isim Emevî hilâfetine son zamanlarında Şiî görüşlere sahip kişiler için yaygın olarak kullanılmakla birlikte ilk zamanlarda düşmanları tarafından kendilerine verilmiş son derece kötüleme ismi olabilir veya Muhtar’ın Keysaniyye fırkasını biçimlendirmesi anlayışından ileri gelebilir. Watt, “Shi’ism under The Umayyads”, **JRAS**, 1960, pp. 158-172, London, 163.

Bazı araştırmalar, Râfıza tâbirinin muhtemelen 132/750'den sonraya kadar kullanılmadığını, ikinci/sekizinci yüzyılın sonunda ve üçüncü/dokuzuncu yüzyılın tamamında, kendilerine muhaliflerce "Râfızî" denen muhtelif şahıs ve topluluklara rastlandığını ortaya koymaktadır. Watt'a göre, Emeviler devrinde "Şia" tâbiri, bu tâbire daha sonraları verilen şümüllü bir anlamda kullanılmamıştı. "Keysâniyye" ve "Sebeiyye" umûmî bir tâbir olarak kullanılmış olabilir. Râfıza terimi ise, muhtemelen 132/750'den sonraya kadar kullanılmamıştı.¹⁷⁰ Bazı araştırmalarda da, "Sebeiyye"nin, aynı şeyin daha eski, "Râfıza"nın ise daha yeni adı olduğu,¹⁷¹ "Râfızî" teriminin II. asrın ilk çeyreğinde ilk Şiî fikirlerin mümesilleri için kullanılan "Sebeî" kavramı yerine kullanılmış olduğu belirtilmektedir.¹⁷²

Halife Ebû Ca'fer el-Mansur (hilâfeti 136/754-158/775) zamanında yaşayan Zeydî Süleymân b. Cerîr (veya taraftarlarının), İmâmiyye için "Râfızî imam-ları" şeklinde bir nitelirmede bulunması ve bazı fikirlerinden dolayı onları şiddetle suçlaması,¹⁷³ "Râfızî" teriminin resmen İmâmîlere yönelik kullanıldığı bir zamana işaret eder.

Terimin kullanıldığı muhtemel zaman dilimi 132/750 olarak esas alınırsa, kimi kaynaklarda bu tarih öncesinde görülen Râfızî veya Râvâfız gibi bazı kullanımlar, ilgili konuya dair kullanılan kavramla alakalı destekleyici başka bir bilgiye rastlanmadığı için kaynaklardaki dikkatsiz kullanım örnekleri olarak,¹⁷⁴ ya rastgele veya yanlış, yani zaman kayması (anachronism) olarak değerlendirilebilir.¹⁷⁵ Bu kullanımlarda, Râfızî olmakla nitelenen kişinin özellikle teberri görüşleri¹⁷⁶ "Râfızî"likle nitelenmesinde önemli bir noktadır.

¹⁷⁰ Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, 70, 196.

¹⁷¹ Welhausen, Siyasi Partiler, 159 (104. dipnot).

¹⁷² Kutlu, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, 79.

¹⁷³ Nevbahtî, 64-65; Kummî, 78; Şehristânî, 186; Fahrettin er-Râzî, **el-Muhassal Efkâru'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn**, Beyrut 1984, 365.

¹⁷⁴ Bozan, 14.

¹⁷⁵ Keysâniyyenin fikirlerin, şiirlerinin konusu yaparak yayan ve Hz. Ali'ye muhabbeti taassub derecesinde olduğu ifade edilen meşhur şâirlerden Kuseyyir el-Azza (105/723) için "Râfızî" isimlendirmesi yapıldığı gibi. Kuseyyir el-Azza'nın "Râfızî" olarak nitelenmesi ile ilgili İbn Abd Rabbih, II.246; Bağdâdî, el-Fark, 42; Gülgün Uyar, 102 (Ahmet b. Ali b. El-Mağribî İbnü'l-Harirî, **Kitâbu Müntehabî'z-Zaman fî Târîhi Hulefâi ve'l-Ulemâi ve'l-A'yân**, thk. Abdüh Halife, I-II, Dârü İştâr, Beyrut 1993, 79'dan naklen); Ebû'l-Ferec el-İsfehânî onu bazen mütedil bir Şiî, bazen bir Keysânî, bazen Haşebiyye'den ve bazen de teşeyyû fikrinde gâlibi biri olarak nitelendirdi. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, **Kitâbu'l-Agânî**, IX, 4, 6, 14 -19, 20-22.

¹⁷⁶ Bağdâdî, el-Fark, 42; 97/715 yılında ölen Hasan b. Hasan b. Ali'nin kendi aileleri etrafında kurgu yapanları uyarması şeklinde aktarılan rivayetlerde onun "Râfızî" tabirini kullanmasıyla ilgili Bozan, 14.

Belli bir döneme mahsus kavram ve fikrin, ilk ortaya çıktığı zamanın öncesinde varmış gibi veya bütün zamanlarda aynı anlamları içerdiği gibi zaman kayması yapılarak bütün zamanlara şamil olarak değerlendirilmeler yapıldığı görülür. Râfıza teriminin de bazı kaynaklarda ilk siyasî olayların Hz. Ali yanlısı şahsiyetleri ve Hz. Ali taraftarlığı için kullanılan bir terimmiş gibi kullanımlarına rastlamaktayız.

Râfızî teriminin çeşitli anlamlarını detaylı bir inceleme konusu yapan I. Friedleander,¹⁷⁷ Nöldeke,¹⁷⁸ Kohlberg¹⁷⁹ ve Madelung¹⁸⁰ gibi batılı araştırmacılar da, "Râfıza" teriminin muhalif unsurlarca açıkça kötü anlamlı bir isimlendirme, daha doğrusu aşağılayıcı (a nomen odiosum) bir lakap olarak kullanıldığını tespit etmektedirler. Bununla birlikte her zaman aynı şekilde kullanılmadığı da söz konusudur.

Râfızî terimi başlangıçta muhaliflerce bir yergi ifadesi olarak kullanılmamış olsa bile, Şîî çevrelerde Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in hasmı veya haklarının gâsıbı gibi telakkî edilen Ebû Bekir, Ömer, Osman, Zübeyr Talha gibi ileri gelen sahabî şahsiyetlere karşı yaygın olarak görülen "teberrî" fikrinin, Râfıza denilen zümreler arasında ortaya çıktığı kabul edilir. Bu sebeple "Râfızî" nitelmesi özellikle sahâbe düşmanlığı ifade eden bir yergi anlamı taşımaktaydı.

SONUÇ

İslam tarihinde siyasî ihtilaflar ve iç karışıklıkların şekillendirdiği gruplar arasındaki yafta amaçlı adlandırmalar, birbirleriyle siyasî ve fikrî her alanda yoğun bir şekilde sürdürülen mücâdelenin tezâhürleridir. Birbirlerine, "Râfıza" örneğinde olduğu gibi, tepkisel ve karşı koyuş tarzında adlandırmalarda da bulunmuşlardır. "Râfıza, Râfızî veya Revâfız" adlandırması müstakil bir fırka ismi çağrıştırmasına rağmen, farklı isimlerle de anılan zümrelerin müşterek adı olarak kullanılmıştır. Belli dönemlerde "Şîî nitelikli" kişi ve gruplar bir şekilde Râfızîlikle ilişkilendirilmiştir.

¹⁷⁷ Friedleander, "The Heterodoxies of Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *JAOS*, 29 (1908), ss.137-159, 137.

¹⁷⁸ Nöldeke, "Zur Ausbreitung des Schiitismus", *Der Islam*, XIII (1923), 70-81, 74.

¹⁷⁹ Kohlberg, "The Term "Rafida" in Imâmi Shi'i Usage", 677-678; Kohlberg, "İmâmiyye Şiasî Geleneğinde "Râfızî" Terimi", 117, 124.

¹⁸⁰ Madelung, "Shiism...", XII/8322.

İsimplendirme muhalif kaynaklıdır, kullanılan tarafı mahkum eden bir anlamda kullanılmıştır ve isimlendirmeye muhatap çevreler benimsememiştir. Buna rağmen “Râfıza” adlandırmasının yaygın ve sürekliliği olan bir kullanım olduğu anlaşılmaktadır.

Kavramın ilk kullanımına ilişkin farklı görüşlere göre, isimlendirmede etkili olan husus, isimlendirmeye muhatap olanların kelime anlamına uygun bir tavır ve görüş ortaya koymalarıdır. “Râfıza” adlandırmasında, zamana uygun olarak muhtevasının değişebildiği görülmektedir. Esasen siyasî bir tavrı ifade eden “Râfıza terimiyle ilgili olarak, taraflar kendi siyasî görüşlerine meşrûiyet kazandırmak için dinî kaynaklı argüman ve delil kullanma yoluna da gitmişlerdir. Muarızlarınca yergi niteliğinde, kendilerine yönelik kullanılanlarca genellikle reddedilmekle birlikte bazı mensuplarınca şeref sıfatı kabul edilen adlandırma, farklı anlamlar yüklenerek kullanılmıştır. Kavrama dinî referanslara atıfta bulunularak, itikadî bir mâhiyet, menfî veya müspet bir dinî hüviyet de verilmiştir. Bu zıt anlamlarda bir tavsif biçimi olan “Râfızî” isimlendirmesi üzerinden yürütülen mücadelenin, kavrama belirsizlik kazandırdığı ve bir “isimplendirme problemi”ne dönüştürdüğü de görülmektedir.

İslam tarihinde “Râfıza” teriminin ilk kez ne zaman kullanıldığının tespiti hususunda da farklı görüşlerle karşılaşmaktayız. Terimin ilk kullanımı hususunda ileri sürülen iddialar çerçevesinde, Râfızîlikle ilişkili şahıs ve hareketlerden, onlara nispet edilen fikirlerden hareketle bir râfıza tanımı ortaya koyabilmek de kolay gözükmemektedir. Ancak genel bir tanım yerine, Râfıza nitelmesini kullananlar, muhatapları ve dönemine göre değişen özelliklerde bir kavram olarak tespitler yapılabilir.

Râfıza isimlendirmesinin kökenine ilişkin birçok farklı görüş ileri sürülmesi, belli dönemlerde Râfıza kavramının ön plana çıktığına, toplumda derin izler bıraktığına, kavram üzerinde yoğun tartışma ve yorumların yapıldığına işaret ediyor. Râfızâ kavramının ilk kullanımını Zeyd b. Ali’nin meşhur nitelmesi olarak kabul edenlerin de, bu zamandan çok daha önceki dönemin şahsiyet ve hareketlerine de teşmil ederek kullanması çelişkili bir durumdur. Muhtemelen bu kullanım, sonraki dönemin bazı eğilimlerinin geçmiş dönemdeki temsilcileri, mensupları olarak görülmelerinden kaynaklanmaktadır. Bazı kaynaklarda

“Râfıza” adlandırması, terimin ilk ortaya çıkışı kabul edilen ihtilaflara göre değişen tarzda geriye götürülerek bazı kişi ve topluluklara yönelik kullanılması yanında, farklı isimlendirmelerle karışmış şekilde kullanılması; “Râfıza” isimlendirmesinin ilk kullanımına dair rivâyetlerin, sonraki döneme ait tartışmalarda şekillenmiş veya etkilenmiş olmasına göre kullanılması gibi hususlar da, Râfıza meselesine ilişkin sorunlardan bir kısmıdır.

İslâm tarihinde “Râfıza” adlandırmasıyla neyin kastedildiği, ilk kez ne zaman, ne anlamda kullanıldığının tarihlendirilmesi, “Râfıza” isimlendirmesinin ilk anlam çerçevesi, bu ismin verilme gerekçeleri, adlandırmanın sahibi, delalet ettiği şahıslar ve topluluklarıyla tarihî gerçekliğinin tespiti konusunun kolay aydınlatılabilecek bir mahiyette olmaması; daha sonraki sürece ait sorunlu durumun önemli bir sebebidir.

Hikmet Yurdu Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.71-86

Popular Islam in Modern Turkey: A Typological Approach

Mustafa Arslan*

Turkish people that have religious diversity in history have a multiple dimensional religious life today too. Scientific studies about actual religious life in Turkey emphasize different religiousness manners.¹⁸¹ Among these, popular religiousness continues to exist prevalently among Turkish people. Therefore, popular religiousness is an important case to understand religious life of Turkish people.

In most of the social scientific literature, the term “popular religion” is used to refer to collection of non-institutional, common beliefs and rites and sacred products among people. Despite its name, it is not a religion in the normal sense of a religion. Instead it is fusion of a variety of traditional, pagan and superstitious beliefs with concepts and beliefs drawn from mainstream religion. The notion of popular religion has to do with the discovery of archaic forms. It is at this level meaning of popular religion forms a continuum with both primitive religions and peasant and folk cultures in all parts of the world. But popular religious beliefs and practices exist into the mainstream religions too (e.g. Islam, Buddhism, Christianity etc.). Universal or institutional religions have differences and alterations as other great social institutions. Normative religious beliefs and practices that are determined by religious scholars have taken shape or become defined according to comprehension and intelligence of the masses (Long, 1987: 443).

* Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

¹⁸¹ cf. Arslan, 2003; Ocak, 1999; Mardin, 1993.

Popular religion has characteristics of the popular culture that get rid of deficiencies by religious-mythological elements coming from different resources or origins, for private purposes at that moment. For some people, especially for folk people, to find a solution their troubles, distresses and depressions is very important. Popular religious beliefs and practices occur especially in these conditions. In this meaning popular religion has the pragmatic and *syncretic* characteristic.

Popular religion is the fact that has varieties and dimensions in its structure. Scientific and scholarly studies by anthropology, history of religions and sociology of knowledge about meaning of popular culture and religion indicate that popular religious forms have very different meanings and diversities. Long (1987) examining the studies about popular religion indicates these meanings under seven items. According to him, firstly popular religion is identical with the organic form a society. In this sense, popular religion is closely related to the meaning of primitive and folk religion. Secondly, popular religion exists as the religion of the laity in a religious community in contrast to that of the clergy. Thirdly, popular religion signifies the pervasive beliefs, rituals and values of a society. Fourthly, popular religion exists as an amalgam of esoteric beliefs and practices differing from the common or civil religion, but usually located in the lower strata of a society. Fifthly, popular religion appears as the religion of a subclass or minority group in a culture. Sixthly, popular religion shows oneself as the religion of the masses in opposition to the religion of the sophisticated, discriminating and learned within a society. Lastly, popular religion appears as the creation of an ideology of religion by the elite levels of a society. So it seems, popular religion occurs in the different forms.

This condition applies equally to Islam. In Muslim societies, there is a popular tradition, as well as a learned-official tradition. This popular tradition consists of social values, ideas and customs, which has different manners and become different according to the time and place. The religious way of living contains whole religious manners and forms, more or less related to Islam. Besides, it contains widely different beliefs and practices come from times before Islam, local customs and beliefs, religious beliefs and practices that was prohibited or wasn't prohibited clearly, popular Islamic movements too

(Waardenburg, 1979: 362). This manner in Muslim societies possess mainly mass, in proportion to official or normative religiousness manner. Popular Islam exists without to reject normative Islamic principles but separately from normative Islam.

Consequently, to talk about popular religion in Muslim societies require discussing this issue in a wider frame. Firstly, popular religiousness manner in Muslim societies consists of beliefs and practices belonging to ancient cultures and some local practices. In this meaning popular religion performs different functions in individual and social life. Secondly popular religion states the interpretation of Islamic principles, according to comprehension of the masses. Many of popular religious manners are a concrete (social, political, medical etc.) using of private components of different symbols and meanings that is accepted as Islamic. In this context popular religion means a kind of living Islam (Waardenburg, 1979: 350, 370). Eventually, researchers about popular religion in Muslim societies should take care of this complexity and existence of different forms and manners.

There is an important place of popular religion in Turkish life too. According Babinger, most important matter about Anatolia's religious history is "Anatolia popular religion" (Babinger & Köprülü, 1996). Because in first periods, among nomad components and villagers and middle and sub stratum, even sometimes among upper layers, Turkish Islam in Anatolia is "a kind of *popular religiousness*". This kind of religiousness separates from "learned" and "official" *madrasa* Islam (Günay & Güngör, 1998).

In Anatolia, popular Islam had existed both heterodox and orthodox forms. The first reveals as an oral cultural element. In Anatolia this group was represented by *Kalenderilik*, *Bektaşilik* (the Bektashi order) and *Alevilik* (the Alaouite sect) beginning from XVI. Century. In the second are important ancient traditional cultural elements too, beside official principles of *Sunni* Islam (Günay, 1999; Ocak, 1999).

In Turkish popular Islam exists "change" as well as "continuity". We can study these changes by processes. To explain the change in a society is used different scientific methods, as indexical, typological and evolutionary

approaches. But according Geertz, they describe the results of change, not the mechanisms of it. Consequently “to do this is to raise questions, not to answer them. What we want to know is, by what mechanisms and from what causes these extraordinary transformations have taken place. And for this we need to train our primary attention neither on indices, stages, traits, nor trends, but on *processes*, on the way in which things stop being what they are and become instead something else” (Geertz, 1968).

According this, when we look at the Turkish society we can observe some processes that cause new beginnings. These are processes, which end old order in country, and influence on classic culture fundamentally, and consequently help to observe changes between old and new period. In this meaning, we can determine three important processes in Turkish society. These,

(i) Modernization politics that was adopted an official manner by *Tanzimat* (*Tanzimat-ı Hayriye*, the political reforms made in the Ottoman state in 1839), and continue to this time;

(ii) The establishment of an active nation state;

(iii) Religious reform movements, which develop by education, literacy and increasing the communication and enlightenment minded ideas.

These three processes that have influence on Turkish society affect religious-popular cultural structure too. In classic period, “religious endowments and taxes, learning and bureaucracy, law and state legitimacy were powerful elements in the position of a religious establishment. Religion appeared as the cultural-legal framework of the social order, enforced by the political and military powers of the state. The *‘ulema* played a fundamental part in many dimensions of the empire and were essential to its maintenance in its traditional, that is to say pre-capitalist and pre-European–domination, forms. Yet this very centrality and dependence on the ruling dynasty for office and privilege might make them very vulnerable in the event of any major shift in nature of the political and economic system. And such a shift was occurring” (Gilsenan, 1993).

In Turkish modernization process, ruling class (*Saray*) put a secularisation plan into practice as be impressed by Europe. According them, tradition means

backwardness. Therefore ruling class wanted to remove (following Gilson) the “irrational” barrier to progress. No longer the ‘*ulema*’ were allowed to become popular. Consequently, it was diminished the autonomy of the ‘*ulema*’. This means diminishing of the ‘*ulema*’s effect on people. Thus, religious symbolism was abandoned to the crowd of people that is to say, that oppose the ruling class’s reforms.

So, balance location between “official and popular” religious manners slid in popular religion’s favour in Turkish society. In other words, with Ottoman-Turkish modernization politics, it became narrow structural and central location of *ilmiye* class that is to say, one of three bases of Ottoman social structure (*ilmiye-kalemiye-askeriye*) and it expanded influence and weight area of popular Islam. In conclusion of this politics, diversity between “folk or popular culture” and “high culture” became deeper. So, sociological base of popular Islam got stronger and expanded its influence area too. We can call this condition as a “peripheralization process of religion”.

With modernization mass media, increasing in education etc. circumstances expanded influence area of popular Islam. So, popular Islam reached the level to able to influence on high culture (*havas*). To definite this condition as a getting strong of popular religion is a mistake, but in popular religious culture that exists outside *madrassa*, we can say that an animation completely exists (see. Türköne, 1996).

In the Republic period, it was passed to nation-state and modernization and secularisation politics was developed any more. In this period, popular culture was put to “national purification” (Zubaida, 1994). According this, popular culture must be register again as a part of national inheritance and new national identity. For this aim, components of high culture, for instance law, politics, history, literature etc. beside popular elements of everyday life, for instance language, dress, music, oral literature, folk beliefs and practices etc. was purified too. Popular religious elements like the tradition of pilgrimage (*ziyaret*), the way of clothing, mastic life, religious hierarchical structure of traditional society (for example, *şeyh-mürit, üstat-talebe*) –all of them is very important in everyday life of traditional society- was fundamentally put to purify from above.

However popular religious culture continues the existence. Because, even under modernity, a necessary part of popular culture always exist as “a opened door to the conscious” (de Oliveira, 1994).

Though some changes under secularisation process, popular religion protects its social place. Thus, popular religion continues its existence and dominance in religious institutions and sub stratum of society. Concurrently popular religion functions as a civil area for religious in periods of pressure on official religion.

A Typological Approach on Turkish Popular Religiousness

In studies of the sociology of religion, to characterize and classify the subject around similar qualities, it is important to do typologies. According to Max Weber, first job of sociology is to understand the “typical” (Weber, 1947). Although his typology has some private characteristics, the typological method is used in many social studies, because of some useful aspects.¹⁸²

Within changing and differencing social structure, popular religion shows itself in different forms and manners. When we glance at these forms and manners, we see it within diversity, from negative to positive pole. Although popular religiousness is a type within general religiousness, it contains a *syncretic* characteristic and this diversity and complexity enable to determination some typological variety.

1. Turkish Popular Islam in Point of Its Structural Elements

Because the popular religion contains different, even opposite elements, Turkish popular religion have same characteristics too. For example, in this religiousness manner there are Muslim principles, which are determined in the *Koran* and the *Sunna*, as well as sufistic elements, beliefs of ancient Turkish religion (shamanism) or beliefs from other foreign cultures and civilizations. All

¹⁸² See for some studies using the typological method to understand the different aspects of actual Turkish religious life: Günay, 1999b; Taplamacioğlu, 1962; Günay ve diğerleri, 1996; Çelik, 2001.

of these different elements continue their existences in a way joining together. Today in Turkish society, joining together different structural elements of Turkish popular religion can assign as below.

a. Official-normative Religious Elements: In this category there are official- learned religious elements have textual features and determined by religious scholars and educated men. There is an interaction theoretical consideration of the religious scholars and the practical activities in Muslim societies. Popular Islam appears as a kind of practiced Islam among people. Here religiousness means formalism, ritualism, keeping away from deep theological issues. People attach importance formal elements of worships, rituals. To take care of these is more important than subjects about theology and ethics. For religious people, religion is very important but when they live religious life formalism and utilitarianism get ahead generally. For example, considering some behaviour and forms in rituals, visiting tombs for different aims and making a wish, amulets, reading religious texts for healing etc.

Some popular beliefs and practices arise from Muslim principles. For examples, the cult of *Hidrellez* and the phenomenon of pilgrimage the tombs (*ziyaret*) are very prevalent among Turkish people (Arslan, 2004). It is clear that there are Islamic and other folkloric elements in these facts. The personages of *Hızır* and *Ilyas* taking part in *Hidrellez* cult take part in the *Koran* and the *Sunna*. This gives to the *Hidrellez* cult an Islamic quality. Because of the hadiths about pilgrimage the graves and belief in *keramet* (God-given power of working miracles), the ritual of pilgrimage the tombs (*ziyaret*) became more widespread among people. It can be said that popular Islam has some orthodox foundations.

Popular religion is not a religion terminologically, despite its name. Because, it deprived of usual characteristics of a religion as faith, prayer studied by community and rituals, religious scholar. On the contrary it is a fusion of a variety of traditional, pagan and superstitious belief with concepts and beliefs drawn from mainstream religion. Besides, some popular religious forms occur as a result of understanding of common people the beliefs and principles of mainstream religion. So, popular religion appears as a fusion of mainstream religious beliefs and concepts with cultural and traditional beliefs.

b. Sufistic elements: Into the popular religious structure, sufistic elements appear any more. Popular religion among Muslims is related to the history of Sufism very closely (Gibb, 1955). Sufism is very popular among Turkish society. This type of Turkish popular religion can appear concepts as *dede, baba, veli, evliya, eren, ermiş, sofî, şeyh, seyyid* etc. These are very important among people. Common people attribute to these concepts mystic and mythological meanings. Popular tombs of *evliya* among people and their mythological stories (*keramet*) are fed Sufism.

First reason of prevalent existence of Sufism in Turkish popular religion is mystic characteristic of ancient Turkish religion. This attribute of ancient Turkish religion had continued by means of Sufism and tariqats among people. "Tariqats", and especially "folk Sufism" are very effective in formation of religious beliefs and practices of mass. Thus, popular religiousness among Turkish people is related to the Sufism very closely. Sufism and dervish orders (*tarikât*) function both source feeding popular beliefs and practices and institution maintaining them.

c. The Elements of Ancient Turkish Beliefs: The effects of ancient Turkish religion on current belief and attitudes of Turkish people are very important. The primary beliefs have diagnostic important on attitudes of humans. Manifestations of sacred have a variable morphology during history. But beyond this variable, "*archetypical*" basis is unchangeable never (Eliade, 2003). Thus, some ancient beliefs and practices concerning a nation continue their existences and effects.

Today many popular religious beliefs and practices among Turkish society are related to ancient Turkish mystic beliefs. Ancient Turkish religion has a mystic attribute and these mystic attributes (For example, mystic elements coming from Shamanism) become popular among Turkish people today. These beliefs form some of popular religious beliefs. The beliefs like tying rag to tree and tombs to vow, the tradition of puerperal fever (*albastı*), *dede-veli* cult are remnants from Shamanism (İnan, 1991; Güngör, 1997). The motifs of famous *veli* among people exist in ancient shaman rumours too (Güngör, 1997).

As well as Shamanism, many beliefs and practices of ancient Turkish religion continue their effects today. These can be collected in “a certain system of cults”. These cults, in spite of Islam or with It, influence Turkish people today. These cults can be arranged as *Gök-Tanrı* cult, ancestors’ cult, healing cults, nature cults (consist of “sky, place-water / *yer-su*, mountain, forest-tree, stone-rock and fire” cults). These cults contain many different beliefs in it. Cosmological, cosmogonical and eschatological beliefs exist too. These primary beliefs and practices continue their existences in different forms and manners today.

d. The Elements of Other Cultures: One of the effective elements in Turkish popular beliefs and practices are the inheritances of other cultures (neighbour or remote). These are the beliefs belonging to ancient civilizations (Babylon, Assyria, Hittite etc.) living in Anatolia and Mesopotamia in history and disappearing later. Besides, the beliefs belonging to Christianity and other religions play a part in formation of folk and popular beliefs of Anatolia people, and these beliefs continue their existence among people more or less. For example, the going on the pilgrimage of tombs of Christian saints by Muslims, or accepting these saints as a Muslim *veli*. To wish children, some Muslims present the toy baby to tombs. This was a practice used to old Christian saints. The *hudrellez* cult with Islamic motif contains the traces of the Mesopotamia pagan beliefs too. In *hudrellez* ceremonies people make a wish by using the drawings or models of house, baby, automobile etc. When visiting the tombs, people put some foods and drinks (water, milks etc.) and eat and drink them later for healing. We can see here an animist practice easily. The beliefs as “becoming *aydaş*” of the children and to melt lead and pour it into cold water over the head of a sick person in order to break an evil spell are beliefs coming from ancient cultures and civilizations.

e. The Magical Elements. There is a relation between religion and magic always. Especially, the effect of magic goes to the fore in popular religion any more. Magic, spell, enchantment, prophecy is practised by divine, *cinci hoca* (soothsayer who invokes jinn), writer of charms, fortune-teller, *üfürükçü* (quack who claims to cure by breathing), *kocakarı* (old woman) among people. These are in demand some people. Writing charm, fortune-telling, reading and breathing

to person, water or object, magical practices, calling the *jinn*, spiting on wounds etc., all of these appear as common magical elements of Turkish popular religion. Religious texts, verses of the Koran and Hadiths are used for magic too.

f. Legendary, Mythical Elements: Religious mythologies are very common elements. Many mythological rumours and tales about *evliya* (saints) are told or wrote. It is told their *keramet* (the God-given power of working miracles). Many tombs of *evliya* and *sahabe* (the companions of the Prophet Muhammad) exist in every place of Anatolia. Mythological rumours, tales and *keramets* of these *ashâb* are told frequently, despite against history. There are common mythological rumours and tales about persons as *gazi*, *ermiş*, *derviş*.

Besides, In Anatolia another religious mythological character is *Hızır*. His place in the Book and tradition is indefinite. *Hızır* is savior, merciful and distributor of *bereket*. He helps persons with problem, difficulty and into danger. In Anatolia is believed that *Hızır* is a mythological person helping people in their difficult conditions, coming homes in certain (hidrellez) or uncertain days and nights. Likewise, expressions like “*Hızır* came, *Hızır* stop off” are used commonly among people.

2. Typology of Turkish Popular Religion in Point of Formation

a. Individual Elements: These are types of popular religiousness forming because of individual and psychological needs generally. People have different problems or needs sometimes. Because of individual feelings and needs like difficulty of realization the desires, anxieties against illness, trouble and disasters, fear instinct, distrustfulness, worldly ease and happiness etc., people go towards popular religious beliefs and practices. This feelings and needs direct people to vow and to make an offering, visiting the tombs, attaching amulet, application to *cinci* or mediums, etc.

b. Social Elements: The people sometimes direct to popular religious beliefs and practices by effect of other people. The traditional habits, cares of many people to these beliefs attract people. Thus, people are accustomed to these beliefs and practices. In this way people accept straightness of these beliefs.

Some popular beliefs and practices, especially among traditional women, cause to go out from house. Thus, these beliefs and practices function as a socialisation means for women. For example, women practice some popular beliefs as a group or festival. They go to the tombs, read *mevlid* (poem by Süleyman Çelebi celebrating the birth of the Prophet Muhammad) etc. as a group. So, traditional women living in their houses can go outside without permission from their husbands generally. The environments of many tombs are suitable for picnic, and people both visit tombs and have a picnic as a group. We can see this condition in *Hidrellez* celebrations. *Hidrellez* is celebrated like a festival as a whole, many people take part in celebrations as heterogeneous, both man and woman. In this celebrates, engaged (to be married) youths can come together, the single youths is introduced to each other. Even, in many places of Anatolia, in marriage ceremonies bride and bridegroom get the tombs visit. All of these set an example the types of social character.

3. Typology of Turkish Popular Religion in Point of Its Closeness Official-Normative Religion

a. The Contrary Types to Official – Normative Religion: These are popular beliefs and practices not agreeing with normative religious principles, even against to it. For example, magical practices, attaching amulet, visiting tombs for different aims and making a wish there, application to *cinci* or mediums, the tying cloths and rags to tombs and bushes, drinking the blood of sacrificial animal for leaving drink (Enginer, 1997), the firing incense (*buhur*) for coming back the ancestor souls, etc. All of them are agreeing with normative Islamic principles never. These elements of Turkish popular religion, coming from different cultures and religions, continue existences to be used for diverse aims.

b. The Close Types to Official–Normative Religion: These are not contrary to general normative Islamic principles “directly”. These types appear as popular interpretations among people. When performed the religious responsibilities, among public the formation of religious life appear as formalism, ritualism and attaching importance to some symbols. Beside the formalism and ritualism, enthusiastic elements are very important. Thus, beliefs

and practices increasing religious excitement get ahead mainly. For example, *zikir* and *ilahi's* meetings, *mevlid* and *hatim* (reading of the Koran from beginning to end) rituals, the congratulating *kandil* (one of five Islamic holy nights when the minarets are illuminated) nights.

4. Typology of Turkish Popular Religion in Point of History

a. Traditional Types: Traditional beliefs are more common. Popular beliefs have “continuity” and challenge historical and religious processes. Many popular beliefs among people have traditional characteristics. Beliefs coming from ancient Turkish religion and other pagan or high religions and Sufism have very common among Turkish people today. Folk and popular beliefs are not national. They are prevalent in many cultures and religions and continue their existences along whole times. Popular religion is traditional and historical fundamentally.

b. Modern Types: Owing to the effects of urbanization, migration and seeking identity, popular religion becomes different. In the process of modernization, some forms of solidarity begin to be demolished. Thus, for example, folk *tariqats* (Sufi path) as a traditional popular religious foundation altered. *Tariqats* function as mystic, pedagogic in traditional times have had new functions and roles in public area. Today *tariqats* function as economic and political mainly in comparison with traditional times.

Today traditional popular beliefs acquire some modern characteristics. Beside, new popular trends combining old beliefs with modern methods have occurred. For example, trends like spiritualism, astrology and professions like medium occur under new styles and discourses and are followed by some people desirously. Today these popular and paranormal beliefs take part in mass media mainly. However having been condemned traditional types like *cinci*, magician, witch etc., modern types like medium, fortune-teller, astrologer are tolerated, even continue their activities by giving the state their taxes freely. But these occupations are ways of expressing or repetition of old traditional types under new manners and discourses. In modern times some new cults make an effort to find supporters by combining *esoterism* and *occultism* by individualism in a religious discourse. Modern cults like “scientology” can find a lot of

followers by means of Internet and mass media and by combining old religious or spiritualist concepts with new scientific developments. Consequently, in a parallel manner to social tendency popular beliefs and practices can show oneself under new discourses and manners and they are in demand by people.

5. Typology of Turkish Popular Religion in Point of Social Surrounding

a. The country Type: It is popular religiousness type in life of rural environment. In the village and town life dependent to nature is more important. Folk beliefs occupy a important place. We can see different ways like the celebrations of *rites de passage*; communal celebrations of the sequence of the seasons of nature, and of the weeks, months and years; the veneration of dead, leading also to the saint-veneration; vulgar forms of some Islamic rituals, religious-musical performances, vulgar forms of *dhikr* (mentioning the name of Allah), forms of magical action; ways of life in religious groups (*tariqats* etc.) in this type.

The pilgrimage to tombs is popular fairly. Generally, in every village and town or in their surroundings exist the diverse tombs of *evliya*. By means of these tombs, these locations attract other people in their surroundings. For a certain number of sicknesses it can be go to the definite tombs, which become famous at some villages and towns. The collected prayer of rain is done in definite seasons periodically. In these places “the traditional” is within “the religious”. In this religious type, popular beliefs and practices of “rite de passage” as “birth, marriage and death” are more evident and rich.

b. The City Type: In this type the different religiousness manners are one within the other. With the religiousness of people immigrating to city the religiousness of people of city are side by side. The city contains very different religiousness manners. Because of industrialization and modernization, the individuality and free from communality are formed. Nevertheless popular religiousness continues its existence in the city differently. In rural communities folk and popular beliefs have more intensive, homogeneous and natural forms. On the contrary this, popular beliefs in city are more diversity. There are both popular beliefs of settlers, suburbs, sub and middle stratum, and popular beliefs

of upper layers, educated, literate peoples in the city, which have differences. This diversity causes to relations and interactions between different beliefs and practices among people in cities. This condition brings about some shared and similar forms, beside differences. For example, the celebrations of *rite de passage*, the celebrations of *Hidrellez* and celebrations of sacred days and nights, visiting the tombs, forms of religious behaviour that arise in response to unforeseen events, troubles and crises.

The settlers coming to city have more refined and more open outside beliefs according to the former conditions. For example, interactions between *Alevi*s and *Sunni*s in city causes to changing and softening of the former beliefs and attitudes. In rural places each *Alevi* and *Sunni* visits their tombs separately. But for example *Alevi*s living in the city have begun visiting *Sunni*s' tombs too. Besides, *Alevi*s who sacrifice in their tombs merely in rural areas sacrifice in *Sunni*s' tombs with urbanization process. This condition can be seen in the celebrations of *Hidrellez*. In the city the celebrations of *Hidrellez* is made *Alevi*s and *Sunni*s all together. The people of different groups celebrate the *Hidrellez* in the shared places.

Consequently, popular religiousness as a manner of religiousness in religious life of Anatolia people have very different and diversity, very dimension and rich qualities, which contain different piles of beliefs and practices. Popular religion include both traditional qualities that unchanged and continue in historical process, and new and crossbred, hybrid types coming into existence in the changing social circumstances of modern and post modern times. By means of some social communication channels, popular religion continues to give shape the everyday religious life of contemporary people.

Bibliography

- Arslan, M. 2003. **Türk Popüler Dindarlığı**, Dem Yayınları, İstanbul.
- Babinger, F. & Köprülü F., 1996. **Anadolu'da İslamiyet**, Çev. R. Hulusi, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Çelik, C. 2001. **Şehirleşme ve Din**, Erciyes Üniversitesi SBE Yayınlanmamış doktora tezi, Kayseri.

- de Oliveira, P.A. Riberio, 1994. "The Political Ambivalence of Popular Religion", **Social Compass**, 41(4): 513-523.
- Eliade, M. 2003. **Dinler Tarihine Giriş**, Çev. L. Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Enginer, G. 1997. **Kurban**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Geertz, C. 1968. **Islam Observed**, New Heaven and London, Yale Un. Press.
- Gibb, H.A.R. 1955. **Mohammedanism**, New York.
- Gilsenan, M. 1992. **Recognizing Islam: Religion and Society in the Middle East**, B. Touris & Co. Ltd., London, New York.
- Günay Ü., Güngör H., Taştan A., Kuzgun Ş., Sayım H., 1996. **Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri**, Kayseri Büyükşehir Bel. Kül.Yayınları, No: 6, Kayseri.
- Günay, Ü. & Güngör, H. 1998. **Türk Din Tarihi**, Laçın Yayınları, Kayseri.
- Günay, Ü. 1999. **Din Sosyolojisi**, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Günay, Ü. 1999b. **Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat**, Yayınlanmış doçentlik tezi, Erzurum Kitaplığı Yayınları, Erzurum.
- Güngör, H. 1997. **Bütünlüğümüzün Kaynakları: Asya'dan Anadolu'ya Taşınanlar**, AKM Yayınları, Ankara.
- Hasluck, F.W. 1929. **Christianity and Islam under the Sultans**, Oxford.
- Hori, I. 1983. **Folk Religion in Japan: Continuity and Change**, The University of Chicago Press, Chicago.
- İnan, A. 1991. **Makaleler ve İncelemeler II**, Ankara.
- Long, Charles H., "Popular Religion", **The Encyclopedia of Religion**. Mircea Eliade (ed.) Vol. 11, Macmillan, New York 1987: 442-451.
- Weber, M. 1947. **Wirtschaft und Gesellschaft**, Tübingen.
- Mardin, Ş. 1993. **Din ve İdeoloji**, İletişim Yayınları, 6. Baskı, İstanbul.
- Ocak, A. Y. 1999. **Türkler Türkiye ve İslam**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Taplamacıoğlu, M. 1962. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti üzerine Bir Anket Denemesi" **AÜİF Dergisi**, Ankara, Vol. 10: 145 vd.
- Türköne, M. Er, 1996. "Osmanlılarda Islahat ve Teceddüt", **Osmanlı Ansiklopedisi**, İz Yayınları, İstanbul. Vol. 6: 7-145.

Waardenburg, J.D. J. 1979. "Official and Popular Religion As a Problem in İslamic Studies", **Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies**, P. H. Vrijhof and J. Waardenburg (eds.), The Hague, Mouton Publishers, New York: 341-386.

Zubaida, S. 1994. **İslam Halk ve Devlet**, Çev. S. Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul.

Hikmet Yurdu Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.87-107

KUR'AN AÇISINDAN FATALİZM

-İnkârcıların Bir Tutumu Olarak Kadercilik-

Abdurrahman KASAPOĞLU*

ÖZET:

Fatalizm, insanın bulunduğu her zaman ve mekânda ortaya çıkabilen bir düşünce biçimidir. Kur'an'da fatalist anlayışın bilgisizlikten kaynaklandığı açıklanmıştır. Fatalist anlayış geliştiren kimseler, gerçeği değil, kendilerini geçici olarak rahatlatacak bir çıkış yolunu tercih etmişlerdir. Sorumluluktan kaçabilmek için, hiçbir güç ve etkinliğe sahip olmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Fatalizme yönelen inkârcılar, mü'minlerin kader inancını dillerine dolayarak alaycı bir tavır sergilemişlerdir. Yüce Allah, inkârcıları fatalizmden vazgeçirmek için, gerçek bilgi ve kanıtlara uygun düşünmeye çağırmıştır. Arzu ve eğilimleri doğrultusunda tahminlerde bulunmamalarını istemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kader, kadercilik, savunma mekanizması.

Abstract:

Fatalism in the Holy Quran

Fatalism is a type of convention which occurs in all conditions that human kind exists in. In Quran, it is explained that fatalist convention stems from illiteracy and ignorance. Those who develop fatalist convention prefer not the real way-out but the temporary one which make them relax. To run away from responsibility, they claim that they do not have power and effectivity. Fatalist deniers perform a humiliating behavior towards the muslims' fate belief. Allah (The Greatest), in order to deter them from denying fatalism, called deniers to think with regard to real knowledge and evidences. He doesn't want them to live on only suppositions and assumptions resulting from their egos and tendencies.

Keywords: Fate, fatalism, defence mechanism.

Giriş

Gerçek anlamda kadere inanan bir Müslüman, iyi ve kötü ne varsa bunların hepsinin Allah'ın takdiri ve yaratması ile gerçekleştiğini kabullenir. Fakat kadere inanmanın, insanın sorumluluğunu yok saymak anlamına gelmediğinin

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

bilincindedir. O, kaderi bahane ederek sorumluluktan kaçmak tarzında bir anlayış geliştirmenin Kur'an'a uymayacağını farkındadır. Kendi iradesinin varlığını ve sorumlu olduğunu kabul ederek, bu iradenin üzerinde de ilâhî iradenin bulunduğuna iman ederek tutarlı ve dengeli bir dünya görüşü oluşturur.

Kur'an'a göre, mutlak irade sahibi olan Allah, insana da irade vermiş ve onu sorumlu tutmuştur. Birçok âyette insanın özgür irade sahibi olduğunu vurgulamıştır.¹⁸³ Aynı şekilde Kur'an'da Allah'ın mutlak iradesini açıklayan âyetlere yer verilir.¹⁸⁴ Bu kanıtlar doğrultusunda mü'min birey, Allah'ın mutlak iradesine inanarak, kendi iradesinin ve sorumluluğunun da bilincinde olarak dengeli bir kader anlayışı geliştirmelidir.

Fakat bazı insanlar, kendi irade ve sorumluluklarını bir yana bırakarak, her şeyi Allah'ın iradesine bağlamayı tercih etmişlerdir. Tarihin her döneminde ve her toplumda bu tür bir inancı benimseyenler var olagelmıştır. Hatta Müslüman toplumlar bile dinlerinin temel kaynaklarını doğru anlayamamaktan ya da hiç öğrenememekten dolayı "cebriyeci" diye nitelen bir anlayış geliştirmişlerdir. Düşünce tarihinde, insanın iradesini hesaba katmadan her şeyi Tanrının iradesine bağlayan fatalizm anlayışına sık sık rastlanmıştır.

Kur'an, reddettiği kötü karakter örneklerini genellikle inkârcı kimseler arasından seçmiştir.¹⁸⁵ Fatalist yani cebriyeci anlayış geliştiren kimselere de Mekke'li müşrikleri örnek göstermiştir. Araştırmamızda Mekke'li müşriklerin fatalist anlayışlarını tasvir eden âyetleri inceleyeceğiz. Ayrıca, incelememize açılım kazandırması bakımından felsefî düşüncede fatalizmin yerine ve İslâm düşüncesi tarihinde ortaya çıkan cebriyeci yaklaşıma değineceğiz. Yine fatalizmi tercih eden insanların psikolojik yapılarına ışık tutacağını düşündüğümüz bazı savunma mekanizmalarını ele alacağız. Değerlendirme bölümünde bu savunma mekanizmalarıyla fatalist düşünce arasında nasıl bir ilişki olduğunu göstermeye çalışacağız.

¹⁸³ Nisâ, 4/110-111; Ra'd, 13/11; Ankebût, 29/40; Rûm, 30/41; Şûrâ, 42/20; İnsan, 76/3.

¹⁸⁴ Enbiyâ, 21/23; Kasas, 28/68; Hadîd, 57/22; Burûc, 85/16.

¹⁸⁵ Yusuf Işıcık, **Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler**, Esra Yayınları, Ankara, 1997, 87.

1. Felsefede Fatalizm

Fatalizm kelimesinin aslı, ezeli değişmez söz anlamına gelen "Fatum" dur. Yazgıcılık/fatalizm, yaşamda olup biten her şeyin önceden doğüstü bir gücün istenciyle belirlendiği; önceden belirlenmiş olan alinyazısının değişmeyeceği inancıdır. Bu öğreti bireye özgürce seçme ve seçeneğini belirleme olanağı tanımaz. Bu anlayışa göre, önceden belirlenen düzenlemeye karşı tedbir almanın yararı yoktur.¹⁸⁶

Bilimsel bilgilerden yoksun bulunan insanlar, bütün olup bitenleri üstün bir gücün yönetimine bağlayarak fatalist bir anlayışa ulaşmışlardır. Bu öğreti, insanların doğal ve doğüstü güçler karşısındaki çaresizlik duygularını ifade eder. İnsana kaderin hükmettiği inancı, özellikle ilkçağ mitolojisinde yaygınlaşmıştır. İnsanın kaderini kontrol eden bir çeşit metafizik gücün var olduğu düşüncesi, birçok Yunan efsanesinin merkezinde yer alır. Antikçağ Yunan Felsefesi fatalizmin izlerini taşır. Örneğin, Sofokles'in Antigon'unda toplumun sesi olan koro şöyle bağırır: İnsanlar alınlarına yazılmış olan felaketlerden asla kaçıp kurtulamazlar. Yine onun Oedipus epi Kolono adlı eserinde şu satırlara yer verilir: "İzlediğim yolu hiçbir şey bilmeden izledim. Eylemlerim mi? Onlara ben katlandım, onları ben yapmadım."¹⁸⁷

Khryssippos, yazgının, ezelden beri her şeyin bir başka şeyi izleyip, bu şeye eşlik ettiği yok edilemez bir yatkınlık olduğunu belirtmiştir. Stoacılar, amansız kaderin evreni yönettiğini, dönem dönem ortaya çıkan dünya savaşlarından sonra her şeyin üst üste yenildiğini söylemişlerdir. İnsanın doğadaki yasallık karşısında herhangi bir değiştirici güç taşımadığına, erdemli yaşamının doğayı sıkı sıkıya izlemekle sağlanacağına inanmışlardır. Bıkıp usanmaksızın evrenin kanunlarına itaat etme ve kadere boyun eğme üzerinde durmuşlardır.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Ferit Kam, **Dini Felsefi Sohbetler**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, tsz., 128-129; Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, tsz., 198; Cemal Yıldırım, **Çağdaş Felsefe Sözlüğü**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2000, 220.

¹⁸⁷ Chris Horner, Emrys Westacott, **Felsefe Aracılığıyla Düşünme**, Çev. Ahmet Arslan, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2001, 2; M. Rosenthal, P. Yudin, **Felsefe Sözlüğü**, Çev. Aziz Çalışlar, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1972, 249; Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, 458; Afşar Timuçin, **Felsefe Sözlüğü**, BDS Yayınları, İstanbul, 1994, 257.

¹⁸⁸ Jean Brun, **Stoa Felsefesi**, Çev. Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, 63; Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, 275; İvan Frolov ve Diğerleri, **Felsefe Sözlüğü**, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, 252; Timuçin, 257.

Stoacılar, erdemini akılla yani logos ile uyumlu yaşamak olduğunu söylerler. Logos, evreni düzenleyen yasadır. Bu yasa Tanrı ya da kader olarak isimlendirilir. İnsanların ruhlarının evrenle uyumlu hale gelmesi, kendilerini logos'a bırakmalarına bağlıdır.¹⁸⁹

Epiktetos'a göre, insan dramdaki aktöre benzer. Dünyayla ilgili bu dramda insan sadece bir oyuncudur. Oyuncunun, oynayacağı oyunu seçme, sahneye ve oyuna etkide bulunma imkânı yoktur. Tanrı ya da akıl ilkesi, her insanın tarihsel süreç içerisinde oynayacağı rolü belirler. İnsan dünyada hiçbir etkide bulunamayacağı şeyler karşısında kayıtsız kalmak durumundadır.¹⁹⁰

Spinoza'ya göre, insan Tanrının iradesiyle hareket etmektedir. Kadere ait yani insanın nasıl hareket etmesi gerektiğiyle ilgili şeyler Tanrının ezeli emrinden çıktığı için insan şu ya da bu kadere beklemeyi, ona katlanmayı öğrenmelidir. Eğer insan açık ve seçik olarak bu zorunluluğa tabi olduğunu anlarsa huzura kavuşacaktır.¹⁹¹ Ruhta asla mutlak manada hür irade yoktur. İnsan ruhu bir sebep tarafından şunu ya da bunu istemeye azmettirilmiştir. İnsanın gücü tamamıyla sınırlanmış olduğu için, çevresinde olup bitenleri kontrolü altına alabilecek mutlak bir güce sahip değildir. O, sadece emrine tabi olduğu tabiatın bir parçasıdır.¹⁹²

Mutlak determinizme inanan Spinoza'ya göre, her şey önceden belirlenmiştir. Tanrı, zorunlu varlık olmakla birlikte, zorunluluğa uyararak yaratır. Bu zorunluluğun bilincinde olmak Tanrının hürriyeti sayılır. Evren Tanrıdan ibaret olduğu için, O, bir ve bütüncül oluşu açısından "Yaratıcı evrendir." Sonsuz çokluk olan varlıklar Tanrının sıfatlarının zorunlu yansımaları olarak "Yaratılmış evrendir." O, bunları zorunlu bir şekilde yaratmaktadır. Spinoza'nın, her şeyi Tanrı istemine dayandıran heptanrıcı felsefesi, tam anlamıyla yazgıcı olup, özgürlüğü yok sayar. Dünyada mutlak bir zorunluluğun hüküm sürdüğünü öne süren Spinoza'ya göre, insan mutlak bir nedensellikte belirlenen bu doğa düze-

¹⁸⁹ Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, Çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, tsz., 129.

¹⁹⁰ Epiktetos, *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*, Çev. Cengiz Erengil, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2003, 28; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000, 238.

¹⁹¹ Benedictus Baruch Spinoza, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004, 127; Mustafa Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995, 24-25.

¹⁹² Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, 37, 41.

ninin ayrılmaz bir parçasıdır. Onun bakış açısıyla, hür olmak Tanrıya özgü bir nitelik iken, cebir altında bulunma yani hür olmama sonlu varlıklar içindir.¹⁹³

Leibniz'in "öncel düzen" öğretisine göre, monadlar arasındaki etkileşim, Tanrı tarafından çok önceden takdir edilmiştir. O, her şeyin ilâhî takdir tarafından önceden yazıldığını savunan Stoacı yaklaşıma bağlı kalır. Bu yaklaşıma göre, kaçınılmaz olana karşı mücadele etmenin stresini ve sıkıntısını yaşamak yerine, aklımıza, dünya hakkındaki görüşlerimiz ile Tanrı'nın sahip olduğu optimal görüşleri bağdaştırma görevi vermeliyiz.¹⁹⁴

2. Müslüman Toplumlarda Cebriye İnancı

İslâm inançlarıyla ilgili düşünce sisteminde, irade hürriyeti konusunda başlangıçta iki görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan Cebriye (zorlamacılar) diye adlandırılanlar, kaderin Allah tarafından yazıldığını ve insanın buna uymak zorunda olduğunu savunmuşlardır. Bir başka deyişle, insanın kendi kaderini çizme hürriyetine sahip olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹⁹⁵

Cebr, mutlak olarak kuldan olan fiili nefyedip Yüce Allah'a izafe etmektir. Cebri benimseyen kişi gerçek manada her söz ve fiili kendisinden nefyeder.¹⁹⁶

Cebriye'ye göre, insan gerçekte herhangi bir özgür iradeye, hiçbir güç ve etkinliğe sahip değildir, işlemiş olduğu fiillerde kendisinin hiçbir etkisi yoktur, sergilediği davranışlarında cansız varlıklardan farksızdır. Önceden belirlenmiş kaderinin mahkumudur, kaderinde ne yazılmışsa onu yapmak mecburiyetindedir. Tıpkı rüzgârın sürüklediği tüy ya da ağaç yaprağı gibi, onun estiği yere doğru sürüklenir. İnsan adeta bir robot gibidir. İnsanın iradî olan fiilleriyle iradî olmayan fiilleri arasında temelde hiçbir fark yoktur. Yine Allah tarafından yönetilme bakımından insan ile evren arasında bir fark bulunmamaktadır. Fiillerin insana nisbeti mecâzidir. Davranışlar görünüşte insanındır, fakat gerçekte Allah

¹⁹³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997, 504-505; Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, 145-146; M. Kazım Arıcan, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, 89; Ayhan Aydın, *Düşünce Tarihi ve İnsanın Doğası*, GENDAŞ, İstanbul, 2004, 174; Timuçin, 257.

¹⁹⁴ Bkz., G. W. Leibniz, *Monadoloji*, Çev. Suut Kemal Yetkin, M.E.B., İstanbul, 1997, 20-21; G. Macdonald Ross, *Leibniz*, Çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002, 130-131; Ray Billinton, *Felsefeyi Yaşamak*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, 324; İvan Frolov ve Diğerleri, 252.

¹⁹⁵ Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1987, 85.

¹⁹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2002, 288; Ebu'l-Feth Muhammed İbn Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1992, 1/72.

tarafından düzenlenmiştir. Allah, her şeyde olduğu gibi, insan davranışlarında da mutlak ve sarsılmaz bir tasarruf yetkisine sahiptir. İnsanın yapabileceği ve yapamayacağı şeyleri O belirler. İyi ve kötü Allah'tan gelir, olup bitenler üzerinde insanın iradesinin belirleyici bir rolü bulunmamaktadır. Dolayısıyla nihai noktada insanın bir sorumluluğu da bulunmamaktadır.¹⁹⁷

Cebriyeci kader anlayışı Müslüman toplumun avam kesiminde hissedilir derecede yaygın olmuştur. İnsanın irade hürriyetini ve yapabilme gücünü kabul etmeyen, her şeyi kadere bağlayan Cebriye düşüncesi, pasifizme, hal ve koşullara, otoriteye mutlak boyun eğişe yönlendirmiştir. Bu anlayışa göre, insan kötü davranışlarından ya da tembelliğinden dolayı sorumlu tutulamaz. Çünkü onu tembel ya da kötü yapan Allah'tır. Cebriye düşüncesine sahip olup, kötü davranışlar sergilemeye devam eden, ilâhî değerlere uygun yaşamayan ve bunların suçunu kaderin üzerine atan birçok insan vardır.¹⁹⁸

Cebir düşüncesinden hareket eden kimseler için, günah ve kötülük diye bir şey yoktur. Çünkü yapılan her şey, insanın en ufak bir tesiri olmaksızın, Allah tarafından gerçekleştirilmektedir. Allah'a inanmakla inanmamak arasında fark bulunmamaktadır. Allah'a ibadet eden kimsenin de, isyan eden kimsenin de başka türlü davranma imkanı yoktur.¹⁹⁹

Ortaçağ sonlarında Müslüman toplumlarda güçlü bir cebriye anlayışının yaygın olduğu söylenmiştir. İslâm dünyasında her dönemde kaderciliğin en küçük düşürücü çeşidinin hüküm sürdüğü ortamlar olmuştur. Bu inkâr edilemez

¹⁹⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, **Muvazzah İlmî Kelâm**, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1972, 298; Hüseyin Atay, **İslâm'ın İnanç Esasları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992, 217; Şerafeddin Gölçük, **Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri**, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1977, 98, 168; Necati Öner, **İnsan Hürriyeti**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, 40; Muhammed Abdullah Draz, **Kur'an Ahlâkı**, Çev. Ünver Günay Emrullah Hatipoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, 113; Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1994, 159-160; M. Sait Şimşek, **Kur'an'ın Ana Konuları**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999, 71; Mustafa Çağrırcı, **Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1991, 97-98; İlhami Güler, **Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, 79; Ahmet Ak, **Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik**, Bayrak Matbaası, İstanbul, 2008; 116; Orhan Hançerlioğlu, **İslâm İnançları Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, 49; Ahmet Cevzici, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, Ankara, 1997, 143; Ömer Demir, Mustafa Acar, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, 44; İbrahim Coşkun, **İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi**, Tekin Kitabevi, Konya, tsz., 26; Abdulgaffar Aslan, "İbn Rüşd'e Göre İnsan Hürriyeti", **İslâmî Araştırmalar**, S.: 4, 2002, 489.

¹⁹⁸ Mehmed Ali Aynî, **Türk Ahlâkçıları**, Marifet Basımevi, İstanbul, 1939, 126-127; Ali Arslan Aydın, **İslâm İnançları ve Felsefesi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1964, 258; Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, 78.

¹⁹⁹ Süleyman Uludağ, **İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, 374-375; Aydın, 258.

bir durumdur. Fakat böyle bir anlayışın Müslümanlar arasında yayılmasının sebebi Kur'an değil, yabancı unsurlardır.²⁰⁰ Çünkü Kur'an cebriye anlayışını bir karakter haline getirmeyi inkârcı kimselerin özelliği olarak tasvir eder ve eleştirir.

Cebriyecilik/fatalizm, tarih boyunca birçok felsefî akım ve teorinin temelini oluşturmuştur. Onları görmezlikten gelip de, cebr/fatalite kavramı ile yalnız İslâm arasında güçlü bir bağ kurmak yanlıştır. Ne zaman İslâm'dan söz edilse, cebr'i hatıra getirerek Müslümanları yermek büyük bir haksızlıktır.²⁰¹

Biraz önce ele aldığımız gibi, cebriye ilk çağlardan beri insanın olduğu her yerde vucut bulan bir düşüncedir. Antik çağ düşünürlerinden, son dönem felsefecilerine varıncaya kadar bu anlayışın savunucuları her zaman bulunmuştur. Müslüman toplumlara nüfûz eden cebriye anlayışının kaynağı, İslâm dininin temel kaynakları değildir. Olsa olsa bu kaynakların yanlış yorumlanması olabilir. Ayrıca insan doğası, belli koşullarda fatalizmi yatıştırıcı bir savunma mekanizması olarak görmektedir. Bilinçsiz Müslümanlar da büyük olasılıkla bu savunma mekanizmasını bir çıkar yol olarak görmüşlerdir.

İslâm toplumlarındaki kaderciliğin, tarihsel/siyasal temelleri de mevcuttur. İlâhî cebr adı altında, insanların başına gelenlerin önceden tayin edildiği anlamında kader algısını sistematik olarak ilk defa Emevî iktidarı savunmuştur. Zorla ele geçirdikleri iktidarı halkın nazarında meşrulaştırabilmek için bu yola başvurmuşlardır. Yaptıkları haksızlıkları "kader" üzerinden meşrulaştırarak, kitlelerin muhalefetini önlemeye çalışmışlardır.²⁰²

3. Fatalizmi Teşvik Eden Savunma Mekanizmaları

Kur'an, inkârcıların fatalist yaklaşımlarını tasvir ederken, onların bu anlayışı bir savunma mekanizması şeklinde kullandıklarını göstermiştir. Konuyla ilgili âyetleri ve müfessirlerin yorumlarını değerlendirdiğimizde, fatalizmin, inkârcıların tarafından savunma mekanizması tarzında kullanıldığı kanaati uyanmaktadır. İnkârcıların fatalizme yaklaşımları, projeksiyon, rasyonalizasyon,

²⁰⁰ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, tsz., 152; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996, 67; Şahin Filiz, *Ahlâkın İnsanî ve Dinî Temelleri*, Çizgi Kitabevi, Konya, 1998, 65.

²⁰¹ Babanzâde Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, 31.

²⁰² Lütfü Cengiz, "Emeviler Döneminde Kader Problemi", *Marife*, S. 2, 2001, 123-124.

distortion, gibi savunma mekanizmalarından derin izler taşımaktadır. Bu yüzden söz konusu üç savunma mekanizmasına araştırmamızda yer vermek istiyoruz.

Projeksiyon, süjenin, kendi içinde hissettiği şeyi, bilincinde olmaksızın kendi dışındaki objeye atfetmesidir. Süje, bir bilinç halini, bunun sebebini oluşturan duyguyu başkasına yüklemek suretiyle gidermeye çalışır.²⁰³

Projeksiyon, bir eksikliği, başarısızlığı ve suçu kabul etmemek ya da bunları üzerinden atmaktır. İstenmeyen, beğenilmeyen, onaylanmayan nitelikleri reddedip, bunları başkasının üzerine yüklemektir. Örneğin, bu mekanizmayı kullanan kişiler, başarısızlıklarını, tedbirsizliklerini uğursuzluğa bağlamaya çalışırlar. Yine, bir kabahatten dolayı suçlanan ya da azarlanan bazı çocuklar, yapılan işin kendileri tarafından değil, başka çocuklar tarafından yapıldığını söylerler. Bu tür kimseler için projeksiyon, davranışlarının sorumluluğunu bir başkasının üzerine atmak için öne sürülen bahaneden başka bir şey değildir.²⁰⁴

Projeksiyon mekanizması, aşırı kullanıldığında gerçeğin çarpıtılmasına ve yanlış yorumlanmasına yol açar.²⁰⁵

Rasyonalizasyon, bir davranışın gerçek etmenleri yerine toplum tarafından kabul edilen başka faktörlerin bilinçli ya da bilinçsiz olarak konulmasıdır. İnsanlar, günlük hayatta çeşitli davranışları için gerçek sebepler ileri sürmek yerine, tutumlarını toplum karşısında haklı ve yerinde göstermek amacıyla uydurulmuş ya da değiştirilmiş gerekçelere başvururlar.²⁰⁶

Rasyonalizasyon mekanizmasını kullananlar, kişisel yetersizliklerinden dolayı gerçekleştiremedikleri istek ve amaçlarını mazur göstermeye çalışırlar. Uygun görülmeyen davranışları ve toplumun onaylamadığı eğilimleri için çoğu kere akla uygun, fakat tam doğru olmayan nedenler ileri sürerler. Bahane bulma davranışı olarak bilinen bu mekanizma ile bireyler, kendi benlikleri için can sıkı-

²⁰³ Paul Foulpue, **Pedagoji Sözlüğü**, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, 402.

²⁰⁴ Calvin Hall, **Freudyen Psikolojiye Giriş**, Çev. Ersan Devrim, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, 106; Charles Brenner, **Psikanaliz: Temel Kavramlar**, Çev. Işık Savaşır, Yusuf Savaşır, Hekimler Yayın Birliği, Ankara, 1998, 103; Kriton Dinçmen, **Deskriptiv ve Dinamik Psikiyatri**, Ar Yayın Dağıtım, İstanbul, 1981, 236; Gülşün Yanbastı, **Kişilik Kuramları**, İzmir, 1990, 30; Lütfi Öztabağ, **Psikolojide İlk Adım**, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1983, 60.

²⁰⁵ Nevzat Yüksel, **Ruhsal Hastalıklar**, Hatiboğlu Yayınevi, Ankara, 1995, 48.

²⁰⁶ Hilmi Ziya Ülken, **Sosyoloji Sözlüğü**, M.E.B., İstanbul, 1969, 240; Mitat Enç, **Ruh Sağlığı Bilgisi**, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1979, 85.

cı olan durumları akla yatkın olan, kabul edilebilir bir sebeple açıklama yoluna giderler.²⁰⁷

Rasyonalizasyona başvuranlar, normalde kabul etmeyecekleri düşünce ve davranış karşısında “kendilerini haklı çıkaracak bir tarzda” davranırlar. Bu duruma “Eşref Peygamber” diye bir örnek verilir. Söz konusu örnekte bir şahsı öldüren kişi, “Allah böyle istiyordu” diye kendini haklı göstermeye çalışır. Bir anlamda karşındakini değil, kendini aldatır/kandırır. Rasyonalizasyon mekanizmasını kullananlar, sorumluluk ve suçluluk duyguları altında ezilmekten kaçınırlar. Kendilerini incitecek, rahatsız edecek olayın yorumunu değiştirmek suretiyle sıkıntıdan kurtulmayı amaçlarlar.²⁰⁸

Rasyonalizasyonun en açık örnekleri, kişi, düşüncesinin sınırları çerçevesinde ‘yanlış’ bir şey yaptığında ortaya çıkar. Bu gibi durumlarda birey her türlü hayâlî açıklamaya başvurur, mazeretlerin ardına sığınır. Kendi hatasını açık bir şekilde itiraf edemez, hatasının bulunmadığını başkalarına kabul ettirebilmek için de birtakım bahaneler uydurur.²⁰⁹

Kimi kez kişi, gerçeklerin verdiği kaygıdan, çok yalın ve yüzeysel mantık oyunları ile kaçınır. Bu duruma şöyle bir örnek verilir: Komutan, askerleri içki içmekten alıkoymak için, kışlanın duvarına “Alkol öldürür.” şeklinde bir yazı yazdırır. Ertesi gün bu yazının altında başka bir ifade yer almıştır: “Asker, ölümden korkmaz!”²¹⁰

Distortion, kaygı yaratıcı ya da rahatsızlık verici bir gerçek karşısında, onu/durumu olduğu gibi değil de, olması istenilen biçimde görüp kabullenmek-

²⁰⁷ Reinhard Brunner, Wolfgang Zeltner, **Lexion zur Padagogischen Psychologie und Schulpadagogik**, München, 1980, 178; Christian Michel, Felix Novak, **Kleines Psychologisches Wörterbuch**, der Herderbücherei, 1981, 10; **Wörterbuch der Padagogik**, Freiburger Graphische Betriebe, Freiburg, 1977, I/7; Feriha Baymur, **Genel Psikoloji**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994, 95; Feyzullah Eroğlu, **Davranış Bilimleri**, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1995, s.61.

²⁰⁸ İsmail Ersevîm, **Freud ve Psikanalizin Temel İlkeleri**, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul, 1997, 136; Adnan Ziyalar, **Psikiyatrik Semioloji ve Medikal Psikoloji**, İstanbul üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği Vakfı Yayınları, İstanbul, 1981, 179; Günşel Koptağel-İlal, **Tıpsal Psikoloji**, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1984, 87; Ertuğrul Köroğlu, **Tanımlayıcı Klinik Psikiyatri**, Hekimler Yayın Birliği, Ankara, 2004, 32.

²⁰⁹ Ian Craib, **Psikanaliz Nedir**, Çev. Ali Kılıçlıoğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2004, 76; Herbert G. Hicks, **Örgütlerin Yönetimi: Sistemler ve Beşeri Kaynaklar Açısından**, Çev. Osman Tekok ve diğerleri, Turhan Kitabevi, Ankara, 1979, I/185.

²¹⁰ Köknel, **Kaygıdan Mutluluğa Kişilik**, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1982, 174.

tir. Böyle bir tutum içerisindeki kişi, gerçeğin yalnızca kendisine yararı olan ya da kendi kişiliğini destekleyen yanını benimser, gerçeği bu yönde saptırır.²¹¹

4. Kur'an'a Göre Fatalist İnkârcılar

Kur'an yoğun bir şekilde Allah'a ortak koşma inancını eleştirmiş, fakat buna karşılık inkârcılar şirkin doğruluğunu gösterecek bir kanıt ortaya koyamamışlardır. İçine düştükleri durumdan çıkış yolu arayan inkârcılar, kendi şirklerini Allah'ın takdirine dayandırmak istemişlerdir. Mü'minlerin Allah'ın takdirini kabul etmeleri, inkârcıların böyle bir bahaneye başvurmalarında etkili olmuştur. Allah'a ortak koşmuş olmalarına buldukları bu bahaneye mü'minlerin itiraz edemeyeceklerini düşünmüşlerdir.

"Allah'a ortak koşanlar diyecekler ki: "Allah isteseydi ne biz ne babalarımız ortak koşmazdık, bir şeyi de haram yapmazdık." Onlardan önce yalanlayanlar da öyle demişlerdi de nihayet azabımızı tatmışlardı." De ki: "Yanınızda bize çıkarıp göstereceğiniz bir bilgi var mı? Siz sadece zanna uyuyorsunuz ve siz sadece saçmalıyorsunuz."²¹²

Bu âyet, inkârcıların ileri sürdükleri mazeretlerin geçersizliğini, iddialarının bilgiye ve kanıta dayanmadığını açıklamaktadır. Ortak koşanlar, güçlü ilâhî deliller karşısında, inkârcılıklarından vazgeçmemek, inatlarını sürdürmek ve Hz. Peygamberi yalanlamak için tutunabilecek hiçbir şey bulamamışlardır. İnkârcılar, Allah'a ortak koşmaları dolayısıyla kendilerine azap edilmeyeceğini ispat edebilmek için şu iddiada bulunmuşlardır: Allah bizim müşrik değil, mü'min olmamızı dilemiş olsaydı, biz O'na ortak koşmazdık ve herhangi bir şeyi haram kılmazdık. Bizim Allah'a ortak koşuyor ve bazı şeyleri haram kılıyor olmamız ilâhî iradenin bir sonucudur. Bunlardan dolayı bizim sorumlu tutulmamız ve azaba maruz kalmamız söz konusu değildir. Eğer yaptıklarımız yanlışsa, bu durumda suçlanması gereken biz değil, Allah'tır. Çünkü biz O'nun dilediğini yapıyoruz ve O'nun dilemesinin dışında hiçbir şeye gücümüz yetmez.²¹³

²¹¹ Özcan Köknel, *Genel ve Klinik Psikiyatri*, Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul, 1989, 75; Köknel, *Kaygıdan Mutlu- luğa Kişilik*, 175-176.

²¹² En'âm, 6/148.

²¹³ Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizî't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, II/74; Abdullah İbn Ahmed en-Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996, II/58; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, I/499; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır,

Allah bizim müşrik olmamızı ve bazı şeyleri haram kılmamızı dilemiştir. Bu olan bitenler hem bizim hem de Allah'ın isteğine uygundur. Bu yaptıklarımız, sadece bizim uydurduğumuz şeyler değil, aynı zamanda Allah'ın iradesinin yansımalarıdır. Allah razı olup dilemeseydi biz O'na iftira edip yalan söyleyemezdik. Geçmişte olduğu gibi, gelecekte de bizim şirk koşmamızda bir kötülük yoktur. Allah'a ortak koşmanın ya da bazı şeyleri haram kılmanın bir suç olduğuna inanmayız. Eğer yaptıklarımızda bir kötülük varsa ve ilâhî iradeye ters ise, Allah bizi bundan cebren alikoysun, biz kendi irademizle bundan vazgeçmeyiz.²¹⁴

Allah, daha önce yaşamış olan inkârcıların da, benzer bahanelerle ilâhî gerçekleri ve peygamberleri yalanlamaya çalıştıklarını, fakat vadedilen azabın onların başına geldiğini açıklamaktadır. Azabın gerçekleşmesi, müşriklerin iddialarının geçersizliğini, Peygamberin mesajının doğruluğunu göstermektedir. Eğer inkârcıların iddiaları doğru olsaydı, daha önce tarihte var olmuş inkârcılar cezalandırılmazlardı. Dolayısıyla, Allah istediği için biz O'na ortak koştuk iddiası, kimseyi sorumluluktan kurtarmaz.²¹⁵

Tarih boyunca Allah'a ortak koşan inkârcıların Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkması, Hz. Peygamberden sonrada da bu tip insanların her zaman bulunacağını gösterir. Bahaneci inkârcılığın insanlık tarihinde bir geleneği vardır. Nasıl ki, iyilik ve doğruluk nesilden nesile etkileşim yoluyla aktarılabilirse, inkârcı bahanecilik de aynı şekilde aktarılabilir.²¹⁶

Yüce Allah, Hz. Peygamber'in müşriklerin iddialarına şöyle karşılık vermesini istemiştir: İleri sürdüğünüz görüşün doğru olduğuna dair herhangi bir bilginiz, güçlü bir kanıtınız var mı? İlâhî iradenin içyüzünü ve nasıl ortaya çıktığını biliyor musunuz ki, ona dayanarak kendinizi mazur görüyorsunuz? İddia-

Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., III/ 2082; Ömer Nasuhi Bilmen, **Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri**, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, II/973-974.

²¹⁴ Yazır, III/ 2083.

²¹⁵ Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, **Fethu'l-Kadîr**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, II/219; Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtûbî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, X/69; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, **Tefsîru'l-Merâğî**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, III/228; Ebû Bekr Câbir el-Cezâirî, **Eyseru't-Tefâsîr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, III/116-117; Abdurrahman İbn Nâsır es-Sa'dî, **Teyşîru'l-Kerîm'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, 393; Süleyman Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, III/249.

²¹⁶ Bayraktar Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri**, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2001, VI/558.

nızı doğrulayan bir kanıtınız varsa getirin. Siz iddianızı, boş, hiçbir yararı olmayan, bilgi temeli bulunmayan, kesin bir yargı belirtmeyen, yalan, yanlış, açık kanıtlara aykırı düşen zan, tahmin ve kuruntuya dayandırılıyorsunuz.²¹⁷

Siz arzu ve eğilimlerinize göre tahminde bulunuyor, yalan söylüyorsunuz. Gerçeği ve doğruyu, benliğin gerçeğe uymasında değil, gerçeğin isteklere uydurulmasında arıyorsunuz. Açık ve kesin gerçeklere göre değil, arzu ve eğilimlerinize göre değerlendirme yapıyorsunuz. Gerçeğin, arzu ve tahminleriniz doğrultusunda ortaya çıkması gerektiğini düşünüyorsunuz. Sırf siz istemediğiniz, anlamadığınızı, inkâr edip bozduğunuz için gerçeğin değişeceğini sanıyor ve böylece kendinizi aldatıyorsunuz. Allah'ın iradesinin, kendi fiil ve seçimleriniz doğrultusunda tecelli ettiğini ve bu yüzden yanlışla düştüğünüzü anlayamıyor ve kuru bir inkâr ile sorumluluktan kurtulacağınızı sanıyorsunuz.²¹⁸

Bu âyette inkârcıların tavrı “tahrusûn” diye nitelenmekte ve söz konusu nitelme Zuhurf sûresi 20. âyette de tekrar edilmektedir. Arapça'da “hars”, muhafaza, meyvenin muhafazası, yalanlama, yalan uydurma, zan ve tahmine dayanarak söylenmiş söz anlamına gelir. Sadece tahmine dayanan, bilgiye güçlü bir kanaate ya da işitmeye dayanmayan, dolayısıyla gerçeğe uygun düşünme ya da düşmeme olasılığı bulunan açıklama “hars” diye nitelenir. “Hars”ın yalan olarak adlandırılması, gerçeğe ve güçlü bir kanaate dayanmaması yüzündendir. Zamanla kuruyacak olan yaş hurma yükü hakkında da bu kelime kullanılır.²¹⁹

Arapça'da, yapraksız hurma dalına, tek parçalı/taneli küpeye, altın ya da gümüş dizisinin bir halkasına “hurs”, yapraksız hurmaya, herhangi bir ağaç dalına, kuru veya yaş dala, ya da budanmış dala, sarıp çevrelemesi dolayısıyla zırha “hurs” denir. Nehirden suyun girip sonra tekrar çıkıp nehre döndüğü büyük havuza benzer yere, denizdeki bir körfeze, denizin ya da nehrin bir kenarına, ağacın dalında biriken suya, denizdeki adaya “harîs” adı verilir. Açlıkla birlikte soğğun bulunması “haras” kelimesiyle dile getirilir. Yine Arapça'da, tehzib

²¹⁷ ez-Zemahşerî, II/74; eş-Şevkânî, II/219; en-Nesefî, II/58; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, **Tefsîru'l-Kâsimî**, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1994, III/449; el-Merâğî, III/229; Bilmen, II/974.

²¹⁸ Yazır, III/ 2085.

²¹⁹ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., 146; Ahmed İbn Yusuf es-Semîn el-Halebî, **Umdetü'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1993, I/574.

yani düzeltme, doğrultma, gözden geçirme etkinliği de “hırs” kelimesiyle anlatılır.²²⁰

“Hars” kelimesi bilgiye değil, tahmine dayanmayı anlatmaktadır. Dolayısıyla fatalist inkârcılar iddialarının doğruluğundan emin değillerdir. Ortaya bir fikir atmışlardır, doğru da olabilir, yanlış da olabilir. Böylesi ihtimallerle ilâhî hakikatleri geçersiz kılmayı amaçlamaktadırlar. Arapça’da “hırs” kelimesi tehzîb anlamındadır. Bu anlamdan hareketle inkârcıların kader gerçeği üzerinde kendilerince bir düzenleme yaptıkları, değişikliğe gittikleri anlaşılmaktadır.

Kur’an’ın kader anlayışında Allah’ın iradesiyle insanın iradesi arasında bir denge söz konusudur. İnkârcılar tek yönlü olarak Allah’ın iradesine vurgu yapmışlar, insanın irade ve sorumluluğunu görmezlikten gelmişlerdir. Bir anlamda, kader konusundaki gerçeğin tek boyutunu ele almışlardır. Konuya bütüncül değil bir yanıyla yaklaşmışlardır. Aynı şekilde Arapça’da “hars” kelimesi, denizdeki körfezi, nehrin kıyısını, hurma dalının yapraksız olanını, bir altın dizisinin tek halkasını anlatır.

“Haras” kelimesinin, açlık ve soğuğu birlikte anlattığını yani çaresizliğinin son haddine vardığı bir durumu belirttiğini görüyoruz. İnkârcılar da çaresizlik içinde fatalizme sığınmışlardır. Fakat fatalizm onlar için bir güvence değil, yine çaresizlik doğurmuştur.

İnkârcılar, fatalizmin arkasına sığınarak kendi düşünce ve inançlarını koruma altına almak istemişlerdir. “Hars” kelimesiyle de bu anlam, hurmanın muhafazasında, zırhla bedenin korunmasında kendini göstermektedir. Fakat inkârcılar, fatalizm yoluyla düşüncelerini ve inançlarını tam olarak koruyabildiklerinden emin değillerdir. Tıpkı nehirde oluşturulan havuz gibi, ki, bu havuza bir taraftan su girmektedir, ancak diğer taraftan çıkıp gitmektedir.

“Hars” kelimesinin içeriğinde, yaş/taze bir meyvenin (hurma-üzüm) kurutulması anlamı vardır. Bu anlamıyla hars bir dönüşüm ve değişikliği ifade eder. İnkârcılar da kader konusundaki gerçeği kendi istekleri doğrultusunda değiştirmek istemişlerdir.

²²⁰ Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1997, VII/21-24.

Yüce Allah, inkârcıların kaderi bahane etmelerinin, kendileri için bir kanıt teşkil etmeyeceğini açıklamıştır. Onlardan, bahanelerin ardına sığınmamalarını, gerçek bilgi ve ilâhî kanıtlara göre düşünüp inanmalarını istemiştir. İnkârcılar hakkında sadece bir durum tespiti yapmamış, ayrıca onlara doğruyu görmelerini tavsiye etmiştir:

“De ki: “Üstün delil, Allah’ındır. Allah dileseydi, elbette hepinizi doğru yola iletirdi.”²²¹

Yüce Allah inkârcılara şöyle hitap etmektedir: Sizin iddianız bir delile dayanmadığı için gerçek dışıdır. Açık delil, kesin ve sağlam kanıt, Kur’an ve onu insanlara getiren Hz. Peygamberdir. Bunları bir yana bırakıp kendi boş kuruntularınıza güveniyorsunuz. Siz, Allah’ın insanla ilgili dilemesinin ne manaya geldiğini anlamıyorsunuz. İşin aslı şudur: İnsan kendisi için hangi şeyi seçerse, Allah bu yolu kendisine açar. İnsan neyi isterse Allah onu yaratır. Allah, cebren/zorla hiç kimsenin mü’min olmasını dilememiştir, herkesi kendi seçimiyle baş başa bırakmıştır. Kim kendi irade ve seçimiyle iman ederse Allah bunu ona nasip eder. İradesini kötüye kullanan kimseyi de Allah, layık olduğu şekilde ilâhî gerçeklerden saptırır. Eylem gücünü yaratan Allah’tır, ama insan isteyerek yaptığı davranışlarından sorumludur.²²²

Allah insana, uyması için emirler ve yasaklar koyar, bunun yanında ona eylemlerini gerçekleştirebilmesi, seçimini yapabilmesi için irade verir. İnkârcılar tecrübe yoluyla insanın istediği her eylemi yapabileceğini açıkça bilmektedirler. Dolayısıyla, onların kaza ve kaderi, Allah’a ortak koşuyor olmalarına gerekçe olarak göstermeleri boş bir iddiadır.

Allah, açık kanıtlar sayesinde, tevhît inancına hazırlıklı, yatkın, ilâhî gerçeği seven, onu arzulayan kimselere imanı nasip eder. Açık kanıtlara ilgi duymayan, kendini yeterli görüp büyülenen, geçmişten gelen inançlara ısrarcı bir taklitle bağlanan kimselerin ise imandan payları olmaz.²²³

İnkârcılar ilâhî kanıtların gücü karşısında söyleyecek bir şey bulamadıkları için, Allah’ın iradesinden hareketle kendi lehlerine bir delil edinmek istemiş-

²²¹ En’âm, 6/149.

²²² el-Mevdûdî, I/500; Bilmen, II/974-975.

²²³ el-Merâğî, III/229.

lerdir. Oysa bu kendi aleyhlerine olacak bir delildir. “Allah dileseydi biz O’na ortak koşmazdık” demek, Allah’ın iradesine karşı gelebilecek hiçbir iradenin bulunmadığını itiraf etmektir. Bu ise Allah’ın ortağı olmadığını, O’ndan başka kulluğa layık bir yaratıcı bulunmadığını kabul etmektir. Allah’a ortak koşmanın haklı bir gerekçesi olduğunu gösterebilmek için, “Allah dileseydi biz O’na ortak koşmazdık” demek bir çelişkidir. Aslında müşrikler kendi iddialarını çürütüp, tevhî inancını ispat etmektedirler. Fakat onlar bu yapmış olduklarıyla, Allah’a ortak koşmayı haklı gösterdiklerini ve tevhî inancını çürüttüklerini düşünerek Hz. Peygambere karşı çıkmışlardır.²²⁴

İnkârcıların, Allah’ın iradesini söz konusu etmelerinin amacı, peygamberin elçiliğine karşı çıkmak, birtakım delillerle “elçilik” müessesesinin gerçek dışılığını ispat etmektir. Fakat onlar bunu yaparlarken, Allah’ın iradesi konusunda kesin bir inanca sahip değillerdir.²²⁵

“Allah’a ortak koşanlar, “Allah dileseydi ne biz, ne de atalarımız O’ndan başka bir şeye tapmazdık!” dediler. Onlardan öncekiler de böyle yapmıştı. Elçilere düşen, yalnızca tebliğ etmek değil midir?”²²⁶

Mekkeli müşriklerin Hz. Peygambere yapmış oldukları itiraz insanlık tarihinde ilk kez ortaya çıkmış değildir. Daha önce gelmiş geçmiş inkârcılar da benzer iddialarda bulunmuşlardır. Tıpkı öncekilerin yaptığı gibi, Mekkeli müşrikler de, sapkın inanç ve davranışlarını, “Allah’ın dilediği budur” diyerek haklı göstermeye çalışmışlardır. Oysa onlar, sadece kendilerini aldatıyorlar ve peygamberin çağrısından kaçmak için yalan yere bahane uyduruyorlardı.²²⁷

Müşrikler, mü’minlere, şöyle demişlerdir: “Siz Allah’ın varlığına inanıyorsunuz. İnsanın her yaptığı O’nun dilemesiyle gerçekleştiğine göre, bizim yaptıklarımız mazur görülmelidir.” Müşrikler bu iddiayı, kesin bir inanışla ortaya koymamışlar, tehekküm ve istihza yoluyla söylemişlerdir. Allah’ın mesajlarına karşı alaycı bir tavır takınan inkârcılar, insana verilen serbest iradeyi tartışma konusu yapmışlardır. Onların bu tartışması, salt bir cedel yani olumsuz tartış-

²²⁴ Yazır, III/2086; Ateş, III/250.

²²⁵ Vehbe ez-Zuhaylî, **et-Tefsîru’l-Münîr**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1991, XIV/131.

²²⁶ Nahl, 16/35

²²⁷ İzzet Derveze, **et-Tefsîru’l-Hadîs**, Çev. Mustafa Altinkalya ve Diğerleri, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, IV/15; el-Mevdûdî, III/25; Bilmen, IV/1776.

madır. Muhataplarının yani Müslümanların kader anlayışlarını alaycı bir tarzla tartışma konusu yapmışlardır. İnkârcılar gerçek anlamda Allah'ın kaderine inanıyor olsalardı, mü'min olmaları gerekirdi. Hem Allah'ın kaderini öne sürmeleri hem de O'na iman etmemeleri, onların alaycı tavırlarının bir göstergesidir.²²⁸

Yüce Allah, inkârcıların iddialarını reddetmek amacıyla, "Elçilere düşen, yalnızca tebliğ etmek değil midir?" ifadesine yer vermiştir. İşin aslının, inkârcıların iddia ettikleri gibi olmadığını, her topluluğa, her dönemde peygamberler gönderdiğini ve onların insanları Allah'a kulluğa çağırdığını, O'na ortak koştuktan alıkoymaya çalıştığını açıklamıştır.²²⁹ Allah'ın cebrî yani zorunlu olarak inkârcıların müşrik olmasını dilemesi, sonra da onlara iman etmeleri için peygamberler göndermesi düşünülemez. Allah'ın elçiler göndermesi, insanlara inanma ya da inanmama konusunda seçme hürriyeti tanındığını gösterir.

İnkârcılar akıl yürütme yoluyla kendi anlayışlarını haklı gösterecek bir yol bulmak istemişlerdir. Fakat Kur'an, onların mantığıyla hareket etmenin tutarsızlığını göstermiştir:

"Dediler ki: "Rahmân dileyseydi, biz onlara tapmazdık." Onların bu hususta bir bilgileri yoktur. Onlar sadece saçmalyorlar."²³⁰

İnkârcılar, kendilerini mazur gösterebilmek için, putlara tapmanın, Allah'ın dilemesine dayanan bir durum olduğunu açıklamışlardır. Oysa iddialarını destekleyecek herhangi bir bilgileri, bu konuda öne sürebilecekleri kanıtları bulunmamaktadır. İnkârcıların bu iddiası, gerçeğe dayanmaksızın ortaya atılan bir bahanedendir.²³¹ Onların, "Rahmân dileyseydi, biz onlara tapmazdık." şeklindeki ifadeleri, açıkça cebriyeci/fatalist anlayışı ortaya koymaktadır.²³²

İnkârcıların iddialarına göre, Allah, onları şirkten alıkoymaya ve imana yöneltmeye kâdir olduğu halde, bunu gerçekleştirmemiştir. Dolayısıyla

²²⁸ Ebû Muhammed Abdulhak İbn Ğâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, **el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, III/391-392; el-Kurtubî, X/69; en-Neseî, II/58; Muhammed Ali es-Sâbûnî, **Safvetü't-Tefâsîr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., II/126; Muhammed Esed, **Kur'an Mesajı**, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, 535; Bilmen, IV/1776.

²²⁹ İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, II/589.

²³⁰ Zuhuf, 43/20.

²³¹ el-Kâdî Nâsiruddîn el-Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II/370-371; Bilmen, VII/3269-3270.

²³² Fahreddîn er-Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997, IX/626.

Allah onların kendisine ortak koşmalarını istemektedir. Eğer Allah onların müşrik olmasından razı olmasaydı, mutlaka buna engel olurdu. Bu iddialarıyla inkârcılar, Allah'ın kevnî iradesinin aynı zamanda O'nun rızası, istemesi anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir. İnkârcıların bu yaklaşımı gerçek dışıdır. Çünkü Allah'ın bir şeyi dilemesi onu emrettiği, yapılmasını istediği anlamına gelmez. Allah'ın dilemesiyle insan, iyiyi ya da kötüyü, mümkün olan şeylerden bazısını tercih edebilir. İlâhî irade emretmediği bir şeyi de dileyebilir. Ama Allah sadece iyi olanı yapmayı emreder ve ona teşvik eder.²³³

İnkârcılar, dünyada her şeyin Allah'ın dilemesine bağlı olarak gerçekleşmesini yanlış yorumlamışlardır. Allah'ın dilediği her şeyin, aynı zamanda rızasına da uygun olduğunu savunmuşlardır. Onların bu çıkarımına göre, sadece Allah'a ortak koşmak değil, her türlü suç ve erdemsizlik de Allah'ın rızasına uygundur. Çünkü bunlar O'nun iradesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Oysa Allah'ın bir inanç ve davranışı onaylamasının şartı, onların ortaya çıkmasını dilemesine bağlı değildir. O, doğru ve yanlışın ölçüsünü, peygamberler aracılığıyla gönderdiği kitaplarda açıklamıştır.

Değerlendirme ve Sonuç

Felsefe tarihini gözden geçirdiğimizde, fatalist anlayışın ilk çağlardan itibaren var olduğu görülür. Bundan da anlaşılıyor ki, fatalizm, insanın bulunduğu her zaman ve mekânda ortaya çıkabilen bir düşünce biçimidir. Nitekim Kur'an, Mekkeli inkârcıların fatalist düşüncelerini eleştirirken, onlardan önce de bu anlayışa sahip olan insanların varlığına dikkat çekmiştir. Bu açıklamayla, insanın bulunduğu her yerde fatalizmin ortaya çıkabileceğine işaret etmiştir.

Fatalist anlayış bilgiden yoksun toplumlarda daha belirgindir. Müslüman toplumlarda cebriyeci kader anlayışı da daha çok avam tabakası arasında yaygınlık kazanmıştır. Kur'an da inkârcıların fatalist anlayışlarının bilgisizlikten ve herhangi bir kanıta dayanmadan fikir yürütmekten kaynaklandığını açıklamıştır. İnkârcıların fatalist yaklaşımlarının, yanlış, gerçeğe örtüşmeyen, tahmin ve ku-

²³³ Muhammed İbn Muhammed İbn el-Muhtâr eş-Şankîti, *Azvâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, VII/94-95; Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991, III/389.

runtulara dayanan boş iddialar olduğunu belirtmiştir. Bundan da anlaşılıyor ki, fatalizm bilgi eksikliğinin olduğu ortamlarda gelişme imkanı bulmaktadır.

İnkârcılar, Allah'a ortak koşmalarının ve bazı şeyleri haram kılmalarının suçunu Allah'a atmışlardır. Hz. Peygamber ve Kur'an tarafından istenmeyen, beğenilmeyen, onaylanmayan inanç ve davranışlarını kadere bağlamaya çalışmışlardır. Kur'an'ın onları suçlaması ve ilâhî cezayla tehdit etmesi karşısında tutum ve davranışlarından Allah'ın sorumlu olduğunu iddia ederek, bahane aramışlardır. Kader konusundaki gerçekleri çarpıtmışlar ve yanlış yorumlamışlardır. İnkârcılar bu tutumlarıyla savunma mekanizmalarından biri olan projeksiyon mekanizmasını kullanmışlardır.

İnkârcılar, Allah'a ortak koşmalarının ve bazı şeyleri haram kılmalarının gerçek sebebini açıklamak yerine; Müslümanlar karşısında kendilerini haklı çıkaracak, inanç ve davranışlarını makul gösterecek gerekçeler uydurmuşlardır. Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın güçlü-etkili mesajları karşısında çaresiz kalan ve çıkış yolu bulamayan inkârcılar, kendi akıllarına uygun, fakat gerçekte doğru olmayan mazeretler ileri sürmüşlerdir, kendilerince kabul edilebilir bahaneler aramışlardır. Onların bu tutumlarında rasyonalizasyon mekanizmasının etkili olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü bu tutumlar rasyonalizasyon mekanizmasının kullanıldığını gösteren belirtilerdir.

Rasyonalizasyon mekanizması açıklanırken verdiğimiz Eşref peygamber örneği ve komutanın "alkol öldürür" yazısına, "asker ölümden korkmaz" karşılığını veren askerlerin tutumu, inkârcıların, kaderin arkasına sığınarak Hz. Peygamber'e karşı haklı çıkma çabalarına benzemektedir.

İnkârcılar, Eşref peygamber örneğinde olduğu gibi, kendi suçlarını Allah'ın bir isteği olarak nitelemişlerdir. Yine yukarıda verdiğimiz örnekte, komutan askerleri alkolün zararıyla korkutmak istemiştir. Askerler ise buna, "bir askerinin kalbinde korkuya yer olmadığı" ilkesiyle karşılık vermişlerdir. Vatan savunmasında hiçbir şeyden korkmaması gereken askerinin bu durumunu, alkolün zararından korkmama şeklinde değiştirmişlerdir. İnkârcılar da aynı şekilde, mü'minlerin sahip olduğu kader inancını kendi istek ve amaçları doğrultusunda çarpıtarak yorumlamışlardır. İnkârcıların bu tutumu aynı zamanda onların distortion mekanizmasını kullandıkları anlamına gelir. Çünkü onlar kader konu-

sundaki gerçeği olduğu gibi değil, kendilerini destekleyecek tarzda benimsemişlerdir. Kader inancını kendilerine yarar sağlayacak şekilde değiştirmişlerdir.

Fatalist anlayış geliştiren kimseler sahip oldukları bu bakış açısı hakkında kesin bir kanıt ve yargıya sahip değillerdir. Fakat bu şekilde inanmak ve iddia da bulunmak işlerine geldiği için, fatalizmi benimsediklerini açıklamışlardır. Onlar gerçeği değil, o an için kendilerini rahatlatan, görüntüyü kurtaran bir çıkış yolunu tercih etmişlerdir. Bu yaptıklarıyla, muhataplarından çok, kendilerini aldatmışlardır. Kendini aldatma durumu rasyonalizasyon mekanizmasının sonuçlarından birisidir.

Fatalist kimselerde genellikle güçlükler karşısında çaresizlik duyguları hâkimdir. Fatalist kimseler, hiçbir güç ve etkinliğe sahip olmadıklarını, nihâî anlamda bir sorumluluklarının bulunmadığını düşünürler. Pasif kalmayı, hal ve koşullara boyun eğmeyi tercih ederler. Kur'an, Allah'a ortak koşma inancını eleştirdiğinde inkârcılar tam bir çaresizlik sergilemişlerdir. Kendilerine, yanlış inanç ve davranışları yüzünden cezalandırılacakları söylendiğinde, bu inançları değiştirme konusunda irade sahibi olmadıklarını iddia etmişlerdir. İnanç ve davranışlarından doğacak sonuçların sorumluluğunu üstlenmekten kaçınmışlardır. İçinde buldukları koşullara boyun eğmeyi, Peygamber'in iman çağrısı karşısında pasif kalmayı tercih etmişlerdir.

İnkârcılar, bir yandan Allah'a ortak koşup, O'nun peygamberine karşı çıkarken; öte yandan batıl inanç ve yanlış davranışlarının asıl sorumlusunun Allah olduğunu iddia etmişlerdir. Hem Allah'ın iradesine karşı gelmenin mümkün olmadığını ileri sürmüşler hem de Allah'ın gönderdiği peygambere ve mesajlara karşı çıkmışlardır. Bu durum, müşriklerin, Allah'ın iradesi konusunda tam bir çelişki ve kafa karışıklığı yaşadıklarını göstermektedir. Yine müşriklerin, gerçeği ortaya koymak ve onu kabul etmek gibi bir amaçlarının olmadığını, sadece içinde buldukları durumu haklı gösterecek bir bahane aradıklarını ortaya koymaktadır.

Bazı müfessirler, inkârcıların fatalist yaklaşımlarının alaycı bir tavır içerdiğini söylemişlerdir. Buna göre, müşrikler alaycı bir tavırla Müslümanların kader inancını dillerine dolamışlardır. Müslümanlara adeta şöyle demişlerdir: "Her şey nasıl Allah'ın dilemesiyle gerçekleşiyorsa, bizim ortak koşmamız da O'nun

iradesinin bir sonucudur. Ey Müslümanlar, siz de her şeyin Allah'ın iradesine bağlı olduğuna inanıyorsunuz. Allah'ın müşrik olmamızı dilemesinde bizim herhangi bir sorumluluğumuz yoktur." Müşriklerin bu tavırlarında gizli bir istihza bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu tarz bir istihzaya rasyonalizasyon mekanizmasında da rastlamaktayız. Konuyu ele alırken verdiğimiz örnekte, komutanın "alkol öldürür" sözüne, "asker ölümden korkmaz" karşılığını verenler, aslında ince bir istihzaya başvurmuşlardır.

Fatalizm, birtakım insanların her zaman için kesin olarak inandıkları ve bağlı kaldıkları bir inanç olarak anlaşılmalıdır. İnsanlar daha çok belli koşullarda, ihtiyaç duydukları durumlarda fatalist bir anlayış geliştirirler. Hz. Peygambere karşı çıkan inkârcıların Allah'ın kaderine gerçekten inandıklarını ve her zaman için bu konuda güçlü/kesin bir kanaat oluşturduklarını söylemek zordur. Onların, kararlı ve sonuna kadar fatalist olduklarını gösteren bir kanıt bulunmamaktadır. Mekkeli müşriklerin, fatalizmi, geçici bir çıkış yolu olarak kullanmak istedikleri anlaşılmaktadır.

Yüce Allah, inkârcıları fatalizmden vazgeçirebilmek için onları gerçek bilgi ve kanıtlara uygun olarak düşünmeye çağırmıştır. Arzu ve eğilimleri doğrultusunda tahminde bulunmamalarını, yalan söylememelerini istemiştir. Kader konusunda gerçek bilginin kaynağının Kur'an olduğunu açıklamıştır. İnsanlar için peygamber gönderilmesinin ve onların birtakım görev ve yükümlülüklerle sorumlu tutulmasının fatalizmi geçersiz kıldığını vurgulamıştır. Allah, daha önce yaşamış fatalist inkârcıları, müşrik olmaları ve olumsuz davranışları yüzünden cezalandırdığını açıklamıştır. Böylece Mekkeli fatalist inkârcıların da cezalandırılacağını, fatalizmin ardına sığınarak sorumluluktan ve cezalandırılmaktan kurtulamayacaklarını belirtmiştir. Allah bu tür açıklama ve uyarılarla, Mekkeli müşrikleri ve onların yolundan giden bütün insanları, fatalizmin arkasına sığınmaktan vazgeçirmek istemiştir.

Kader inancına sığınma, sadece ilâhî çağrıya karşı çıkan inançsız kimselerin değil, günah işlemiş bazı mü'minlerin de başvurdukları bir savunma mekanizmasıdır. Böylesi kimseler, günahı, kaçınılmaz bir ilâhî takdir şeklinde yorumlayarak, içlerindeki dinî ve ahlâkî duyarlılığın etkisini kırma çabası içerisine girerler. Kur'an'da inkârcı fatalistlere getirilen eleştiriyi genelleyecek olursak, bu

eleştirinin, fatalizmin etkisine giren günahkâr mü'minler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki cebriyeci anlayış, sadece günah işleme konusunda değil, pek çok alanda Müslümanları etkisi altına alabilmiştir. Allah'ın, inkârcı fatalistlere yapmış olduğu uyarı ve tehditleri, cebriyeci anlayışla hareket eden mü'minlerin de dikkate alması gerektiğini ifade edebiliriz.

Yüce Allah, kaderci / fatalist düşünce ve yaşam biçimini, inkârcıların tutum ve davranışlarını örnek göstererek açıklamıştır. Bu örnekleme tarzı, mü'minlerin fatalist düşünce ve tutumlardan kendilerini korumaları ve uzak tutmaları anlamına gelir. Fatalist düşünceye yatkınlık, özellikle belli koşullarda her insanda ortaya çıkabilmektedir. Müslümanların bile bazı koşullarda fatalist yaklaşım sergileyebileceği görülmüştür. Kur'an'da inkârcıların şahsında ortaya konan fatalist dünya görüşünün, aynı zamanda günümüz Müslümanları için bir uyarı niteliği taşıdığını söyleyebiliriz. Bu tür âyetlerin Kur'an'da yer almasının amaçlarından birisinin, Müslümanları, belki her zaman olmasa da, hayatlarının belli dönemlerde fatalist anlayış geliştirme konusunda eğitmek ve yönlendirmek olduğunu belirtebiliriz. Burada, Müslümanların inkârcılar gibi fatalizmi, inkâr / küfür için bir bahane saydıklarını söylemek istemiyoruz. Müslümanlar, fatalizmi, tembelliğin, miskinliğin, ataletin, zulme ve haksızlığa boyun eğmenin bir bahanesi olarak kullanabilirler. İşte bu gibi konularda kaderci bir anlayış geliştirmek Müslümanlar için doğru değildir. Kur'an'ın, kaderciliği, inkârcılıkla özdeşleştirilmesi, dolaylı olarak mü'minlere bu tutumdan uzak durmaları yönünde mesaj vermektedir.

Hikmet Yurdu Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.109-147

RÂGİB EL-ISFAHÂNÎ VE EL-MÜFREDÂT FÎ GARÎ-Bİ'L-KUR'ÂN'I

Dr. Mehmet YOLCU*

ÖZET:

Bu makalede Râgib lakabı ile şöhret bulan Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî'nin yetişme ortamı, düşünce dünyası ve ilgilendiği alanlar tespit edilmiştir. Tüm eserlerinin bir listesi yapılmıştır. En meşhur eseri olan el-Müfredât adlı dünyaca ünlü telifi ise kaynakları, etkileri ve muhtevasıyla incelenmiştir. Alanının en önemli eseri olan el-Müfredât'ın birçok açıdan değerlendirilmiş, katkısı ve kimi zaafı sergilenmiştir. Sonuçta bu çalışmanın Kur'ân üzerinde çalışan günümüz araştırmacıları ve Müslümanlarına nasıl bir modellik yapabileceği irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ragib el-İsfehani, Müfredat, Kur'an, Kur'an araştırmaları

Abstract:

In this article we try to examine Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî who known Ragib. Also we try to determine his life, thought and concern area. Here we gave all his book-list, after investigate his important book, al-Mufredat. Al-Mufredat is the most important book in Quranic researches. So that we want to show its importance all Islamic researchers. We try to show all muslims and muslim researchers how this book being a model in researches.

Keywords: Ragib al-İsfehani, al-Mufredat, Qoran, Qoranic Reseraches.

GİRİŞ

Yüce Kur'ân, bir yönü insana diğer yönü topluma dönük, bir hayat kitabıdır. Hedefi, kişiyi ideal bir insan yapmaktır. Öncelikle insanı inanç sistemi, ahlak ilkeleri, ibadet nizamı, dünya görüşü, değerler dünyası ve hukuk normları

* Dr., İnönü Üniv. Darende İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı.

açısından olgunluk ve kemale erıştirmeyi amaçlamaktadır. Bunun için şahsı uygun zeminde yetiştirmek için kültürel, sosyal, iktisadi ve eğitimle ilgili konuların yanında sosyal, iktisadi ve hukuki konuları ihtiva etmektedir.

İlk geldiği günlerden itibaren insanların zihinlerinde ve gönül dünyalarında yeni bir dünya kuran ve bu dünyayı dilin doğal, sıradan, alışılmış sözcüklerini alıp onları daha derin, kapsamlı, kuşatıcı manalarda kullanarak kavramlaştıran Kur'ân, kendisini ciddiye alıp getirdiklerini kabul eden insanlardan yeni bir insan ve yeni bir cemiyet meydana getirmiştir.

Tarihsel süreçte İslam'ın kısa zamanda büyük bir coğrafyaya yayılışı ve birçok dil, kültür ve dünya görüşüne mensup insan ve cemiyetlerin İslam ve Kur'ân ile tanışmaları, doğuştan ve ilk gençlik yıllarından beri Kur'ân dilini kullanan ve onu içselleştirmiş bulunan insanların yaşamadığı birçok sorunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ulema ve umera sistemli olarak bu sorunu çözmek için elinden geleni yapmaya çalışmıştır. Bu amaçla sözlükler, ansiklopedik eserler ve gramer kitapları yazılmıştır. Amaç ümmete dahil olan her insan ve cemiyeti İslam ve Kur'ân ile doğrudan iletişim kurabilecek, vasitasız olarak kendi dinlerinin kaynak metinlerini anlayabilecek düzeye çıkarmaktır.

Hedef kitlesi ve amacı belli olan bu çalışmalar birkaç asır içinde kemale ermiş ve olgunluğa kavuşmuştur. Bu bağlamda yapılan çalışmalar zaman ve tecrübe ile kendilerinden beklenen meyveleri vermeye başlamıştır. İslam ve Kur'ân'a yönelen her insanın eline her açıdan gerekli bütün bilgileri veren ve onun tüm ihtiyaçlarını karşılayan eserler ortaya çıkmıştır.

Râgıb el-İsfehânî, sözü edilen çalışmaların zirveye en fazla yaklaştığı bir dönemde yaşamıştır. Bu sebeple O'nun için derlenmiş, toplanmış, tasnif edilmiş malumat ve bilgiye ulaşmak hiç de zor olmamıştır. Azimli çalışması, tasnif ve telif yeteneği, neredeyse her yönden orijinal üslubu bu alanda eşine az rastlanır bir eser yazmasına imkân sağlamıştır. Bu eser *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* veya *el-Müfredât li-Elfâzi'l-Kur'ân*'dır. Birçok âlim aynı sahada hem kendisinden önce hem de sonra pek eser yazmıştır. Denilebilir ki, zirveden sonrası da öncesi de ondan aşağıda kalmıştır.

Telif mahareti, üslup eşsizliği, insaflı bakış açısı ve yorumdaki isabetli değerlendirmeleri hem Râgıb'a hem de bir klasik olan *Müfredât*'ına dünya çapın-

da bir şöhret kazandırmıştır. Yazıldığı tarihin üzerinden yaklaşık 1000 yıl geçmiş olmasına rağmen hala ilk günlerdeki popülerliğini korumaktadır. Bu kadar geniş bir coğrafyada, on asırdır her müfessir, ilim adamı ve Kur'ân okuyucusu için bir el kitabı olma özelliğini korumaktadır.

Günümüzde Müfredât gibi bir esere ilk dönemlerden daha çok muhtaç olduğumuz açıktır. Müslüman nerede olursa olsun, hangi dili konuşur ve hangi kültürel havzada yetişirse yetişsin, Kur'ân'a dönmek, Ona yönelmek ve Onu anlayıp yaşamak durumundadır. Kur'an'ı anlamak ve hayata geçirmek için bize yardım edecek çalışmaların başında gelen eserlerden biri de *Müfredât*'tır. Bu eser, bizim insafla incelememiz, anlamamız ve mefhumlarımızı onun ışığında tashih etmemiz gereken bir çalışmadır. Tıkandığımız, çeliştığımız, çatıştığımız yerde o bizim elimizden tutabilir ve bizi salim yaklaşıma yaklaştırabilir.

Biz bu çalışmada Râgıb İsfahânî'nin hayatını ve en önemli eseri *Müfredât*'ı doldurduğu boşluk, getirdiği metot, etkilediği çevreler gibi değişik açılardan ele alarak, değerlendirmeyi amaçlamaktayız.

A. RAGIB EL-İSFEHANI, HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1. Doğumu, İsmi ve Yaşadığı Dönemin Kültürel Düzeyi

Merhum Râgıb İsfahan'da doğmuştur. İsfahan, onun doğduğu dönemde bir ilim merkezi konumundadır. Doğum tarihi hakkındaki bilgiler ihtilaflıdır. Yaklaşık hicri 350 yılında doğmuş olduğu sanılmaktadır²³⁴.

Elde mevcut kaynaklar adının ne olduğu konusunda farklı bilgiler ihtiva etmektedir. Kaynaklarda geçen bilgiye göre adı, el-Hüseyn'dir. Biyografisini yazarların çoğu bu kanıdadır²³⁵. Bu sebeple biz de Ragıb el-İsfehâni olarak şöhret

²³⁴ Şemsüddin Muhammed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, tah. Şuayib el-Arnâvud, Bayrut, 1990, XVIII/120; es-Safedî, *el-Vâfi fi'l-Vefeyât*, Beyrut, 1410, XIII/45; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Kahire 1373-1378/1954-1959, II/255; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, IV, 59.

²³⁵ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm* XVIII/120; es-Safedî, XIII/45; ez-Ziriklî, II/255; Kehhâle, IV, 59; el-Mecduddin Muhammed b. Ya'kub Feyrûzâbâdî, *el-Bulğa fi Târîhi Eimmeti'l-Luğa*, ys, ts, 69; Ebu Ahmed el-Kâsım eş-Şehrûzûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh*, ys, ts, II/44; Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, Kahire 1426/2005, II/297; Hâcî Halîfe *Keşfu'z-Zunûn An Esâmî'l-Kütubi ve'l-Funûn*, ofset baskı, Beyrut 1395, I/36

bulmuş olan Ragıb'ın tam adını el-Huseyn (veya el-Mufaddal) b. Muhammed olarak tespit ettik. İsfehanlı olduğu için el-İsfehânî nispeti ile anılır.

İnsan, bir bitki veya ağaç gibi tamamen zaman ve mekân şartlarının mahsulü olmasa da, içinde yetiştiği kültürel, sosyal ve iktisadi şartlardan etkilenmektedir. Bu nedenle Ragıb'ın doğduğu kültürel ortamın verilmesi, onu anlamak açısından önemlidir.

Râgıb, içinde yetiştiği cemiyet ve kültürel havzanın yüksek düzeyinden azami ölçüde istifade etmesini bilmiş bir ilim adamıdır. Bu kültürel düzeyin tasavvuru ve betimlenmesi için ondan bir kuşak önce yaşayan ve döneminden önceki tüm İslami literatürü *el-Fihrist* adını taşıyan meşhur eserinde özetlemeye çalışan İbnu'n-Nedîm (385/1000)'in konuya ilişkin kaydettiği müellefâta bakmak o dönemin kültürel düzeyini anlamak için yeterli olacaktır²³⁶.

²³⁶ İbn Nedin'im Fihristin'de yer alan müellefatın özeti şu şekildedir: 1. *Tefsîru'l-Kur'ân*: Kur'an'ın açıklanması ve yorumu ile ilgili eserler (47 kitap). 2. *Meâni'l-Kur'ân*, *Müşkilu'l-Kur'ân* ve *Mecâzu'l-Kur'ân*: Kur'ân ifadelerinin toplu anlamı, problemleri gibi görünen ifadelerinin izahı ve mecazi ifadeleri ile ilgili yapıtlar (25 kitap). 3. *Kırââtü'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın mevsûk ve şâz olan okuyuş biçimleri ile ilgili eserler (22 kitap). 4. *Muhtelif Kur'ân İlimlerini Muhtevi Eser*: Kur'ân'ın muhtelif alanlarıyla ilgili diğer eserler (21 kitap). 5. *Nasihü'l-Kur'ân* ve *Mensûhuh*: Kur'ân'ın ahkâmî, hükümlerin birbirleriyle uyumu, toplumsal süreç içinde değişen dengelere göre hükümlerin öncelik sırası hakkında yazılan eserler (19 kitap). 6. *Kur'ân Ayetlerinin Sayısı*: Kur'ân'ın ayetlerini saymak için yazılmış eserler (Medîne, Mekke, Kûfe, Basra ve Şâm ehlinin yazdığı toplam 19 kitap). 7. *Garibu'l-Kur'ân*: Kuran'ın kavramlarını ve sözcüklerini açıklayan eserler (13 kitap). 8. *Fedâilu'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın bütün ve tafsili sûreleri, bölümleri hakkındaki takdirler ve övgüler hakkında yazılan eserler (12 kitap). 9. *el-Vakf ve'l-İbtidâ fi'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın okunuşu sırasında nerelerde durulması gerektiği ve devam edildiğinde nereden başlanması gerektiğine ilişkin tafsilatlı döküm kitapları (12 kitap). 10. *Ahkâmu'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın hukuk ve sosyal düzenlemelerle ilgili hükümlerin tespiti ve ortaya konması hakkında yazılan eserler (11 kitap). 11. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın açık olmayan, kolay anlaşılmayan kavram ve ifadeleri hakkında yazılan eserler (10 kitap). 12. *İhtilâfu'l-Mesâhif*: Hicâz [Medîne, Mekke], Irak [Kûfe, Basra], Şam, Mısır, Azerbaycan bölgelerinde bulunan Mushaflar arasındaki yazılış ve okunuş farkları hakkında yazılan eserler (7 kitap). 13. *Eczâu'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın cüzler halinde taksimi ve bunların başlangıç ve bitiş noktaları hakkında yazılan eserler (6 kitap). 14. *el-Vakfu't-Tâm fi'l-Kur'ân*: Kur'ân okunurken kesin durulması gereken yerlerle ilgili eserler (6 kitap). 15. *Luğâtu'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın kullandığı Arapça'nın lehçe farklarını anlatan eserler (6 kitap). 16. *Nukât ve Şikelu'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın noktalama ve harekeleri üzerine yazılan eserler (6 kitap). 17. *Lâmâtu'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın içinde yer alan lâm harflerinin manaları üzerine yazılan eserler (4 kitap). 18. *Maktûu'l-Kur'ân* ve *Mevsûluh*: Kur'ân'ın edatları hakkında yazılan eserler (3 kitap). 19. *Hecâu'l-Mesâhif*: Mushafların kritiği ve değerlendirilmesine ilişkin eserler (3 kitap). 20. *İttifâku'l-Elfâz ve'l-Meâni fil-Kur'ân*: Lafızları ve manaları örtüşen (aynı olan) kelime ve ifadelerle ilgili eserler (2 kitap). 21. *Nuzûlu'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın sûrelerini geldiği sıraya göre düzenleyen, bununla ilgili rivayetleri ve yorumları inceleyen eserler (2 kitap). Burada verilen eserler sadece İbnu'n-Nedîm'in 377/987 yılı Şaban ayında kaydettiğini belirttiği eserlerdir. Bunlara 120 küsur eser sahibi olup bunların büyük çoğunluğu Kur'ân ilimle-

Râgıb İsfahani böyle bir kültürel ortamda dünyaya gelmiş ve bu gelişmenin zirvesine uzandığı bir dönemde yaşamıştır. Bu eserlerin tamamından haberdar olduğu kadar, onları tahlil edecek, yorumlayacak ve açıklarını kapatabilecek bir ilmi kemale erişmiş olduğuna kanaat getirdiğimiz Râgıb, *Müfredât* adını taşıyan şaheserini Kur'ân kültürünün doruğa çıktığı bu zaman diliminde yazmıştır.

Elimizdeki kaynaklar, Râgıb'ın kimin yanında okuduğuna, hangi ilimleri hangi hocalardan aldığına dair sağlıklı bilgi vermedikleri gibi, kimlere hocalık yaptığı, kimlerin onun yanında okuduklarına ilişkin malumat da vermezler. Dil ilimlerini ve Arapça'yı, Rey şehrinin tanınmış âlimlerinden ve Arap Dilinin büyük üstatlarından Muhammed b. Alî b. Ömer Ebu Mansûr el-Cebbân'ın (326/938) yanında okuduğu düşünülebilir. Çünkü Cebbân'ın zamanında ve O'nun bulunduğu yerde yaşamıştır. *Lisânu'l-Arab, eş-Şâmil fi'l-Luğa* gibi eserlerinden söz edilmektedir. İbn-i Sînâ (429/1037) ile tartışmaları meşhurdur. Zamanın yöneticileri de kendisine çok değer vermişlerdir. Onun için Cebbân'ın bu işte bir duayen olduğu tartışmasızdır.²³⁷ Bu durumda Râgıb'ın ondan istifade ettiğini düşünmek yanlış olmayacaktır.

2. Râgıb'ın Kişiliği ve Ulema Arasındaki Yeri

Râgıb, tevazu ve içine kapanmayı tercih eder, şöhret ve el üstünde tutulmaktan hoşlanmazdı. Yeri geldikçe: *Ben, kendini öven ve nefisini tezkiye etmekten Allah'a sığmırım*, derdi. Kendi kendini kınar ve yererdi. Kendini öven kişinin aslında kendini yerdiği ve kötülediğini düşünürdü. Kendi eserlerinde yazdığı şiirleri örnek verenlerin bu yaptıklarıyla akıllarının kusurunu faş ettiklerini söylerdi. Kendisi, erdemlerinin gizli kalmasını tercih eden Sûfîye'den sayılmıştır²³⁸.

riyle ilgili bulunan Ebû'l-Hasan Ahmed b. Ca'fer (334/945) [İbnü'l-Münâdî]'nin (272/883) eserleri dâhil edilmemiştir. Ayrıca her biri asrının Kur'ân ilimleri duayeni konumunda bulunan Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ (İbn Mücâhid: 324/936), Ebû Bekr Ahmed b. Kâmil b. Halef (İbn Kâmil), Abdulvâhid b. Ömer (Ebû Tâhir: 349/960), Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan (İbn Miksem: 362/973), Muhammed b. el-Hasan (Ebû Berk en-Nakkâş: 351/962) gibi ulemanın Kur'ân ve ilimlerine ilişkin eserleri bu liste dışında kaydedilmiştir. Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1398/1978,47-58.

²³⁷ Şihabuddin Ebu Abdillâh Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, Beyrut 1955-1957, XVIII/260; Suyûtî, *Buğye*, IV/176.

²³⁸ Hücvîrî (465/1072) onu tarikatın efendilerinden saymıştır Ebû'l-Hasan Ali el-Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb**, II/584; ayrıca Râgıb, **el-Muhâdarât**, I/7, 110. Râgıb'ın, *Müfredât*'ın Önsöz'ünü şu cümleyle bitirmesi de buna bir işaret sayılabilir: "Yüce Allah, muvaffak kılmayı önderimiz, ta k-

Müfredât'ın Önsöz'ünde onun nasıl duyarlı, hassas, dikkatli bir gönül insanı olduğunu ve tüm çalışmalarındaki temel eğilimini görmek mümkündür²³⁹.

vayı kılavuzumuz yapsın; bize verdiklerinden bizi faydalandırsın ve onu: *Azığınızı hazırlayınız; çünkü azıkların en hayırlısı takvadır* (Bakara, 2/197) sözünde emredilen azığın toplanmasında bize yardımcı kılınsın.” Râgıb'ın İki paragraf önce söyledikleri de bu ruhu betimler gibidir: “Bu bağlamda kendi alanında yeterli olan yazdıklarım, beni hayırlar yolunda yarışmaktan ve bizi: *Rabbinizden bir mağfirete koşunuz* (57/Hadid 21) sözü ile teşvik ettiği şeylerden alıkoymaktadır. Allah bize o mağfirete kavuşma yolunu kolaylaştırır”. Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât: Kur'ân Istılahları Sözlüğü**, çev. Abdulabaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay. İstanbul 2006, I/28.

²³⁹ “Ben, *Kur'ân'ın Faydalarına Dikkat Çeken Risale*de demiştim ki: Yüce Allah, Peygamberliği, bizim peygamberimizin peygamberliğiyle sora erdirdiği, onların şeriatlarını da onun şeriatıyla bir açıdan yürürlükten kaldırıp bir açıdan da: *Bugün Sizin için Dîninizi kemale erdirdim ve size verdiğim nimetimi tamamladım ve sizin için Dîn olarak İslâm'a razı oldum* (5/Mâide 3) âyetinde ifade ettiği gibi, kemale erdirdiği gibi, O'na gönderdiği Kitabını da ilki ilk ümmetlerden itibaren gelmiş olan ilâhî kitapların meyvesini/özünü mutlak anlamda içeren bir kitap kılmıştır. Buna da: *Tertemiz kılınmış suhuflar okur; onlarda değerli kitaplar vardır* (98/Beyyine 2-3) âyetiyle dikkat çekmiştir. Bu Kitabın mucizelerinden birini de, O'nu, küçük hacmine rağmen, alabildiğine geniş manaları taşıyan bir hususiyete sahip kılmasıdır. Öyle ki, bütün bir insanlığın akılları O'nu tamamıyla elde etmekten aciz kalmakta, dünyanın tüm imkânları O'nun tüm haklarını vermekten aciz düşmektedir. Nitekim kendisi de buna dikkat çekmiştir: *Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, deniz de, yedi denizle ona destek olsa, Allah'ın kelimeleri* [makdûrâti, akla durgunluk veren sistemleri ve malûmâtı yine anlatmakla] *tükenmez; Allah aziz ve hakîmdir* (31/Lokman 27).

“Ben, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa* kitabımda²³⁹ işaret etmiştim ki: Kur'ân, her ne kadar görmesini sağlayacak bir nuru ve kendisine yönelenlere fayda vermekten tamamen hali olmasa da, şairin dediği gibidir: *Dolunay gibidir; nereye dönsen onu görürsün, senin gözlerine bir nur huzmesi gönderir. Gökyüzünün kalbinde duran Güneş gibidir, ışığı doğunun da batının da ülkelerini sarar.* (Bu iki beyit, Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî'nindir. **Şerhu Divanı'l-Mütenebbî**, I/130; Suyûtî, **Mu'terekü'l-Akrân**, I/23)

“Şu var ki, Kur'ânî aydınlanmanın güzelliklerine basireti aydınlanmış kişilerden başkası nüfuz edemez; güzel meyvelerini tertemiz ellerden başkası toplayamaz; şifalarının faydalarına arı nmiş gönüllerden başkası erişemez. Nitekim Yüce Allah, O'nu ellerine alanları nitelerken bunu açıklamıştır: *Şüphesiz o, değerli bir Kur'ân'dır; korunmuş bir kitaptadır; temiz kılınmışlardan başkası ona dokunamaz* (56/Vâkıa 77-79). Onu dinleyenleri tanımlarken de buyurur ki: *De ki: O, iman edenler için yol gösterici ve şifadır. İman etmeyenlerin ise, kulaklarında bir ağırlık vardır ve O, onların gözlerine/basiretlerine kapalıdır* (41/Fussilet 44).

“Yine belirtmiştim ki, nasıl ki, bereketleri taşıyan melekler içinde sûret/resim ve köpek bulunan eve girmezse, apaçık delilleri kendilerine sekîneler de içinde kibir ve hırs bulunan kalbe girmezler. Çünkü pis kadınlar, pis erkekler içindir; pis erkekler de pis kadınlar içindir. Temiz kadınlar, temiz erkekler içindir; temiz erkekler de temiz kadınlar içindir[Yani, bunlar onlara yakışır, onlar bunlara layıktır].

“Adı geçen Risâlede, kişiye elde edildiğinde gerçek bilgilerin yolunu açan azığın nasıl kazanılacağını göstermeye çalıştım. Böylece kişi, insan gücünün erişebileceği hüküm ve hikmetlerin en yücesine ulaşma, Allah'ın Kitabından göklerin ve yerin melekûtuna kadar her şeye muttali olma imkânına kavuşacak ve Yüce Allah'ın Sözü'nün: *Kitapta hiçbir şeyi ihmal etmedik* (6/En'am 38) âyetinde nitelediği gibi olduğunu kesin biçimde görebilecektir.

“Yüce Allah bizi, bu makama erişene ve bu onura kavuşana kadar Hidayetini esirgemediği kullarından eylesin. Malumdur ki, Allah'ın Hidayet vermediğine, bir insan yol gösteremez. Tıpkı Yüce Allah'ın, peygamberine (sas) bildirdiği gibi: *Sen sevdiğine/dilediğine hidayet veremezsin; sadece Allah dilediğine hidayet verebilir* (28/Kasas 58).” Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'ân Istılahları Sözlüğü*, çev. Abdulabaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay. İstanbul 2006, I/31-33

Râgıb'ın, ilmî tetkik ve tetebbuunu dile getirip takdir edenlerin hepsini burada vermemiz mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir. Ancak önemli birkaç veriyi kaydetmeden de geçemeyiz.

Bu bağlamda Zehebî der ki: "Mahir bir allâme ve eşsiz bir muhakkik/incelemeceydi. Kelamcıların en zekilerinden biriydi"²⁴⁰.

Beyhakî (320/932) ve Şehrüzûrî(538/1153), Râgıb hakkında şöyle derler: "İslam'ın bilgelerinden biriydi; Şerâat ve Hikmeti bütünleştiren odur. Ma'kûlât konusundaki yetkinliği daha baskındı"²⁴¹.

Salah es-Safedî (764/1362) onun hakkında şunları kaydeder: "İlmin ileri gelen büyüklerinden, faziletin ünlülerinden biridir. İlmin birden çok alanında muhakkik bir kişidir. Muhakkikliğini, ilimlerdeki derinliğini ve gücünü gösteren pek çok eseri vardır.²⁴² Onun üzerinde bir çalışma yapan es-Sârîsî ise şu tespitleri yapmaktadır: Yaratılış ve ahlak açısından güzel bir kişiydi. İnsanlarla güzel diyalogundan dolayı onları hemen etkisi altına alırdı. Başlıca üç eylemi vardı: Vaaz etmek, ders vermek ve kitap yazmak. Pek çok değerli kitabı vardır. İlginç tartışmaları vardır"²⁴³.

Muhammed Bakır Huvansârî (1895) ise, Râgıb hakkındaki takdirkar tespit ve takdirlerini şu cümlelerle dile getirmektedir: "İmam, edip, büyük hafız, Arapça, Arap Dilbilimi, Hadis, Şiir, Yazarlık, Ahlak, Hikmet, Kelâm, Öncekilerin ilimleri (Ricâl ve Tarih) vd âlimidir. Kadr u kıymeti her tür takdirin üstündedir. Avâm da havâs da onu takdir etmiştir. Özellikle Arap Dilbilimi alanında derinleşmiştir. el-Muhâdarât'ından anlaşıldığına göre, Şâfiî mezhebine mensuptur"²⁴⁴.

Yâkût el-Hamevî'den (626/1229) yaptığı alıntıda da Huvansârî, Râgıb hakkında şöyle denmektedir: "Mu'cemu'l-Udebâ'nın müellifi der ki: el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, ilmin ileri gelen önderlerinden biridir. Bir-

²⁴⁰ Zehebi, XVIII/120.

²⁴¹ *Târîhu Hukemâi'l-İslâm*, 112; *Nüzhetu'l-Ervâh*, II/44.

²⁴² Safedî, XIII/45.

²⁴³ Es-Sârîsî, *er-Râgıbu'l-İsfahânî ve Cuhûduhû*, 33.

²⁴⁴ Muhammed Bakır Huvansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, 238-250.

den çok alanda derinleşmiştir; edebiyat ve hikmetin öncülerinden biridir. Onun Tefsiru'l-Kur'an adlı bir kitabı vardır; büyük bir kitap olduğu söylenmiştir²⁴⁵.

Râgıb'ın dini bilimler alanında kendini yetiştirmiş bir alim olarak, edebi ilimler sahasında özellikle, Araplar arasında güzel söz söylemek sanatının zirvesi kabul edilen şiir konusunda da kendini göstermesi gereken bir edip olması akla gelmektedir. Ancak Râgıb'ın şiiri ile ilgili herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Birkaç beyit dışında kendisine izafe edilen şiir de yoktur. Biyografisinde en fazla iki beytine işaret edilmiştir²⁴⁶. Bunun yanında Ebû'l-Kâsım b. Ebû'l-Alâ ile kitabı ödünç verme/vermeme ile ilgili yazışmasında geçen şiirine de rastlanmıştır²⁴⁷. Kimi zaman söylemediği/yazmadığı beyitlerin kendisine nispet edildiğine de rastlanmaktadır²⁴⁸.

3. Râgıb'ın Hayatında Gözlenen Zorluk Günleri

Râgıb, *el-Meâni'l-Ekber* kitabını yazıp *İhticâcu'l-Kıraât* adını taşıyan kitabını dikte ettikten sonra bir süre inzivaya çekilmiştir. Kendisinin ifadesine göre: Bu bir kalp halveti değil, bir göz halvetidir; ihtiyârî değil, ıztırârîdir; hatta zor ve baskı ile gerçekleşmiş bir inzivadır.

Bu dönemde Râgıb herhalde dönemin veziri ile bir görüşme esnasında ihtilafa düşmüş, etrafındakiler susmasını telkin etmesine rağmen, o kendisine itiraz anlamında cevap vermekten vazgeçmemiştir. Bunun sonucunda daha önce iyi olduğu anlaşılan ilişkileri bozulmuş ve sonunda göz hapsedilmesinde tutulmasına yol açmıştır.

Kendisi bu dönemden bahsederken der ki: *Bu dönemde yalnızlığımı Kur'ân ile giderdim, eğer o olmasaydı, ben bu durumla başa çıkamazdım.* Haksızlık karşısında canının çok sıkıldığı ve moralinin bozulduğu, görüş ve karar vermede zorlandığı, umutlarının darmadağın olduğu bu dönemin ne kadar sürdüğü tespit edilememiştir.

²⁴⁵ Huvensârî, 248

²⁴⁶ Şehrüzürî, *Nüzhet*, I/44.

²⁴⁷ **Muhâdarâtu'l-Udebâ'**, I/109-110.

²⁴⁸ Râgıb'ın hayatını inceleyen Dr. Es-Sârîsî, *er-Râgıbu'l-İsfahânî ve Cuhûduhu* adlı çalışmasında Râgıb'ın *Mecmau'l-Belâğa* (s. 397) kitabından nakil yaparken Abdullah b. Cud'ân'ın bir şiirini ona izafe etmiştir. Nehrâvî, **el-Cefisu's-Sâlih**, II/238; İbn Kuteybe, **Uyûnu'l-Ahbâr**, II/33.

4. Râgıb'ın Tespit Edilebilen Eserleri

Hicri IV. asırda yaşayan Râgıb, değişik alanlarda pek çok eser yazmıştır. Çünkü bu asır, ilmî inkişafın (bilimsel gelişmenin), kalkınma ve yükselmenin en parlak olduğu dönemlerden biridir. Râgıb'ın tespit edebildiğimiz başlıca eserleri şunlardır:

1. *Kitâbu'l-Mufredât fi Garîb'il-Kur'ân* (Bu eser, ikinci bölümde ele alınacaktır)

2. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Tefsirinin adı *Camiu't-Tefsîr*dir. Râgıb bizzat kendisi *Hillu Müteşâbihâti'l-Kur'an* kitabında Kafirûn sûresini anlatırken şöyle der: Biz *Câmiu't-Tefsîr* kitabımızda buna birkaç açıdan cevap verdik.²⁴⁹

Keşfu'z-Zunûn'un yazarı Hâcî Halîfe der ki: Bu muteber bir tefsirdir, bir cilttir. İlk sözü: *el-hamdu li'l-Lahi ala âlâihi...* Baş tarafında tefsirle ilgili faydalı açıklamalar yapmıştır. Metodu, önce bir ayetler topluluğunu vermekte, sonra onları ana hatları ile açıklamaktır. Bu, *Beydâvî*'nin *Envâru't-Tenzîl*'de kullandığı kaynak kitaplardan biridir.²⁵⁰ Tefsirinin önsözü Fâtîha sûresi ve Bakara'nın baş tarafları ile birliktedir. Ahmet Ferhât'ın tahkiki ile *Kuveyt*'te *Dâru'd-Da'va* tarafından basılmıştır.

Feyrûzâbâdî (817/1414) der ki: Râgıb'ın on cilt halinde büyük bir tefsiri vardır. Kendisi tahkikin zirvesindedir. Buradan anlaşılıyor ki: Râgıb'ın biri büyük, biri de küçük olan iki tefsiri mevcuttur. Tefsirinin bir nüshası *Veliyuddin Cârullah Kütüphanesi*'nde yazma olarak bulunmaktadır. Bu nüshâda *Giriş*'inin başından *Mâide* sûresinin başına kadarki kısım bulunmaktadır. Bu 350 varak tutmaktadır. Onun diğer kısmı şimdiye kadar görülüp tespit edilebilmiş değildir. Râgıb'a, nispet edilen muhtasar bir tefsir daha vardır ki, *Muhtesaru Tefsiri Müteşâbihâti'l-Kur'ân* adı ile basılmıştır. Bunun *Yemen*'de *Mescid-i Sen'â Kütüphanesi*'nde 165 varak tutan bir nüshası bulunmaktadır. Fakat bunun Râgıb'a ait olduğunun mevsûk delillerle teyit edilmesi gerekmektedir.

3. *Durratu't-Te'vîl fi Müteşâbihi't-Tenzîl*. Ben öyle sanıyorum ki, bunun ismi *Durratu't-Te'vîl fi Hilli Müteşâbihâti'l-Kur'ân*'dır. Pek çok araştırmacı bunları

²⁴⁹ **Hillu Müteşâbihâti'l-Kur'an**, Yazma nüshası/varak: 280.

²⁵⁰ Hacı Halife, I/477.

ayrı birer kitap olarak göstermektedir. Aslında her ikisi de aynıdır. Hâcî Halîfe, *Durratu't-Te'vîl fi Hilli Müteşâbihâti't-Tenzîl* kitabını zikretmekte ve Râgıb'ın bu kitabı *el-Meâni'l-Kebîr ve İhticâcu'l-Kurrâ'* kitaplarını yazdıktan sonra yazdığını kaydetmektedir. Öte yandan Râgıb'ın, *Durratu't-Te'vîl* diye adlandırılan *Hillu Müteşâbihâti'l-Kur'ân* kitabının başında bu bilgileri kaydettiği de görülmektedir.²⁵¹

Brockelmann (1956) da *Hillu Müteşâbihâti'l-Kur'ân* kitabından söz ederken onu ayrı bir kitap olarak gösterir ve der ki: Bu eser, Ragıp Paşa Kütüphanesi'nde bulunan 180 numaralı yazmadır. *Durratu't-Te'vîl* kitabının ise, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Esad Efendi bölümünde ve Britanya Müzesi'nde *Durratu't-Te'vîl* kitabının yazmaları bulunmaktadır. Fakat bu yapıt, Ragıp Paşa Kütüphanesi'nde mevcut olan *Hillu Müteşâbihâti'l-Kur'ân* kitabının aynısıdır.

Bazı araştırmacılar el-Hatîb el-İskafiye nispet edilen *Durratu't-Tenzil ve Gurratu'l- Te'vîl* adıyla basılan kitabın Râgıb'ın bu kitabının aynısı olduğunu belirtmiştir. Bu uzak bir ihtimal değildir. Her iki kitabı karşılaştırdığımızda aralarında büyük bir uyum olduğunu görüyoruz. Sadece ilk sayfada birtakım farklılıklar vardır. Kanaatime göre bu kitap Râgıb'ındır. Sadece ilk sayfası bilerek ya da bilmeyerek onun baş tarafına konmuştur. Burada deniyor ki: İbn Ebû'l-Farac el-Ürdüstanî diye tanınan İbrahim b. Ali b. Muhammed kaydetmiştir ki: Bu *Mesâil*'i Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hatîb, Fahriye kalesinde imlâ etmiştir. Yine burada Hatîb'in Hurûf-u Mukattaa ile ilgili bir kitabının olduğu zikredilmiştir. Râgıb'ın ise, böyle bir kitabının olduğundan söz edilmemiştir.

4. *Tahkîku'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*. Bu kitabı Râgıb, *ez-Zerîa ilâ Mekarimi's-Şerîa*'nın önsözünde; Hâcî Halîfe (1068/1657), *Keşfu'z-Zunûn*'da (I, 377), Brockelmann (1956) da *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî* (V, 211) de zikretmiştir, Brockelmann, bu kitabı edebiyatla ilgili olarak göstermiş ve onun Meşhed'te bir yazması olduğunu kaydetmiştir. Bunun Meşhed'teki Kitabhane-i Astane (Kudüs) nüshasından alınma bir kopyası Ümmü'l-Kurâ'da bulunmaktadır. Bu nüshanın, karşılaştırmadan sonra Râgıb'ın *el-İ'tikâd* kitabı olduğu ve adı geçen *Tahkîku'l-Beyân* kitabı olmadığı tespit edilmiştir. Buna göre, adı geçen kitap şu an kayıp sayılmaktadır. (*Müfredât*'ın Dâvudî tahkiki, s. 10).

²⁵¹ **Hillu Muteşâbihâti'l-Kur'an**, v. 1.

5. *İhticâcul-Kurrâ'*: Bu eseri, Râgıb, *Hillu Müteşâbihâti'l-Kur'ân* kitabının Önsöz'ünde, Hâcî Halîfe de *Keşfu'z-Zunûn*'da (II, 15) kaydetmiştir.

6. *el-Meâni'l-Ekber*: Râgıb, *Hillu Müteşâbihâti'l-Kur'ân* kitabının Giriş'inde Hâcî Halîfe de *Keşfu'z-Zunûn*'da (II, 1729) zikretmiştir.

7. *er-Risâletu'l-Münebbihetu alâ Fevâidu'l-Kur'an*. Râgıb, *Müfredât'ın Giriş*'inde ve *harf* maddesinde bu eserini zikretmiştir. Fakat bu eserin herhangi bir nüshasına rastlanmıştır. Önemine binaen orijinal adını da verelim: (*الرِّسَالَةُ الْمُنْبِّهَةُ* (*عَلَى فَوَائِدِ الْقُرْآنِ*).

8. *Muhâderâtu'l-Udebâ ve Muhâverâtu'l-Buleğâ ve's-Şuarâ*. Bu edebiyat alanında büyük şöhreti olan bir kitaptır. Beyrut'ta Mektebetu'l-Hayat tarafından iki cilt halinde basılmıştır. Fakat kişiler ve şiirlerde pek çok baskı hatası, tashif ve tahrif bulunmaktadır. Bu kitap, zamanında, öneminden dolayı, vezirlere ve emirlere hediye edilirdi. İbn Ebû Useybi'a (669/1270), *Tabakâtu'l-Etibbâ*'da (s.369) belirtir ki, Emînu'd-Devle İbnu't-Tilmîz, *el-Muhâdarât* kitabını vezir İbn Sadaka'ya hediye etmiştir.

9. *Mecmau'l-Belağâ. Efânînu'l-Belâğâ* diye de bilinen bu kitap, Ammân'da Mektebetu'l-Aksâ tarafından Dr. Ömer Sârîsî tahkiki ile basılmıştır. Bu güzel bir çalışmadır, fakat pek çok meşhur şiir, şairlerine nispet edilmemiştir.

10. *Edebu's-Şatranç*. Brockelmann, bu eseri zikretmiş (V, 211) ama şu ana kadar onun herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır.

11. *Muhtasaru Islahi'l-Mantık*. Bu eserin, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi İslami Araştırmalar Merkezinde (Nu:316) bir yazma nüshası vardır. Bu, Teymûriye Kütüphanesindeki nüshasının (Nu:137) bir kopyasıdır.

12. *Risâletun Fî Âdâbi Muhâletati'n-Nâs*: Esad Efendi Kütüphanesi'nde bulunan *Resâilu li'r-Râgıb Mecmuası* içinde yer alan bir yazma nüshası mevcuttur.

13. *Risâletun fî'l-İ'tikâd*: Bu kitap üzerine Ahter Cemal Muhammed Lokman tarafından Mekke-i Mükerrreme'deki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinin Akîde Bölümünde hicri 1401-1402/1981-1982 yılında bir mastır tezi hazırlanmıştır. Tezi yöneten Muhyiddîn es-Sâfî'dir. Bu çalışma daktilo sayfasıyla 400 sayfadır.

14. *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa: (الدَّرِيْعَةُ إِلَى مَكَارِمِ الشَّرِيْعَةِ)* Bu yapıt birkaç kere basılmıştır. En son Dr. Muhammed Ebu'l-Yezîd el-Acemî tahkikiyle yayınlanmıştır. Kendisi, Râgıb ile el-Hüseyin b. Muhammed b. Sükkere'yi karıştırmış ve onunla ilgili bilgileri Râgıb için vermiştir. Hâcî Halîfe der ki: *İmam Gazali, ez-Zerîa kitabını kendinden ayırmaz ve onun nefisliğini dile getirirdi. Şunu da belirtmek gerekir ki, Gazali'nin de ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa adını taşıyan bir eseri vardır. Onun için, kendi kitabını mı yoksa Râgıb'ın kitabını mı bu kadar sevdiği kesinlik kazanmamıştır. Bundan ayır olarak Gazali, Râgıb'ın kitaplarından etkilenmiş ve Meâricu'l-Kuds'ta Akıl ve Şerîat'ın birbirine ihtiyacını güzelce açıklayan bütün bir bölümü Râgıb'ın Tafsîlu'n-Neş'eteyn kitabından nakletmiştir.*²⁵²

15. *Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsilu's-Saâdeteyn*: Bu eserini Vezir Ebû'l-Abbâs el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî (İbn Ebû'd-Dabbî) için yazmıştır. Bu da birkaç defa basılmıştır. Son baskısı Dr. Abdulhamîd en-Neccâr tarafından tahkik edilip 1408/1988'de Dâru'l-Garbi'l-İslâmî tarafından yapılmıştır. Bu baskıda Râgıb hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir.

16. *el-Îmân ve'l-Küfr: Hediyyetu'l-Ârifîn* müellifi onu kaydetmiştir ama onunla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır.

17. *Risâletun fî Merâtibi'l-Ulûm*: Esad Efendi Kütüphanesi'nde bulunan *Resâilu'r-Râgıb* içinde (Nu:3654) yedi varaklık bir yazması mevcuttur.

18. *Kitâbu Kelimâti's-Sâhâbe*: el-Beyhakî, *Târîhu Hukemâi'l-İslâm*'da (s.112) bu eseri zikretmiştir.

19. *Usûlu'l-İştikâk*: Râgıb, *Müfredât*'ın *cedara* maddesinde bu kitabı zikretmiştir.

20. *Risâletun fî Şerhi Hadîsi Setefteriku Ümmetî ve'l-Cem'u Beyne'r-Rivâyeteyni li'l-Hadîs el-Ûlâ; Küllühâ fi'n-Nâri illâ Vahide ve's-Sânî: Küllühâ fi'l-Cenneti İllâ Vâhide*. Râgıb, *ez-Zerîa* kitabında (s.132) bu kitaptan bahsetmiştir.

21. *Kitâbu Şarafî't-Tasavvuf ... Râgıb, Tefsîrinde* (varak 42 ve 50) bu eserden bahsetmiştir.

²⁵² Hâcî Halîfe, I/826; Ebu Hamid Muhammed Gazali, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Önsözü, tahkik: Dr. Tabâne, Beyrut, ts, 22.

22. *Tahkîku'l-Elfâzi'l-Muterâdife Alâ'l-Ma'nâ'l-Vâhid ve mâ Beynehumâ mine'l-Furûki'l-Gâmida*: Uzunluğunu göz önünde bulundurarak orijinal ismini de vereyim: الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد، وَمَا بَيْنَهَا مِنَ الْفُرُوقِ الْغَامِضَةِ Râgıb, *Müfredât*'ında ve *Tefsîr*inde (varak: 54) bu eserinden söz etmiştir. *Müfredât*'ın Önsöz'ünde der ki: Bu kitaptan sonra, Allah diler ve ömür verirse, *bir manaya gelen müteradif kavramları ve onlar arasındaki gizli farkları inceleyen bir kitap yazacağım*. O zaman, her yerde kullanılan bir kelimenin neden başka bir müteradifi ile kullanılmadığı da ortaya çıkacaktır. Sözgelimi, neden bir yerde *kalb*, bir yerde *fuâd*, bir yerde *sadr* denmiştir. Öte yandan, bir kıssa anlatıldıktan sonra neden bazen: *Bunda iman eden bir topluluk için âyetler/ibretler vardır* (30/Rûm 37); bazen: *Tefekkür eden bir topluluk için* (10/Yûnus 24); bazen: *Bilen bir kavim için* (2/Bakara 230); bazen: *Derinden anlamaya çalışan* (6/En'âm 98); bazen: *Uzbakış sahipleri için* (3/Âl-i İmran 13); bazen: *hicr sahipleri için* (89/Fecr 5); bazen de: *Nuhâ sahipleri için* (20/Taha 54) denmektedir? Buna benzer konular çoktur. Bu konuda hakkı tahkik, batılı iptal etmeyenler bunların hepsinin bir olduğunu düşünürler. Bunlar, sözgelimi, الحمد لله *elhamdu lillâh* ifadesini eş-şükriü lillah diye açıkladıklarında veya لا ريب فيه *lâ raybe fihi* sözünü لا شك فيه *lâ şekke fihi* diye açıkladıklarında Kur'an'ı açıkladıklarını ve ona yeterince açıklık kazandırdıklarını sanırlar.

23. *Risâletu Tahkîki Münâsebâti'l-Elfâz*: Râgıb, *Müfredât*'ın Giriş'inde bu eserin adını kaydetmiştir.

Son olarak şunu kaydedelim ki, Medîne-i Münevvere'deki Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde *Atbâku'z-Zeheb* adında Râgıb'a nispet edilmiş bir kitap vardır. Bu, Zemaşerî'nin *Atbâku'z-Zeheb* adındaki kitabına tenkitler içermektedir. Burada kitabın yazma iki nüshası bulunmaktadır. Bunun Râgıb'a ait olmadığı ise, açıktır. Çünkü Râgıb, Zemaşerî'den (528/1134) bir asır önce vefat etmiştir. Doğru olan bu kitabın, Abdülmümin b. Hibetullah el-İsfahânî'ye ait olduğudur. Bu eser Mısır'da Bulak matbaası tarafından basılmıştır. el-Haremu'l-Medenî Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır.²⁵³

²⁵³ Safvân Adnân Dâvudî (muhakkik), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kurân*, 13.

5. Râgıb'ın Telifâtında İzlediği Metot

Râgıb genel ilke olarak şeriat ile hikmeti [beşeri ilimleri] bağdaştırma yolunu izlemiştir. Bu bağlamda Şehruzûrî (538/1143)) der ki: *Râgıb, eserlerinde Şeriat ile Hikmeti bağdaştırma yolunu izlemiştir.*²⁵⁴ Gazâlî (505/1111), Şehristânî (548/1153), Ebû'l-Velîd Muhammed b. Rüşd (595/1198), Şemsedin Fenârî, Fâdıl Kâdîzâde Rûmî ve Ebû Ali İsâ [[İbn Zur'a] el-Bağdâdî (399/1008) gibi âlimler de Şeriat ile Hikmeti bağdaştırmak için gayret sarf edenlerdendir.²⁵⁵

Bununla beraber Râgıb, Şeriatı esas ve ölçü olarak almış, hukemâ/bilgelerin sözlerini ona göre değerlendirmiş, uygun olanlarını almış, olmayanlarını almamıştır. Onun için *ez-Zerîa* kitabında der ki: Derin ilim sahibi hekîm/bilgenin görevi peygambere uyararak şu sözünün gereğini yapmaktır: *Biz peygamberler topluluğu insanları yerli yerine koymak²⁵⁶ ve onlara akıllarının alabilecekleri şekilde konuşmakla yükümlü tutulduk.*²⁵⁷

Râgıb, der ki: Bazı bilgelere soruldu: *Herkese yeten bir şey var mıdır?* Cevap verdiler: *Evet; güzel ahlak sahibi olman ve herkese karşı iyi niyet taşımandır.*²⁵⁸ Râgıb bundan sonra şeriatın buna yakın hükmünü ifade eden peygamberin sözünü aktarmaktadır: *Siz tüm insanlara mallarımızla yardım edemezsiniz, öyleyse ahlakınızla hepsine iyi davranmaya çalışınız.*²⁵⁹

Kim bir şeyi bilmezse, ona düşman olur; insanlar, bilmediklerinin düşmanıdır. Nitekim Yüce Allah da: *Kâfirler, iman edenlere: Eğer o iyi olsaydı, bizden önce onlar ona koşmazlardı.* Çünkü: Onlar, O'nunla hidayet bulmamış olduklarından: *Bu, çok eski bir iftiradır* diyeceklerdir (46/Ahkâf 11) buyurmuştur.²⁶⁰

²⁵⁴ Şehrezuri, *Nüzhe*, I/44.

²⁵⁵ Hacı Halife, I/24, 680; Şehrezuri, *Nüzhe*, II/59, 99-100.

²⁵⁶ Bu hadisi Müslim *Sahih*'inin *Mukaddimesinde* ufak değişikliklerle *talikan* kaydetmiştir. Hadisin ikinci kısmı olan *İnsanlara akıllarının alacaklarına uygun konuşmakla yükümlü kıldık*, ifade-sini, Deylemî, zayıf bir senetle İbn Abbas'tan *merfu olarak* rivayet etmiştir. Aclûnî, **Keşfu'l-Hafâ**, I/194.

²⁵⁷ Huseyn b. M. er-Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Mısır 1413/1993, 121.

²⁵⁸ Ragıb, *Ez-Zeria*, 46.

²⁵⁹ Bu hadisi, Hâkim, Bezzâr, İbn Adî ve Beyhakî, Ebû Hüreyre kanalıyla almışlardır. Aclûnî, I/217.

²⁶⁰ Ragıb, *Ez-Zeria*, 112.

Öğretmen, öğrencilerini, evladı gibi görmelidir; çünkü öğretmenlik, anne-babalıktan daha değerli bir makamdır. İskender'e sorulmuş: Öğretmenin mi daha çok saygıdeğerdir yoksa baban mı? Öğretmenim, diye cevap vermiştir; zira: Öğretmen, ebedi hayatımı hazırlayandır; babam ise, fani hayatımın sebebidir. Peygamber de buna işaret etmiştir: *Ben sizin için bir baba gibiyim; size bilmediklerinizi öğretirim.*²⁶¹

Bazı bilgiler, *yemin*, söz söyleyenin yalan söylediğine işaret eder. Yemin alışkanlığı, kişinin sözüne güvenilmemesinden kaynaklandığını ifade etmişlerdir.²⁶² Yüce Allah da buyurur ki: *Benim âyetlerimi az bir paraya satmayın* (2/Bakara 41), başka bir yerde: *Allah'ı, iyilik etmeye, takvaya ve insanların arasını düzeltmeye karşı bir kalkan olarak kullanmayınız* (2/Bakara 224).

Kimi Hukemâ, Allah'ı tanımaya çalışan insanın durumu, kendinin yanındaki şeyi, uzaklarda arayan kişi gibidir, derler.²⁶³ Yüce Allah da: *Nerede olursanız olun, O, sizinle beraberdir* (57/Hadid 4) buyurur ve yine: *Gökte ilah olan O'dur, Yerde ilah olan da O'dur* (43/Zuhruf 84).

Bilgelerin her anlattığı Şerâat'a uymaz. Râgıb, *kanaatle ilgili olarak peygamberin @: Dinarın kulu mahvolmuştur, dirhemin kulu mahvolmuştur*، (تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدينار) sözü²⁶⁴ aktardıktan sonra der ki: Bir bilgeye: *Neden hiç üzülüyorun?* diye soruldu. Dedi ki: *Çünkü beni üzecek bir şey bulamıyorum.*²⁶⁵

Râgıb der ki: Züht, bazılarının sandığı gibi, Maneviye, Brahmanizm ve Ruhbanlık değildir, yani: [Bu düşünce ve inançlarda betimlendiği gibi] İnsanın işini gücünü terk etmesi değildir. Böyle bir şey, dünyanın yıkılmasına yol açar, Allah'ın takdir ve tedbire ilişkin kaidelerine aykırıdır. Gerçek zâhid, dünyadan yüz çeviren ahreti arzu edendir; dünyayı, ahret karşılığında satın alandır. Yüce Allah buyurur ki: *Allah, müminlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır* (9/Tevbe 111). Bu ise, satılan ve satın alınan şeyin değerini bilmeye bağlı-

²⁶¹ Bu hadisi, Ebû Dâvûd, Tahâret 4; Nesâî, İbn Mâce, Ahmed ve İbn Hibbân tahric etmiştir. **el-Fethu'l-Kebîr**, I/437.

²⁶² Râgıb, *ez-Zeria*, 145.

²⁶³ Râgıb, *el-Mufredât*, "betane" mad.

²⁶⁴ Bu hadisi, Buhari, Rekâik (VII/157); Tirmizi, Zühd 43; Ahmed, Müsned, II/18 ve İbn Mâce tahric etmiştir. Ayrıca ; Aclûnî, I/307.

²⁶⁵ Râgıb, *ez-Zeria*, 166.

dır. Satın alınanın, satılandan daha değerli olduğu anlaşılmadan böyle bir alışveriş yapılamaz. Bir zahide sorulmuş: Ne kadar da zahit, ne kadar da sabırlısın! Demiş ki: Zahitliğim, bu nimetlerin daha büyüklerini arzu ettiğimden; sabrım ise, ateşten korktuğumdandır.

Bunlar ilk bakışta, çelişkili ifadeler gibi görünseler de hakikat bunun zıddıdır. Dünya için çalışmak başka şey, her şeyi dünyalığa endekslemek daha başka bir şeydir. Biri gerekli görevi yapmak, diğeri ihtiras ve tutkunluk içinde ona bağlanmaktır. İlki meşru ve zaruri iken, diğeri çirkin ve zararlıdır.

6. Akîde Mezhepler Konusundaki Tercihi

Râgıb'ın akidesi konusunda üç görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşlere göre Ragıb ya *Mutezile*, ya *Şîa* veya *Ehli Sünnet ve'l-Cemaat* akidesine mensuptur. Bu konuda ispata en yakın olan, onun Ehli Sünnet ve'l-Cemaatten olduğu görüşüdür. Suyûtî'nin şu ifadesi bu görüşü desteklemektedir: *“Ben onun Mutezili olduğunu sanıyordum. Bu kanaatim, İbnu Abdi's-Selâm'ın el-Kavâidu'l-Suğrâ adını taşıyan kitabının bir nüshası üzerinde Şeyh Bedruddin ez-Zerkeşî'nin kendi el yazısıyla yazdığı şu cümleyi görünce değişti: İmam Fahreddin er-Râzî, usûl ile ilgili Te'sîsu't-Takdîs'te der ki: Ebû'l-Kâsım er-Râgıb, Ehli Sünnet'in İmamlarından biriydi. Onu Gazalî'ye yakın bulmuştur. Suyûtî bu nakilden sonra der ki: Bu güzel bit tespittir; çünkü: İnsanların çoğu onu Mutezile'den sanmıştır”*²⁶⁶.

Onun mutezileden olmadığı konusunda, *Müfredât*'taki Mutezile'ye yönelttiği tenkitler fikir vericidir. Mutezile'nin piri olan Ebû'l-Alî el-Cubbâî'ye (303/915) ﷻ “h-t-m” maddesinde, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhî'ye (317/929) ise, ﷻ “h-l-l” maddesinde tenkitler yöneltmektedir. Bunlar malum olduğu üzere mezhebin ana fikriyle ilgili tenkitlerdir ve kişinin çizgisini gösterebilirler. Ayrıca *el-İ'tikâd* kitabında: “Kulların, kıyamet gününde Yüce Allah'ı görmesine gelince, bu görüşü, bilgiler ve Hadîs âlimleri, Kitâb ve Sünnet'in ifade ettiği gibi, tespit/kabul etmişlerdir”²⁶⁷ der. Râgıb, bu görüşüyle, “beni asla görmezsin” (7/A'râf 143) ayetine dayanarak inkâr eden Mutezile'ye muhalefet etmiştir ve *el-İ'tikâd* kitabında onlara yönelttiği tenkitler bundan ibaret de değildir.

²⁶⁶ es-Suyûtî, Buğye II/297; el-İzz b. Abdisselâm, *Esâsu't-Takdîs*,7.

²⁶⁷ Râgıb, *Kitâbu'l-İ'tikâd*,54.

Râgıb'ın, Mutezile'den etkilendiğine ilişkin görüşler veya iddialar muhtemelen Ebû Müslim'in görüşlerine yer vermesi ve kimi zaman onları tenkitsiz bırakmasına dayanmaktadır. Bazen tahammülsüzlük sınırlarını zorlayarak kimi isimlerin telaffuzunu bile kaldıramayacak raddeye varmıştır. Râgıb'ı Mutezilî eğilimli gösterenler, bu türden saldırgan tutumlulardır. Yoksa O'nda herhangi bir mezhep veya fırkaya özel bir düşmanlık veya muhabbet bulunmadığı söylenebilir. Genel eğilimi ise mutedil, insafı, aşırı uçlardan uzak durmaya çalışan, kavga ve didişmeyi onaylamayan ve bunlar kışkırtmayan, sevmeyen bir yaklaşım şeklindedir.

Hız. Ali'den çokça nakil yapması gerekçe gösterilerek Şîa itikadında olduğu söylenmişse de, bu yeterli bir delil değildir. Çünkü Ehl-i Beyt sevgisine ilişkin sahih haberler vardır. Bu nedenle insan, onları sevmek ve sözlerini nakletmekle Şîa'dan sayılamaz. Mesela pek çok âlim gibi, Zemahşerî (528/1134), *Rabîu'l-Ebrâr*, Gazâlî (505/1111), *İhyâu Ulûmdiddîn*, Feyrûzâbâdî (817/1414) de, *Besâiru Zevî't-Temyîz*'de Âl-i Beyt'in birçok sözünü nakletmiş, ama kimse onların Şîa'dan olduğunu söylememiştir. Bu iddianın en sağlıklı reddi bizzat Râgıb'ın *el-İ'tikâd* kitabında yer almaktadır: "Yetmiş iki fırkaya kaynaklık eden bid'at fırkaları yedi tanedir: 1. Müşebbihe, 2. Sıfatları reddedenler, 3. Kaderiye, 4. Mürcie, 5. Hâricîler, 6. Mahlûkiyye, son olarak, 7. Müteşeyyia. Müşebbihe, *Allah'ın zâtı*; Sıfatları reddedenler, *Allah'ın fiilleri*; Hâricîler, *Allah'ın vâdi/cezası*; Mürcie, *iman*; Mahlûkiye, *Kur'ân*, Müteşeyyia/Şîa ise *imamet* konusunda "*dalâlet*"e düşmüştür. "*Fırka-i Nâciye*" ise, Sahâbe'nin yolunu izleyen *Ehli Sünnet ve'l-Cemaattir*"²⁶⁸.

Bu ifade, Râgıb'ın ne Mutezile ne de Şîa'dan olduğunu, aksine *Ehli Sünnet ve'l-Cemaat*'e mensup bulunduğunu açıkça göstermektedir. Bunun aşırı uçlarda dolanmadığını tescil etmesi açısından önemi vardır. Mutedil ve makul yorumdan yana olduğunu ifade ettiği zaman daha da ehemmiyet kazanmaktadır. Bir çekişme ve didişme aracı olduktan sonra hiçbirinin, hiçbir şeyin bir manası kalmaz.

²⁶⁸ Râgıb, *Kitâbu'l-İ'tikâd*,54.

7. Râgıb'ın Fıkıhta İzlediği Mezhep

Râgıb'ın, fıkıhın furûâtla ilgili konularında kimseyi taklit etmediği, kendisinin bu konuda müçtehit konumunda olduğu söylenebilir. Şâfiî mezhebinden olduğu ileri sürülmüşse de bu doğru değildir. Zira, bizzat kendisi, İmam Şâfiî'nin birtakım görüşlerini kabul etmemiştir. Kitaplarında yeri geldiğinde fakihlerin görüşlerini kaydettikten sonra bazen bir mezhebinkini, bazen de başka mezhebinkini kabul etmektedir. Bu da, onun, belli bir mezhebe bağlı olmadığını göstermektedir. Bu bağlamda örnek olmak üzere *el-Müfredât*'ın طهر 't-h-r', עוד 'a-v-d' ve فكه 'f-k-h' maddelerine bakılabilir. *Muhâdarâtu'l-Udebâ*'da, namaz, oruç, zekât ve hac gibi fıkıh konularına değinmekte ve bu konularda Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî, Hanefî, Şîa ve Hâricîlerin görüşlerini tenkitsiz vermektedir. Bu da onun belli bir mezhebe bağlı olmadığını teyit etmektedir. Bununla beraber, bazen Şâfiî'nin görüşlerine meylettği gözlenmektedir; *Tefsîr*'inde Ali b. Dâvûd ez-Zâhirî'nin (267/880) Şâfiî'ye (204/820) yönelik tenkitlerini kritize etmekte ve onu savunmaktadır.

8. Râgıb'ın Kesinlik Kazanmayan Vefat Tarihi

İlginçtir ama Râgıb'ın adı, akidesi, fıkıhta izlediği mezhep ve yaşadığı çağ hakkında ihtilaf edildiği gibi, vefat tarihinde de ihtilaf edilmiştir. Suyûtî, beşinci asrın başlarında; Zehebî, onu kırk ikinci tabakadan saymıştır ki, bunların vefatları 440-470 arasında değişmektedir. Hâcî Halife (1068/1657), Râgıb'ın vefatını 502/1108 diye göstermiş, Brokelmann (1956) da ona tabi olmuştur. *Hediyetu'l-Ârifîn* yazarı, onun vefatını 500/1106 olarak tespit etmiştir. *Fihrisu'l-Hizâneti't-Teymûriyye* ise, Râgıb'ın vefatı hakkında 503/1109; Zirikli (1976), *el-A'lâm*'da 502/1108 demiş, Ömer Rıda Kehhâle de ona uymuştur.²⁶⁹ Muhammed Kurdalî (1953), el-Beyhakî'nin (320/932) *Târîhu'l-Hukemâ*'da Râgıb'ın biyografisini verirken vefatını 402/1011 olarak göstermiş, *Müfredât* için yazdığı takrizde ise 503 tarihini vermiştir. *el-Mecmau'l-İlmîyu'l-Arabî*'de (XXIV, 275) ise, bu vefat için 452/1060 denmiştir. Adnân el-Cevherî ise, 343/954'te doğdu, 412/1021'de vefat etti, demektedir.²⁷⁰ Hâcî Halife, Brockelman, Ziriklî ve Kehhâle'nin aynı görüşte

²⁶⁹ Suyuti, Buğye, II/297; Zehebi, XVIII/120; Hacı Halife, I/36.

²⁷⁰ *Mecelletu'l-Lugati'l-Arabiyye*, (Dımaşk), 61. cilt, R.-Sânî 1406/Kânunu's-Sânî 1986, I/194.

olması son dönemlerde bu görüşün öne çıkmasına yol açmıştır ama bu görüş tercih yapmak için yeterli sağlam bir delile dayanmaktan yoksundur.

Bu konuda sağlıklı bir tercih yapmak zor da olsa, vefat tarihinin yaklaşık 425/1034 olduğu söylenebilir. Elbet bu bir ortalama değil, delillerin tetkik ve te-tebbuundan sonra aklımıza ve gönlümüze daha yakın gelen tarihtir.

B. EL-MÜFREDAT Dİ GARİBİ'L-KUR'AN

Râgıb'ın *Müfredât*'ı, tefsir disiplini içinde değerlendirilen bir Kur'ân kavramları çalışmasıdır. Onu modern bir sözlük veya ansiklopedi olarak düşünmek doğru olmaz. Son zamanlarda gelişen tekniklerin tamamını, kimilerinin insafsızca uyguladığı gibi, ona uygulamak da haksızlık olur. Bu, çağından günümüze kadar gelen, neredeyse mükemmel bir eser, İslam ve Kur'ân ilimlerine ışık veren, onları çeşitli biçimde besleyen bir kaynaktır. Kelimenin tam anlamıyla bir *klasik* tir. Kendi dönemine, çağına, dönemin kültürel seviyesine bakan bir yönü vardır. Onun bu yönünü görmezden gelmek doğru olmaz.

Müfredât bu alanda yapılan çalışmaların en değerlisi ve en rağbet görenidir. Birçok büyük alim, müellif ve yorumcu onu en güzel ifadelerle takdir etmiştir. Sözelimi, Zerkeşî Kur'ân İlimleri konusunda yazdığı dünya çapında büyük bir üne sahip *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adını taşıyan eserinde der ki: "18. İlim: *Garîbu'l-Kur'ân*'dır [Kur'ân'da geçen muğlak, zor anlaşılan, karmaşık kelime, kavram ve ifadelerin manalarını açıklamayı amaçlayan ilimdir]. Bu konuda yazılan eserlerin en güzeli Râgıb'ın *el-Müfredât* adını taşıyan eseridir.²⁷¹

el-Burhân'a benzer bir muhtevaya sahip olan *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* müellifi Suyûtî de bu hususiyeti aynı şekilde dile getirmiştir. Onun takdirkâr ifadeleri Zerkeşî'nin takdirinden aşağı kalmaz.²⁷²

Feyrûzâbâdî de: *Müfredât*'ın ele aldığı konular, kaydettiği manalar ve işleyiş metodu açısından bir benzeri bulunmadığını ifade edenlerden biridir.²⁷³

²⁷¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I/291.

²⁷² Suyûtî, *el-İtkân*, I/149.

²⁷³ Mecduddin Muhammed b. Ya'kub el-Feyrûzâbâdî, *el-Bulğa fî Târîhi Eimmeti'l-Luğa*, ts, ys, 69.

Müfredât'ın bu kadar takdir görmesinin pek çok sebepleri vardır. En başta geleni, Kur'ân kavramlarının büyük bir vukûfiyet ve titizlikle ele alınmış olmasıdır. Bir diğer özelliği de, Kur'ân kavramlarını mana açısından tüketmeyi hedeflemeden onlara hizmet etmeyi bir şeref bilmesidir. Malum olduğu üzere, Kutsal Metnin manalarını tüketmeyi düşünenler şöyle düşünür: “Kur'ân şöyle der. Şöyle emreder. Şöyle yasaklar. Şu düşünce Kur'ân'a aykırıdır. Şunu düşünenler sapıklık, dalaleet ve cehalet içindedir...” *Müfredât*'ta buna benzer kesin yargılar ve hükümler yer almaz. Onun için kullandığı üslup ve ifade tarzı genelde içli, duyarlı ve bilinçlidir.

Râgıb'ın şöhretten, isminin öne çıkmasından hoşlanmayan bir düşünceye sahip olması ve bunun *Müfredât*'a yansımalarıdır. Zira eserde neredeyse hiçbir yerde müellifin “ben şöyle derim” tarzında bir sözüne rastlamak mümkün değildir. Bir konuyla ilgili farklı görüşleri zikreder ama bunlar arasından hangisini kendisinin tercih ettiğini ya da hangisini kendi görüşü olarak zikrettiğini anlamak çok zordur. Dikkatle izlendiğinde görülür ki, müellifin “kiyle” ifadesiyle sıraladığı görüşler arasında kendi görüşünü de zikretmektedir. Özcesi: Râgıb, kendi görüşünü meçhul faili bir ifade biçimiyle vererek kendisini diğer insanların seviyesinde görmekte ve onların önüne çıkmayı arzu etmemektedir.

Değişik görüşleri verirken, çoğun, tercih etme yoluna bile gitmemiş olması, onun ne kadar engin bir ihtilaf fıkına vakıf olduğunu göstermektedir. Hemen hiçbir yerde kavramların anlamlarına indirgemeci bir yaklaşım sergilememiş olması da, her sayfada onun âlimâne tutumunun tanıklığını yapmaktadır. Bu toleranslı, engin ufuklu, sade ve sekînet içinde ele alma ve rıfk ile muamele O'nun en temel çizgisidir. Kimi zaman ufak tefek tenkitler yapması, kendine çok uygun görüşü tercih ettiğini ifade etmesi bu çizgiye hiçbir zaman gölge düşürmemiştir.

1. Müfredât'ın Metodu

Râgıb, bu kitabında mükemmel bir metot ve üstün bir üslup kullanmıştır. Derin ve geniş bir ilmî vukufiyete ve zengin bir bilgi birikimine dayanılarak maddelerin önce hakiki manaları, ardından türetilen kelimeler ele alınmıştır. Ardından maddenin mecazî manaları belirtilip hakiki anlamla ne ölçüde bağlantılı oldukları açıklanmıştır. Bu, ancak Arap Dili ve Belağatında köklü ve sindiril-

miş yani içselleştirilmiş bir bilgi ile yapılabilir. Kendisi her kavramı işlerken önce madde ile ilgili Kur'ân ayetlerini vermiş, ardından hadislerle geçmiş, sonra da Arapların deyim, atasözü ve şiirlerini sıra ile vermiştir. Ele alınan kavramın manasını ortaya koymak için birçok ayeti delil getirmiştir. Râbîb, *Müfredât*'ta değişik *kıraatlere* de değinmiştir. Çoğu zaman, Kur'ân'ı, Kur'ân ve Sünnet ile ardından Sahâbe ve Tâbiîn'in görüşleriyle açıklamıştır. Sonra da bilgelerin Şeriat ile bağdaşan görüşlerini sergilemiştir.

Müfredât'ın Önsöz'ünde Râgîb, kendi kitabını şöyle tanıtmaktadır:

“Kur'ân ilimlerinin en çok gerekli olanı lafza ilişkin ilimlerdir. Kavramların gerçek anlamlarını incelemek de lafza ilişkin ilimlerdenidir. Kur'ân'ın manalarını anlamak isteyenler için Kur'ân kavramlarının anlamlarını öğrenmek, ilk yardımcı unsurlardır. Bunlar, tıpkı, bir bina yapmak isteyen öncelikle ilk kullanacağı malzemeleri temin etmesine benzemektedir. Bu sadece Kur'ân ilimleri için faydalı/geçerli bir kural değildir; aksine, şeriat ilimlerinin her biri için de faydalı bir kuraldır; çünkü: Kur'ân kavramları, Arap Kelamının özü ve kaynağıdır; en mutedil, en değerli olanlarıdır. Fakih ve bilgelerin hüküm ve hikmetlerini ortaya çıkarmadaki dayanaklarıdır. En büyük şairlerin ve belagat ustalarının nazım ve nesirlerinde daima başvurdukları kaynaktır. Bu kavramların ve onlardan doğan ve türetilenlerin dışında kalanlar, ona kıyasla, meyvelerin içi ile kabuğu/hurmanın kendisi ile çekirdeği, buğdayın özü ile kepeği gibidir.

Ben Kur'ân kavramlarını her yönden inceleyen yeterli alfabetik şekilde dizilmiş bir kitap dikte etmek için Yüce Allah'tan hayır dileğinde bulundum. Sonuçta metot olarak şöyle yapmayı uygun gördük: Önce *elif*, ardından *ba* harfini alfabetik sıraya göre dizecek, bu dizilişte kavramları ilk asli harflerine göre sıralayacak, ilave edilmiş harfleri dikkate almayacağız. Bu arada kavramların istiare yoluyla kullanılanları ile türevlerini Kitabın hacminin elverdiği ölçüde ele alacağız. Kavramların birbirleriyle ilişkileri konusunun incelenmesi ile ilgili kuralları ise, bu konuya ayırdığım Risaleye havale edip burada tekrar ele almayacağım.”²⁷⁴

²⁷⁴ Râgîb, *Müfredât: Kur'ân İstılahları Sözlüğü*, I/33.

Râgıb'ın, Genelde izlediği yol bağdaştırma, uyuşturma ve farklılıkların zenginlik olacağını düşünerek onların hepsini vermeye özen gösterme eğilimine rağmen bazen imamların görüşlerini tartışmış, kimi görüşlerini kabul, kimilerini ise reddetmiş olması bu çizgiden saptığı manasına alınamaz. Bazen kendisine mahsus görüşler ileri sürmesi de daima bir münekkit olduğu, eleştirel baktığı veya kusur arayan bir göze sahip bulunduğu manasına çekilemez. Bir inceleme veya tahkikin kişiyi götürdüğü bir kanaat veya yorum olabilir. Kişi delillere dayandığı ve başka görüşlere düşmanlık havası içine girmediği sürece farklı görüşleri öne çıkarması yadırganamaz.

2. Müfredât'ın Kaynakları

Râgıb, daima *Selefin sözlerine* büyük önem atfetmekte ve onlara çokça yer vermektedir. Tefsircilerden Hz. Ömer (23/644) –halefe, saude mad.-, İbn Mes'ûd (32/563) –beşera, karara mad.-, Hz. Ali (40/661) –sekene, akele, avede, hayera mad.-, İbni Abbas (68/688) –refese, rekaye, şera'a, şehide, daufe, azera, kata'a maddeleri gibi.- gibi sahabilerden görüş almış ve kaydetmiştir.

Tâbiîn'den Mücahid (104/723) –şehide, kabile mad.- Ebû Saîd Hasan-ı Basri (110/728) –rafefe, şeğafe, sağura, zalele, karrara mad.-, Katâde (118/736) –şebehe, kerihe mad.- gibi önde gelen büyük alimlerden nakiller yapmıştır.

Daha sonra gelen Âmir b. Şerâhîl Şa'bî (103/721) – harrara mad.-, Cafer-i Sadık (148/755) – alime, vecihe mad.-, ve Süfyan es-Sevrî (161/778) –serafe mad.-, el-Esam (178/) –şebihe, kaveme mad.- gibi büyüklerden çokça nakiller yapmaktadır:

Dilcilerden Ebû Bişr Amr b. Osman Sîbeveyh (181/797) - eyne, tahera mad.-, Yûnus b. Habîb (183/799)–zeleka mad.-, Ebû Saîd el-Asmâî (213/828) –veyele mad.-, Ebû Zeyd (216/831) –kesefe, şeale mad.-, Abdullah b. Muhammed et-Tevvezî (230/848) –cebele mad.-, Ebû'l-Abbas el-Müberred (285/898) –hacera, setara mad.-, Muhyiddin el-Kisâî (392/1002) –mad.- ve Ebû Bekr İbnu'l-A'râbî (543/1148) –sahera mad.- gibi tanınmış âlimlerden faydalanmaktadır.

Meşhur Kurrâ'dan Hamza b. Habîb (156/773) –eteye mad.-, Ya'kûb b. İshak (205/821) –yenea mad.- ve Ebû Bekr Muhammed b. El-Hasan en-Nakkâş

(351/962)–savera mad.- gibi kıraat imamlarından görüş ve düşünceler almaktadır.

Hatta Ebû Bekir el-Allâf (235/850)–lâte mad.-, Ebû Ali Muhammed el-Cubbâi (303/915) –hateme mad.-, Ebû'l-Kâsım el-Belhî (315/927) –halele mad.- gibi tanınmış kelâm âlimlerinden ve isimlerini vermeden birçok hekîm/bilgeden nakiller yapmaktadır. Bütün bunlar, onun eserini, *Dil* ve *Tefsîr* için önemli bir kaynak konumuna getirmiştir.

Râgıb, tüm *te'lîfât*ında olduğu gibi, *Müfredât*'ın telifinde de kendisinden önceki ulemânın eserlerinden faydalanmıştır. Bu onları taklit etmiş veya onların tüm söylediklerini tekrarlamıştır manasına alınamaz. Kendisi onları incelemiş, tartışmış, bazı görüş/tespitlerini kabul etmiş, bazılarını ise uygun bulmamıştır. Eğer bir eser yazılıyorsa mutlaka bir farklılık, yenilik veya görüşlerin telifi söz konusu olmalıdır. Hiçbir orijinalitesi olmayan bir çalışmanın ilmi sayılması beklenemez.

Müellifimizin her çalışmasında en azından birkaç yönden orijinallik gözlenmektedir. Tür olarak tamamen özel olmasa da, türünün içinde fark edilebilecek derecede bir hususiyetleri olduğu ortaya çıkmaktadır. Elbet çalışmaları tamamen kendine mahsus değildir. Bu alanda kendisinden önce yapılmış farklı formatta çok eser vardır. Bir ilim adamı için çalıştığı alanda yapılmış bir çalışmaya ihtiyaç duymamak, onu ciddiye almamak veya görmezden gelmek düşünülemez. Onun için Râgıb'ın da eserlerini yazarken kimi kaynakları kullandığı açıktır. Elbet *Müfredât*'ı yazarken de dayandığı birçok eser vardır. Şimdi de bu kaynakların en fazla göze gelenlerinden söz edelim:

1. İbn Fâris, *el-Mu'ceme'l fi'l-Luğa*: Râgıb, kaynakları veya nakil yaptıkları arasında bu eserin adını vermez. Yine ondan faydalandığı anlaşılmaktadır. Kitabın tertibi, ifadelerdeki büyük benzerlik, hiç değiştirmeden yaptığı nakiller ve aynı şiir beyitlerini örnek vermesi bunu açıkça göstermektedir. Sözelimi, *ebbe*, *esse*, *cenefe*, *hasefe*, *secele*, *safede* صفد \ سجل \ خصف \ جنف \ أسّ \ أبّ gibi kelimelerde ifadeler tamamen yakınlaşmaktadır. Sadece kısmen kısaltmalar vardır ve şiir beyitleri azaltılmıştır.

2. Ebû Mansûr el-Cebbân, *eş-Şâmil fi'l-Luğa*: Müellif, *dellâ* (دلى) maddesinde *eş-Şâmil* kitabını *maddeleri zengin, delil olarak kullandığı şiirler az ve gayet faydalı* şeklinde nitelemiştir. Bu nitelikler aynen *Müfredât* için de söylenebilir.

3. İbnu's-Sikkît, *Tehzîbu'l-Elfâz*: Müellif, *bakale* (بقل) maddesinde ondan nakil yapmıştır.

4. Ebû Alî el-Fârisî/el-Fesevî, *el-Mesâilu'l-Halebiyyât*: Müellif, birkaç maddede kitabın adını vermeden sadece: *el-Fârisî der ki* diyerek ondan nakil yapmıştır. Sözelimi, *hâşâ* (حاشا) ve *revâ* (روى) maddelerine bakınız.

5. el-Ferrâ', *Meânî'l-Kur'ân*: Sözelimi, *tetrâ* (تترى) maddesine bakınız.

6. İbn Dureyd, *el-Cemhera*: Bundan faydalandığı nakiller ve ibarelerin benzerliğinden anlaşılmaktadır. Ayrıca Râgıb, İbn-i Dureyd'in (321/933) adını *lehese* (لهث) maddesinde açıkça vermiştir.

7. ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*: Müellifin, *Tevrât* (توراة) maddesini işlerken Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed ez-Zeccâc'ın (311/923) sözlerini adeta kelimesi kelimesine nakletmiş olması bunu açıkça göstermektedir. Aynı şekilde *şevera* (شور) maddesinde de Yüce Allah'ın: *Yönetimde onlara danış* (3/Âl-i İmrân 159) ayetini yorumlarken Zeccâc'ın sözlerine çok yakın ifadeler kullanmıştır.²⁷⁵ Müellif, Zeccâc'dan nakil yaptığını *heyhâte* (هَيْهَاتَ) maddesinde açıkça ifade etmiştir.

8. el-Halîl, *Kitâbu'l-Ayn*: Müellif, el-Halîl b. Ahmed'in (169/786) adını birçok defa açıkça zikretmiştir. Sözelimi bkz. *Mekke, kavele, zaleme, daufe* ve *evvele* (أول)، (ضعف)، (ظلم)، (قول)، (مك) maddeleri.

9. Ebû Müslim el-İsfahânî, *Tefsîr: Cehennem* (جَهَنَّمَ) ve *arada* (عرض) maddelerine bkz.

10. Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*: Örnek olarak bkz. *Ba'du, debbe, nâe* () (دب) (نَاء) maddeleri.

11. el-Ahfeş, *Meânî'l-Kur'ân*: *Kavm* ve *avd* (قوم) ve (عود) maddelerine bkz.

12. el-Fârisî, *el-Mesâilu'l-Basriyyât*: *Berae* (برأ) maddesine bkz.

13. el-Fârisî, *el-Mesâilu'l-Adudiyât*: *Dem* (دم) maddesine bkz.

²⁷⁵ Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, I/483.

14. İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân: Devene* (دون) maddesine bkz.
15. Sibeveyh, *Kitâbu Sîbeveyh: Eyne, âyet, kâne ve tahura* (كان) (اين)، (اية)، (كان) ve (طهر) maddelerine bkz.
16. Ebû Ubeyd, *el-Garîbu'l-Musannef*: Bu, bazı madde ve şiirlerde görülen büyük benzerlikten anlaşılmaktadır. Ayrıca bkz. *Dîn* (دين) maddesi.
17. Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*: Pek çok maddede çok benzerlikler var.
18. Ebû Ubeyd, *Garîbu'l-Hadîs*: Bkz. *Harase* (حرس) maddesi.
19. Sa'leb: *Mecâlisu Sa'leb*. Sözcülemi bkz. *Eyne, evvehe* (أوه) (اين) maddeleri.
20. İbn Kuteybe: *Garîbu'l-Hadîs*. Bkz. *Beşera* (بشر) maddesi.
21. el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kıraâti's-Seb'a*: Bkz. *Tahara, dehale* (طهر)، (دخل) maddeleri.

Burada saydığımız eserler elbette *Müfredât*'ın bütün kaynaklarını oluşturmaz. Sırada okumalarda, bilgisayar taramalarında benzer kelime ve ifadeleri tarayabilecek noktaya eriştiğimizde, bunu tüm İslam literatürüne uyguladığımızda elbet daha çok kaynağa rastlayacağız. Bizim burada verdiklerimiz el yordamı ve kimi alan taramaları sonunda elde ettiğimiz verilerden ibarettir.

3. Müfredât'ın En Mevsûk Nüshaları

Günümüzde *Müfredât*'ın hem yazma hem de matbu birçok nüshası mevcuttur. Yazma nüshaların adedi neredeyse yüze varmaktadır. Bunların bir kısmında müstensih adı ve tarih yer alırken kimilerinden sadece biri, bazılarında ise her ikisi de yoktur. Bunlar ancak büyük bir proje olarak güçlü bir destekle karşılaştırılabilir. Uzman 5-10 uyumlu kişinin titiz çalışmasıyla daha sağlıklı bir edisyon kritik basımına ulaşılabilir. 15-20 baskı nüshası bulunan *Müfredat*'ın neredeyse tüm baskıları ferdi girişimlerle gerçekleşmiştir. İslam Konferans'ına bağlı ülkelerin hiçbiri onun şanına yakışır bir baskıya kavuşması için kınını bile kıpırdatmamaktadır. Her birinin yılda yüzlerce kitap bastığını ve çoğunu finanse ettiğini düşündüğümüzde nasıl bir dünyada yaşadığımızı daha net görebiliriz. En *meşhûr* ve *mevsûk* nüshalarını ve her birinin hususiyetlerini özetlemeye çalışalım:

1. *Mahmûdiye Nüshası*. Bu, Medîne-i Münevvere'nin Mahmûdiye Kütüphanesi'nde bulunan 218 numaralı yazmadır. Büyük boy 300 varak olup her varakta 19 satır bulunmaktadır. Bu, mevcut yazmaların en eksiksiz olanıdır. Onda bulunan birtakım ilaveler diğerlerinde yoktur. 1054 yılında Giyasuddin Ali eş-Şirâzî tarafında istinsah edildikten sonra baştan sonra aslı ile karşılaştırılmıştır. Bu nüshanın, *hemme* (همّ), *hemede* (همد), *hemera* (همر), *hemeze* (همز), *hemese* (همس) ve *hâra* (هار) maddeleri eksiktir. Bununla beraber birçok matbu nüshada esas alınmaktadır.

2. *Mahmûdiye Nüshası/Küçük Boy*. Medîne-i Münevvere'nin Mahmûdiye Kütüphanesi'nde bulunan 2019 numaralı yazmadır. Küçük boy 242 varaktır. Kavramları aynı hizada ama kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Her sayfası 22 satırdır. Bu nüshanın ilk sayfasında birkaç şiir yazılı olup *Vakafe Muhammed Emin Efendi* denmektedir.

3. *Ârif Hikmet Nüshası*. Medîne-i Münevvere'nin Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde 47/223 numaralı yazmadır. Büyük boy 351 varak olup her sayfası 26 satırdır. Maddeler kırmızı mürekkeple yazılıdır. İlk sayfası yaldızlıdır. Hattı güzeldir. İlk sayfasında: *Vakafe Hikmetullah b. İsmetullah el-Huseynî* yazılıdır.

4. *Ârif Hikmet Nüshası/Orta Boy*. Medîne-i Münevvere'nin Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde 46/223 numaralı yazmadır. Orta boy 225 varaktır. Hattı güzel ve açıktır. Üzerinde şöyle yazılıdır: *Min Kütübi'l-Fakir Mustafa Behcet Reîsu'l-Etibbâi's-Sultaniyye 1266. Vakafe Hikmetullah b. İsmetullah el-Huseynî 1267.*

5. *Kirmânî Nüshası*: Süleymaniye Ktp. Hacı Beşir Ağa No: 77. Muhammed İbrahim el-Kirmânî tarafından Şam'da 697 yılında istinsah edilmiştir. Şimdiye kadar tespit edilen en eski tarihli nüshalardan biridir.

6. *Nasır b. Hasan Nüshası*: Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi No: 1920. nasır b. Hasan tarafından hicri 741 yılında istinsah edilmiştir.

7. *Ahmed b. Hattâb Nüshası*: Süleymaniye Ktp. Ayasofya No: 432. istinsah tarihi hicri 1007. müstensih ise Ahmed b. Hattab.

8. *İbrahim b. Abdullatif Nüshası*: Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi No: 117. İbrahim b. Abdullatif tarafından hicri 1141 yılında istinsah edilmiştir.

4. Basılmış Olan Müfredât Nüshaları

1. *Muhammed Seyyid Keylânî Nüshası*. Mısır'da Muhammed Seyyid Keylânî tahkiki ile basılan bu nüsha, ofset yoluyla Beyrut'ta Dâru'l-Ma'rife tarafından tekrar basılmıştır. *Beseme* (بَسْمَ) ve *hasse* (حَثَّ) gibi birçok maddesi eksik olan bu nüsha hata, tashif ve tahriflerle doludur; ayetlerde bile bazı hatalar yapılmıştır. İnceleme başında beş-on tane tahmin ettiğimiz bu hatalar, kitabın sonuna vardığımızda yüzlere varmıştır.

2. *Meymeniyye Matbaası Nüshası*. Mustafa el-Bâbî el-Hâlebî'nin desteği ile Muhammed ez-Zuhrî el-Gamrâvî tarafından Hadyeviyye Kütüphanesi'ndeki değişik nüshalarla karşılaştırılarak tashih edilmiş bu nüsha da, hata, tashif ve tahriflerle doludur. Özellikle şiirlerden alınan beyitlerde çok hata vardır. Yine de önceki nüshaya göre iyi durumdadır.

3. *Halafallah Nüshası*. Türkiye'de Muhammed Ahmed Halafallah tarafından tahkik edilip 850 sayfalık büyük bir cilt halinde basılan bu nüsha da hatalarla doludur ancak yukarıda adı geçen iki nüshadan daha iyidir. Metin harekelenmemiş, şiirlerden alınan beyitler de ise pek çok hata vardır.

Bu her üç nüshanın da ortak özelliği, hiçbir açıklama ve not ilave edilmemiş olmasıdır. Sadece metin verilmiştir; o da sağlıklı düzgün biçimde verilmemiştir. Öyle anlaşılıyor ki, bu nüshalar *Müfredât*'ın sağlıklı bir *yazma nüshasına* dayanmış değildir.

4. *Nedim Mer'aşlî Nüshası*. Dâru'l-Fikr tarafından Beyrut'ta 1972 yılında yayınlanan bu nüsha Nedîm Mer'aşlî tarafından tahkik edilmiştir. Aynı nüsha Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 1997 yılında Beyrut'ta bir kere daha basılmıştır. Bunda pek çok hata vardır. Muhakkik birtakım indeksler yapmışsa da, onların haklarını vermemiştir. Bu tıpkı, Muhammed Seyyid Keylânî tahkikinin kelimesi kelimesine bir kopyası gibidir. Muhakkikin bu baskıda herhangi bir yazma nüshaya dayanmadığı anlaşılmaktadır. Yanı sıra, Muhakkik, müellifin kavram sıralamasıyla oynamış, bazı maddeleri yerlerinden öne almıştır. Sözgelimi, *elif* (الف) maddesi, müellif tarafından Hemze Kitabının sonunda verilmişken, o bunu baş tarafta vermiştir. Öte yandan, *evvehe*, *evâ*, *eyyu*, *eyyâne* أَوْهَ , أَوْى , أَوَى , أَيَّ , أَيَّانَ maddelerini *eyyim* أَيِّم maddesinden önce zikretmiştir. Bunun daha pek çok örneği vardır.

5. *Muhammed Halîl Aytânî Nüshası*. Dâru'l-Ma'rife tarafından İlki 1998 yılında Beyrut'ta basılan bu nüsha 1999 ve 2003 yılında tekrar basılmıştır. Adı geçen Aytânî tarafından incelenmiş ve tahkik edilmiştir.

6. *Safvân Adnân Dâvudî Nüshası*. Daru'l-Kalem tarafından Dımaşk'ta 1412/1992'de yayınlanan bu nüsha şimdiye kadar yayınlanmış olanların en dakik ve ilmi biçimde tahkik edilip yayınlanmış olanıdır. Çok cüzi yazım hataları dışında tespit edilebilen bir kusuru görülmemiştir. Bu nüsha 1997 ve 2002 yıllarında tekrar basılmıştır.²⁷⁶ Çıra Yayınları tarafından yayınlanan (İstanbul Mayıs 2006) Türkçe çevirisinde (*Müfredât Kur'ân İstılahları Sözlüğü*'nde) bu nüsha esas alınmıştır. Pınar Yayınları tarafından yayınlanan (İstanbul Eylül 2007) Türkçe çevirisinde de (*Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*'nde), aynı tahkikli baskının 2002'de tekrar basılanı esas alınmıştır.²⁷⁷

7. *Diğer nüshalar*: Râgıb'ın *Müfredât*'ı, diğer basılmış nüshalarını kısaca belirtelim:

A- Hicri 1287/1870 baskısı,

B- Matbaatu'l-Edebiyye Kahire 11306/1889,

C- Matbaatu'l-Hayriyye 1322/1904,

D- Matbaatu'l-Meymûniyye Mısır 1324/1906,

E- Çaphane-i Haydari Tahran 1373/1954,

G- Kahraman Yayınları İstanbul 1986.

F- Hasan el-Mustafavî'nin çeşitli fihristler eklediği Tahran 1973 baskısı.

8. *Çeviri Nüshaları*: Râgıb'ın *Müfredât*'ı mazhar olduğu alaka uygun biçimde diğer dillere çevrilebilmiş değildir. Öncelikle çevirisinin mümkün olup olmadığı tartışılmıştır. Bu kadar büyük çaplı bir edebi eseri başka dile aktarmak gerçekten mümkün olabilir mi? İkinci çekince bu çevirinin ne gibi bir faydası olabilir? Ne kadar çevrilirse çevrilsin anlaşılabilmesi için mutlak bir bilgi birikimi

²⁷⁶ Bzk. *Müfredât*'ın diğer baskı nüshalarının hususiyetleri için **Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü**, s.33-34.

²⁷⁷ *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, Çevirinin kimlik bilgileri, ayrıca 27, 35 ve 86 dipnot: 99.

ve aşinalık isteyecektir. Bu kültürel birikimden yoksun okurlar ondan istifade edemeyeceklerdir? Bu birikime sahip olanlar ise zaten onu aslından okuyabilirler, düşüncesi. Üçüncü bir husus ise, çevirisinin çok zor olacağı, çok sıkıntılı bir metin olduğu, anlayışı.

Tüm bu olumsuz şartlara rağmen, Müfredât tespit edilebildiği kadarı sınırlı sayıda dile çevrilmiştir. Bunlardan biri:

A- Dr. Seyyid Gulam Rızâ Husrevî'nin yaptığı tahkik ve Farsça tercümedir. Bu çeviri Murtazavî tarafından 1383/1963 yılında Tahran da iki cilt halinde basılmıştır.

B- Doç.Dr. Abdalbaki Güneş ve Yard. Doç. Dr. Mehmet Yolcu'nun Türkçe çevirisidir. Bu çeviri Çıra Yayınları tarafından Mayıs 2006 yılında İstanbul'da iki cilt halinde basılmıştır.

C- Yusuf Türker tarafından yapılan Türkçe çeviridir. Yazma ve basılı nüshalar arasındaki farkları gösterir dipnotlar çevrilen bu tercüme Pınar Yayınları tarafından Eylül 2007 yılında kalın ve ağır bir cilt halinde basılmıştır.

Buraya kadar verilen malumat, Ümmetin *Müfredât*'a gösterdiği rağbetin hala devam ettiğini göstermiş olmalıdır. Tek eksik kalan bu baskıların ardında güçlü kurum veya kuruluşların olmamasıdır. Ferdî çabalar böyle büyük emek isteyen çalışmalar için yeterli değildir. İkinci husus da *Müfredât*'ın yine bununla ilgili olarak ehliyetli bir tetkik heyetinden yoksun biçimde yayınlanmış olmasıdır. Kültür Bakanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı veya İSAM gibi bir kurumun bunun için gereken bütün altyapıyı hazırlayarak uzmanlarınca iyi imkânlarla hazırlanan şanına yakışır bir tahkikli baskısını gerçekleştirmesi beklenmektedir.

4. el-Müfredât'tan Etkilenenler

Râgıb *Müfredât*'ını yazdıktan hemen sonra eserinin şöhreti ülke sınırlarını aşarak dünyaya yayılmıştır. Gördüğü takdir ve hüsnükabul onun elden ele dolmasına yol açmıştır. Belki de bunun içindir ki, Ulemâ, *Müfredât*'tan çokça nakil yapmıştır. Bunların başında *el-Kâmûs* müellifi Feyrûzâbâdî gelmektedir. Onun, *Müfredât* üzerinde çalışıp kimi yerlerini kısalttığı, kimi yerlerine ilavelerde bulunduğu ve böylece değerli kitabı *Besâiru Zevi't-Temyîz*'i yazdığı anlaşılmakta-

dır. Çünkü o, çoğun, Râgıb'ın ibarelerini olduğu gibi aktarır, bazen de bir bölümü olduğu gibi tamamen nakleder.

Râgıb'ın *Müfredât*'ı türünden bir eser yazan es-Semînu'l-Halebî de *Umdetu'l-Huffâz fî Eşrafî'l-Elfâz* adlı aynı türdeki çalışmasının ana kaynağı olarak *Müfredât*'ı almış ve ona kimi cüzi ilavelerde bulunmuştur. Buna rağmen kitabı hâlâ yazma halindedir. Zerkeşî (794/1392) de *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* kitabında ona dayanmaktadır.²⁷⁸ Suyûtî (911/1505) de konuya ilişkin her üç eserinde ona çokça yaslananlardadır.²⁷⁹

Râzî ise, *Tefsîr*'inin pek çok açıklama ve yorumunda Râgıb'a dayanmaktadır. Bağdâdî de *Hazânetu'l-Edeb*'te,²⁸⁰ Zebîdî (1205/1790), *Tâcu'l-Arûs*'ta;²⁸¹ İbn Hacer (851/1449), *Fethu'l-Bârî*'de;²⁸² el-Hüseyn b. Habîb el-Hanbelî (809/1377) ise, *İkdu'l-Halâs*'ta;²⁸³ es-Semîn el-Halebî de *ed-Durru'l-Mesûn*'da;²⁸⁴ el-Âlûsî (1342/1923), *Rûhu'l-Meânî*'de;²⁸⁵ İbnu'l-Kayyim (751/1350), *Bedâiu'l-Fevâid*'te;²⁸⁶ Bursevî , *Rûhu'l-Meânî*'de Zuhuf sûresinin 53. ayetinin yorumunda Râgıb'tan nakiller yapmaktadır.

Râgıb'ın *Müfredât*'tından ve onda izlediği metottan en fazla etkilenenlerin başında herhalde Zemahşerî (528/1134) gelmektedir. O da *Esâsu'l-Belâğa* adlı eserinde onun metodunu izleyerek önce kelimenin hakiki sonra da mecâzî manasını vermiştir. Şu farkla ki, Râgıb'ın kitabında yaklaşık 500 (beş yüz) beyit varken Zemahşerî'nin (528/1134) kitabında 6.000 (altı bin) belki de daha fazla beyit vardır.

5. Ulemânın Müfredât Hakkındaki Görüşleri

Zerkeşî (794/1392) der ki: On sekizinci ilim Kur'ân'ın Garibini bilmektir. Bu da kavramların anlamını bilmek anlamına gelir. Bu konuda Ebû Ubeyde

²⁷⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, II/148; IV, 18.

²⁷⁹ Suyûtî, **el-Muzhir** I/184, *el-İtkân*, I/210-218, *Mu'teraku'l-Akrân*, I/22.

²⁸⁰ Bağdâdî, **Hazânetu'l-Edeb**, I/37, III/397, VII/128-245, VIII/92, IX, 302.

²⁸¹ *Recaa, rabaa, ebede, emede, avede* maddeleri.

²⁸² III/120, XI/503.

²⁸³ Örnek olarak 281.

²⁸⁴ Birkaç misal için III/689, IV, 389, 547, V, 570, VI/182-442.

²⁸⁵ Bazı misaller için I/262, II/129-131.

²⁸⁶ Misal olsun diye II/36.

Ma'mer b. Müsennâ (207/823), *el-Mecâz*; Ebû Amr b. el-Alâ (153/770), *Yâkûtetu't-Sırât* kitabını yazmıştır. Bunların en meşhurlarından biri İbnu Uzeyz'in kitabı ile Herevî'nin, *el-Garîbeyn* kitaplarıdır. Bu alanın en güzel kitaplarından biri ise, Râgıb'ın *Müfredât*'ıdır.²⁸⁷

Yine der ki: Kur'ân iki kısımdır.

Birincisi hakkında muteber tefsirlerde nakiller bulunmaktadır. Diğeri hakkında herhangi bir açıklama yoktur. Bunlar her ne kadar az iseler de, onlara ulaşmanın yolu Arap Dilinde bu kavramların anlamlarını ve kullanımlarını sözün gelişinden öğrenmektir. Bu konuyla Râgıb, *Müfredât*'ında çok ilgilenmiştir. *Bu çalışmasında o, kavramın anlamı konusunda dâhililerden daha ileri bir noktaya ulaşır; zira o, sözün gelişini ve kullanıldığı alanı dikkate alır.* Bu açıdan Feyrûzâbâdî de: *Kavramların manalarını tespit etmenin onun gibisine rastlanmaz.* Hâcî Halîfe (1068/1657) de der ki: *Râgıb'ın Müfredâtı Elfâzi'l-Kur'ân'ı. Şerîat ilimlerinin her birinde faydalı olan bir kitaptır.*²⁸⁸ Semîn Halebî der ki: *Râgıb, bu konuda [Şerîat ilimlerinin pek çok dalında] derinleşmiştir, kendisinden öncekilere göre konuları daha geniş ele almıştır ve bu konuda kendine has bir metot izlemiştir.*²⁸⁹

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda denebilir ki: *Müfredât*, ilmî küçük bir ansiklopedi sayılır. Dil, Nahiv, Sarf, Tefsîr, Kıraatler, Fıkıh, Mantık, Hikmet, Edebiyât, Nevâdir, Usûl-i Fıkıh, Tevhîd gibi pek çok konuyu birlikte işlemektedir.

6. Müfredât Hakkında Değerlendirmeler

Yazma bir eserde tespit edilen herhangi bir hatanın sebebi bağlamında, ilk akla gelebilecek kusur ve hata öncelikle imlâ veya müstensihâ hamledilir. Basma eserlerde ise bunun adı baskı hatasıdır. *Müfredât*'ın şimdiye kadar pek çok baskısı yapılmıştır. Ancak bunların hiçbirisi hata, tashîf ve tahrîflerden kurtulabilmiş değildir. Kimilerinde Râgıb'ın kullandığı bazı şiirler, bir kısımlarında bazı ayetler, kimilerinde ise bazı kavramlar eksik kalmıştır²⁹⁰.

²⁸⁷ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I/291; Suyûtî, *el-İtkan*, I/149.

²⁸⁸ Zerkeşî, II/172; el-Feyrûzâbâdî, *el-Bulğa*, 69; Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, II/1773.

²⁸⁹ es-Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, elyazması, varak, 1.

²⁹⁰ *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 27-28, 38-52.

Bunun yanında insan olmanın gereği olarak eserlerinde Râgıb'ın da kimi zaman hata yaptığı gözlemlenmektedir. Râgıb ilmin deryalarına dalmış, oradan *Müfredât* gibi inciler çıkarmış, kendisi onca derin ilmine ve değerli edebiyatına rağmen kimi kusurlardan kurtulamamıştır. Onlara da burada kısaca değinmekte yarar vardır.

1. Râgıb, *Müfredât*'ta kimi zaman kıraatlere değinmiştir. Fakat onların *mütevâtir* olanları ile *şâz* olanları arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır. Hâlbuki *mütevâtür* ile *şâz* kıraatler arasında hem nispet hem derece farkı vardır, hem de hüküm bina edilmesi açısından farklıdır.

2. *Müfredât*'ta kullanılan *hadis kültürü* kimi zaman yetersiz kalmaktadır. Bunu, kimi zaman bazı sözleri Rasul'e nispet ettiği halde, bunların sahih kaynaklarda peygamber sözü olduklarını gösteren bir dayanağa rastlanmamasından anlamaktayız. Sözelimi, Râgıb, *cebere* (جبر) maddesinde *lâ cebre velâ tefvîde* (لَا جِبْرَ وَلَا تَفْوِيدَ) sözünü peygambere nispet etmiştir. Hâlbuki bu ifade, kelamcılarının sözüdür; Peygamberin sözü değildir. Diğer yandan *verese* (ورث) maddesinde görüldüğü gibi, bazı uydurma hadisleri de kaydetmektedir. Kimi zaman da peygamberin (sas) sözü olduğu halde onu peygambere nispet etmediği görülmektedir. Sözelimi, *sarafa* (صرف) maddesinde şöyle demektedir: “Arapların atasözlerinden biri de şudur: *Onun ne harcaması ne de adaleti kabul edilir*” (لَا يَقْبَلُ مِنْهُ) (صرف ولا عدل). Bu ise, peygamberin, sahih kaynaklarda yer alan sahih bir hadisidir.²⁹¹

3. *Mutezile*'ye genelde muhalefet etse de, bazen onun kimi görüşlerini tenkit etmeden almaktadır. *Zemele* (زمل) maddesinde *ya eyüha'l-Müzzemmil* (يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ) ayetini (73/Müzzemmil 1) açıklarken der ki: Yani kendi elbisesine bürünen. Bu istiare yoluyla kullanılan bir ifadedir. Bir işi eksik yapan, ihmal eden, gevşek tutan insanın tutumunu kinaye ve ta'riz yolu ile tenkit etmeyi ifade eder. Buna göre ayet, Hz. Peygamberin için bir uyarı ve tenkit mahiyetindedir. Şu kadar var ki, Peygamberler, görevlerinde kusur etmek ve onu önemsemekten münezzehtir. Özellikle geceleri ayakları şişinceye kadar ibadetle meşgul olan bir zat için rahatlıkla böyle denmiş olmasının makul bir yanı tarafı yok iken, kelime doğrudan bu manayı göstermezken böyle demek uygun düşmeyecektir. Bu sa-

²⁹¹ Ebû Dâvûd, Edeb Hadis No: 5006. el-Münzürî der ki: “*Senesinde kopukluk vardır.*” *et-Tergîb ve't-Terhîb*, I/69.

dece Mutezile'nin ileri sürdüğü tutarsız görüşlerinden biridir. Öyle sanıyorum ki, Râgıb, bu görüşü Mutezile'nin büyük tefsircilerinde Ebû Muslim Isfahânî'den almıştır. Zemahşeri (528/1134) de *Tefsîr*'inde bu görüşü kaydetmiştir ki, O da Mutezile'nin öncülerinden biridir.

4. Râgıb, kimi zaman bazı yanlışlıklara da düşmüştür. Bazen birisinin sözünü başkasına nispet etmiştir. Sözelimi, (روى) maddesinde Ebû Alî ibnu Ahmed el-Fesevî (370/980) der ki: (حَسَنَ فِي مِرَاةِ الْعَيْنِ) , (الْمَرْوَةَ) sözünden alınmıştır. Böyle demiş ama bu bir hatadır. Çünkü (مرأة) *mir'ât*'taki mîm harfi *asla* ilave edilmiş bir fazlalıktır. (مروة) ise, (فَعُولَةٌ) kalıbındadır. Fakat bunu Ebû Alî söylememiştir. Onun söylediği sadece şudur: Bazı dil râvileri, *merûet* (مروة) 'in, (هُوَ حَسَنٌ فِي مِرَاةٍ) (هُوَ حَسَنٌ فِي مِرَاةِ الْعَيْنِ) sözünden alındığını sanmışlardır. Bu ise, fahiş bir hatadır. *mir'ât*'taki mîm harfi ektir. *Merûet* (مروة) ise, *feûlet* (فَعُولَةٌ) kalıbındadır.²⁹² *Fetene* (فتن) maddesinde (الْمُفْتُونُ) el-Ahfeş der ki: el-*mefûtûn* (بِالْيَكْمُ الْمُفْتُونُ) (68/Kalem 6) ayetini açıklarken der ki: el-Ahfeş der ki: el-*mefûtûn* (الْمُفْتُونُ) (وَخَذَ مَيْسُورَهُ وَدَعَّ مَعْسُورَهُ) (لَيْسَ لَهُ مَعْفُولٌ) ile (لَيْسَ لَهُ مَعْفُولٌ) sözleri gibi. Yani, bu ayet: (بِالْيَكْمُ الْمُفْتُونُ) anlamındadır. Başkaları ise, (أَيْكُمُ الْمُفْتُونُ) demektir; *bâ* harfi ise, ektir demiştir. Tıpkı (48/Fetih 28) de (كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا) ifadesi gibi. Burada Râgıb'ın başkası dediği Ahfeş'in kendisidir. Ahfeş bu görüşü savunmuştur. Bunu *Meâni'l-Kur'an*'da (II, 505) kaydetmiştir. Râgıb'ın, "Ahfeş der ki" diye aktardığı söz ise, el-Ferrâ'nındır. Çünkü Ferrâ burada: *el-mefûtûn* (الْمُفْتُونُ) , *el-cunûn* (الْجُنُونُ) anlamındadır. Bu da *el-futûn* (الْفُتُونُ) kelimesine yakın anlama gelir. Nitekim (لَيْسَ لَهُ مَعْفُولٌ رَأَى) denmiştir"²⁹³ diye bir yorum da yapmaktadır.

5. Kelimelerin yazılışında bazı *tashîfler* yapılmıştır. Bu hemen hemen kimsenin kurtulamadığı bir durumdur. Mesela *bahr* (بحر) maddesinde *benâtu bahrin* (بِنَاتُ بَحْرٍ) *Bulutlar* demiştir. Doğrusu bunun *benâtu bahr* (بِنَاتُ بَحْرٍ) şeklinde olmasıdır. Bu da *ha* (خاء) harfi ile ya da *benâtu mahrin* (بِنَاتُ مَحْرٍ) biçiminde olduğunu gösterir.

7. Bazı kelimeler açıklanırken kimi yanlış yazılışlar söz konusu olmuştur. Sözelimi, "*berede*" (برد) maddesinde kelime izah edilirken kullanılan *hareket* (حركة) sözcüğü *hararet* (حرارة) şeklinde yazılmıştır. "*Zeraa*" (زرع) maddesinde *ezraa*

²⁹² el-Mesâilu'l-Halebiyyât, 59. Burada sözü edilen dil bilgini İbnu Durayd'dir. *Cemheretu'l-Luğa*, III/259. Ebû Zeyd de böyle söylemiştir.

²⁹³ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III/173.

ازدرع fiili *izderaa* (ازدرع) şeklinde yazılmıştır ki manayı bozacak niteliktedir. Birincisi *yeşermek* manasında, diğeri *ekini bol olan bölge* anlamındadır. “*sehele*” (سهل) maddesinde *nehrun sehilun* (نهر سهل) ifadesinde geçen *sehilun* (سهل) sözcüğü, *sehlun* (سهل) şeklinde yazılmıştır. “*azebe*” (عذب) maddesinde geçen *mâun azbun* (ماء عذب) tatlı bir su ifadesi *tayyibun* (طيب بارد)/temiz, güzel, tatlı soğuk kelimesiyle açıklanmıştır. Ne ki, bazı baskı nüshalarında bu kelime sadece *bâridun* (بارد)/soğuk şeklinde yazılmıştır. “*areşe*” (عرش) maddesinde *gölgelik* manasına gelen *arîş* (عریش), yâ harfi atılarak *arş* (عرش)/taht, *koltuk* şeklinde yazılmıştır.²⁹⁴ Buna benzer kusurlar bir yekûn tutacak miktardadır. Hepsini ancak bir tetkik ortaya çıkarabilir.

8. Râgıb bazen şiirlerde kimi *tashifler* yapmıştır. Mesela Şenferâ'nın beyti- ni son mısrasını *li evveli baklin* (لاول بقل) diye rivayet etmiş fakat doğrusu *li-evveli neslin* (لاول نسل) şeklindedir.

9. Râgıb, Kur'an'da bulunan *bazı maddeleri* işlememiştir. Bu konuda es-Semîn el- Halebî derki: ...Bununla beraber o [Râgıb] birkaç kavramı kitabına [*el-Müfredât*] almamıştır. Çokça bilinmesine ihtiyaç duyulduğu, manalarının ve dil yönünden hangi kökten geldiklerinin tespit edilmesi bir ihtiyaç olduğu halde, kendisi bu maddelere değinmemiş ve onların varlığına işaret de etmemiştir. Yanı sıra, Kur'an'da geçmeyen bazı maddeleri kaydetmiştir. Gerçekten Şaz olan bir kıraate dayanarak *bezere* (بظر) maddesini açmış ve (16/Nahl 78) ayetini örnek vermiştir. Hâlbuki ayetin bu şekilde okunması caiz değildir. Tamamen ihtiyaç olduğu halde yer vermediği maddeler ise şunlardır: *Gaveta* (غوط) [5/Mâide 6], *zeben* (زين) [96/Alak 18], *karşe* (قرش) [106/Kureyş 1], *keleha* (كلح) [23/Müminûn 104], *kadeve* (قدو) [43/Zuhruf 23], *nedaha* (نضح) [55/Rahman 66].²⁹⁵ Hem Râgıb'ın hem de es-Semîn'in zikretmediği maddelerden biri *feneye* (فني) [55/Rahman 26] diğeri ise *hardal* (خردل) [Enbiya 47] maddeleridir.

10. Râgıb'ın kimi kusurlarından biri de, bazen bir şeyin belli kısımlara ayrıldığını belirttikten sonra onları maddeler halinde sayarken kimi zaman birini fazla, kimi zaman ise, eksik saymasıdır. Eksik saydığı maddelerden biri *vahade* (وحد)'dir. Başta *el-vâhid* müşterek bir lafızdır. Altı şekilde kullanılır, dedikten sonra beş tanesini sayıp altıncısını kaydetmemiştir. Başta belirttiği sayı- dan fazlasını sayması ise, *heleke* (هلك) maddesinde görülmektedir. Başta *helak* üç

²⁹⁴ *Müfredât*'ın mevcut basılmış nüshaları, bahsi geçen maddeler.

²⁹⁵ *Umdetu'l-Huffâz*, varak 1.

fazlasını sayması ise, *heleke* (هَلَك) maddesinde görülmektedir. Başta *helak* üç şekilde olur demiş, onları sayarken ise, dört madde kaydetmiştir.

11. Râgıb, kavramları alfabetik sıraya dizerken üçüncü harfi dikkate almamıştır. Bu nedenle *ebâ* (أَبَا) maddesini *ebbe* (أَب) maddesinden önce vermiştir.

Sözlükte yer alan kelime ve kavramların sıraya dizilişi konusunda görülen farklılıklar sesli harflere benzer özellikleri nedeniyle kök harfleri değişen özellikle son harfin aslının ne olduğu konusunda çıkan ihtilaf ve anlaşmazlıktan kaynaklanmaktadır. Kimisi fiilin son harfini “elif”, kimi “vav”, kimi de “yâ” kabul edebilmektedir. Bu tercihlere göre hangi sırada geleceği de değişmektedir. Sözlüklerde bunun örneklerini sesli harflere karşılık gelen med harflerini içeren kelimelerin çoğunda görmekteyiz. Kelimenin asıl harflerinin değişebilenleri üzerinde yapılan tespit çalışmalarının farklılaşması onların sıralamasını da etkilemektedir.

12. Râgıb'ın *Müfredât*'ta yer verdiği bazı görüşler, kimi âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Mesela *sebehe* (سَبَح) maddesinde şairin *subhâne min Alkameti'l-fahiri* (سُبْحَانَ مَنْ عَلَّقَمَةُ الْفَاخِر) sözünü aktarır: “Deniyor ki: Bunun anlamı: Tehekküm yoluyla *Subhâne Alkameti* (سُبْحَانَ عَلَّقَمَةُ) demektir. Burada *min* (مِنْ) fazladan kullanılmıştır.” Bu görüşü, el-Bağdadi şöyle tenkit etmiştir: Râgıb bu beyitte *subhan* (سبحان) kelimesinin *Alkame*(عَلَّقَمَةُ)'ye muzaf olduğunu ve *min*'in zaide olduğunu sanmıştır. Bu ise, hem dil hem de edebiyat açısından zayıftır. Çünkü Araplar *sübhan* (سبحان) kelimesini sadece Allah'a veya Allah'ı gösteren zamirine veya Rabb kelimesine muzaf olarak kullanırlar. Bunu başkası için kullandıkları duyulmamış/görülmemiştir. Edebiyat açısından ise, *min* (مِنْ) , Basralılara göre vacipte ziyade yapılamaz.²⁹⁶

Aynı şekilde, *meyede* (مَيْد) maddesinde der ki: *Mâide* (مَائِدَة): Üzerinde yemek bulunan tepsidir. Bunların her birine *mâide* (مَائِدَة) denir. es-Semîn, bu görüşü şöyle tenkit etmiştir. *Mâide* (مَائِدَة) : Üzerinde yemek bulunan sofradır. Eğer üzerinde yemek yoksa ona *mâide* (مَائِدَة) denmez. Meşhur olan manası budur. Ancak Râgıb, bu konuda şöyle demektedir: [...] deyip onun ifadesini nakletmektedir.²⁹⁷

²⁹⁶ **Hizânetu'l-Edeb**, VII/245.

²⁹⁷ **ed-Durru'l Mesûm**, IV, 502.

13. Râgıb'ın yaptığı yorum ve açıklamaların kimi zaman kulak tırmaladığı, uyumsuzluk gösterdiği ve mana çatallaşmasına yol açtığı da tespit edilmiştir. Bazen maddeye uygun olmayan izahat verilmiş, kimi zaman iştikak konusunda madde ile ilgisi olmayan konulara girildiği görülmüştür. Buna benzer yönlerine ilişkin birtakım tenkitler aldığı ve daha uygun açıklamalar, yorumlar yapıldığı gözlenmektedir. Sözcelişi, "savete" (صوت) maddesinde zikrettiği *isnât* (إنصات) bunlardan biridir. Konuyla alakası olmayan bu kelimenin neden burada söz konusu edildiği anlaşılamamıştır. "Nevese" (نوس) maddesinde tanımdan sonra misal gösterilen ayette [114/Nâs 1] geçen (الناس) kelimesi üzerinde yorum yapılmaktadır. Bu kavram bazen kullanıldığında *insanlık manası* kastedilir. Bu da insanların içinde mevcut olan insanlık vasfına layık, akıllı, güzel ahlaklı ve diğer hususiyetlerine uygun olarak erdemli biçimde hareket eden insanlar için kullanılır. Bu vasfı taşımayan o ismi hak etmemiş olurlar. *İnsanların iman ettiği gibi iman ediniz* (أمنوا كما آمن الناس) [2/Bakara 13] ayetinde bu insanlık manası kastedilmiştir. Yani: Erdemli, güzel ahlaklı, insanlık onuruna yakışır biçimde insanlıklarını gereği olarak iman edenlerin iman ettiği gibi iman ediniz. *Yoksa insanları kıskanıyorlar mı?* (أم يحسدون الناس) [4/Nisa 54] ayetinde kastedilenler de bu manadadır. Yani: Yoksa insanlık vasfını tam anlamıyla üzerinde taşıyanları kıskanıyorlar mı?

Yazmalarda ise, Hac 40 ve Bakara 251. ayet misal olarak gösterilmiştir. Birinci ayet ile ikinci ayetin misal gösterilmesi arasında çok fark vardır. İlki ile müellif kendi açıklamasıyla çelişkiye düşerken, ikincisiyle uyumlu bir izah yapmış olmaktadır. Buna benzer sıkıntılı delillendirme, izah ve yorumlar *Âdem* (آدم), *anete* (عنت) [20/Taha 111], *harese* (حرس), *hâşâ* (حاشى), *haşea* (خشع), *ilâ* (إلى) ve *Tâbût* (تابوت) gibi maddelerde de söz konusudur.²⁹⁸ Yazmalar ve basmalar arasında eksiklik fazlılık türünden şeyler vardır.

Bunların tamamını Râgıb'a mal etmek doğru olmasa da, yazmalar, basılmış nüshalar ve ilgili eserler taranarak çözüme kavuşturulması mümkündür. Bu çözüme yönelik girişimler olsa da hepsinin çözümü için yeterli bir gayret veya emek henüz harcanmış değildir.

²⁹⁸ Kısmî kimi açıklamalar için *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*,41-52.

14. Bazen ihtilafli konularda görüş tercih ederken, zayıf görüşleri seçtiğine rastlanmaktadır. Mesela *rabbe* (رَبِّ) maddesinde *er-Rabbânî* (الرَّبَّانِيّ) Süryanice bir kelimedir demiş, fakat es-Semîn, *Umdetu'l-Huffâz'* da bu görüşü reddetmiştir.

15. Müfredât'ın *baskı nüshaları arasında* kimi zaman bazı ilaveler yapıldığı tespit edilmiştir. Bu ilavelerin her birinin dayanılan nüshadan kaynaklandığı düşünülse de buna bir çare aranması ve iyi bir tetkikten sonra çözüme kavuşturulması beklenir. Mesela şu maddelerde basılmış nüshalar arasında kimi farklı ilaveler gözlenmektedir: *ebâ, amile, daave, garara, karrara, karube, kefere, sarafe, vasata* gibi.²⁹⁹

Bütün bunlar, *Müfredat'*ın değerini düşürecek değildir. Zira Allah'ın kitabı dışında herhangi bir kitabın baştan sona doğru olması mümkün değildir. İbnu Abbas'ın (68/687) ve ondan sonra İmam Malik'in (179/795) Resûlullah'ı (sas) işaret ederek dediği gibi: *Her birimizin kabul edilecek veya reddedilecek görüşleri vardır; şu makamın sahibi müstesna.* Bu da: *Her bilenin üstünde bir bilen vardır* (12/Yûsuf 76) âyetinin bir açıklaması ve teyidi anlamına gelir.

SONUÇ

Bu inceleme neticesinde Râgıb'ın *Müfredât'*ın Önsöz'ünde söylediklerine gelmiş olduk: "Yüce Allah'ın bize nurlarından bir nur vererek, bizim iyiyi iyi, kötüyü kötü olarak görmemizi sağlamasını, hakkı ve batılı göstererek/öğreterek her ikisini de kendi hakikatiyle tanımamızı sağlamasını diliyorum. Biz ancak bu sayede nurları önlerinde ve sağ ellerinde olan kişilerden olabilir ve Yüce Allah'ın: *Müminlerin kalplerine sakinet veren O'dur* (48/Fetih 4) ve: *İşte Yüce Allah'ın kalplerine imanı yazdığı ve kendinden bir Rûh ile desteklediği kişiler onlardır* (58/Mücâdele 22) diye nitelediklerinden olabiliriz."

Herhalde tüm Kur'ân çalışmalarının, ilim ve emeğin maksadı budur. Öyle anlaşılıyor ki, Râgıb, Kur'ân ve İslam'a en önemli hizmetlerden birinin Kur'ân kavramlarının doğru manalarını tespit etmek ve bunu diğer insanların istifadesine sunmak olduğuna gönülden inanan bir zattır. Yıllar aldığı kesin bu çalışması ve diğer eserleri hep bu yöne sevk edilmiş gibidir.

²⁹⁹ Misaller için ,37-52.

Kur'an'ın, okunan ve yaşanan bir kitap olması onu çok farklı bir konuma taşımaktadır.

Kavram çalışmaları bizde 1980 ve sonrasında yoğun biçimde gündeme girdi ve bu alanda yapılan çalışmalar çokça okundu. Kitap okuyan kesim bununla 10 yıl kendini ayakta tuttu. Bundan sonraki 5-10 yılda ise, birtakım beklentiler içine girdi. Fakat çoğunlukla umutların, emel ve arzularının gerçekleşmediğini gördü. Bundan sonra kelami, felsefi ve psiko-sosyal konulara yöneldi. Aradığı bir ışık, bir çıkış yoluydu. Bundan da 5-10 yıldır kayda değer bir verim alabilmiş değildir.

Râgıb'ın belirttiğine bakılırsa, bizim bu kadar kültürel yükü bir şey yapmamız, bir şey olmamız gerekirdi.

Kanaatimce Râgıb, Kur'ân ve kavramlarına, inanç sistemi ve ahkâmına hâkim bir ilim ve kültüre sahiptir. Hiçbirimiz ne onun ilmîni, ne ahlakını ne de yorumunu tartışabiliriz. Yani o bu konularda bilinçli bir âlimdir. Samimi, duyarlı bir uzmandır, hatta bu işlerin duayeni konumundadır. Onun Kur'ân'ı anlama, yorumlama ve yaşama metodu bize ışık tutabilir.

İncelediğimiz kadarıyla Râgıb, zamanına kadar ilmî mirası en mükemmel biçimde kullanmıştır. Arapça ile ilgili her tür kaynağa geniş biçimde yer vermiştir. Sözlük, edebiyat, sanatlar, emsal, atasözü ve şiirler konusunda en geniş bilgi ve birikimle donanmış bir kültürle Kur'ân'ı, kavramlarını, hükümlerini, ifade ve üslubunu incelemiştir. Açıklama ve yorumlarını bunların gölgesinde değilse de, ışığında yapmaya özen göstermiştir.

Kavram ve ifadeleri açıklamak ve yorumlamak için Resûlullah'ın aktarılan söz, direktif ve uygulamalarını önemli bir kaynak olarak kullanmıştır. Bunlara kuşkucu ve çekingen biçimde yaklaşmamıştır. Kuşku, sürekli müspet işleyen bir dinamiklik gerektirmez. İyi niyet sahibi insan veya âlim herkese en azından kendisi kadar hak verir, samimiyet takdir eder. Söze kulak verir ve onun en güzel olanını alıp kabul eder ve gereğini yapar. Bu tutum kabul edilenin dışında kalan görüşlerle kavgalı olmayı gerektirmez. Onları mutlak hata, yanlış veya dalâlet olarak görmeye yol açmaz. Ötelerden gelen hikmet sözünde şöyle denmişti: *Huz mâ safâ, da' mâ kedur: Açık biçimde temiz olanı al; bulanık olanı bırak!* Râgıb, adeta bu hikmetin bir uygulaması olarak Sahabe ve Tabiîn sözlerini de,

çağından önceki ulemanın yorumlarını da incelemiştir. Onların içinden en makul ve uyumlu olanlarını seçmekte sakınca görmemiştir. İlke olarak kendi aklına, ilim ve vicdanına uygun gelenleri seçtiği düşünülebilir. Onun özellikle yapmadığı cedeldir, didişmedir. Kaçtığı polemiktir, kavgadır.

Akaidi, fıkhi, tarihi ve diğer mezhep veya meşrepleri ilgilendiren cedel, polemik ve ihtilaf konularına ilişkin meselelerde aşırı uçlara çeken yorum ve tenkitlerden uzak durmaktadır. En ağır tenkidi: “Bu görüş doğru değildir” şeklinde ifade ediliyor. Yumuşak, sakin, olgun, dikkatli ve hassas biçimde kullandığı açıklama ve yorum üslubu çetrefilli, karmaşık, çekişmeli konulara gelindiğinde bir kat daha duyarlı bir tona bürünüyor. Bu da onun ilim, irfan ve kemal gibi alanlarda ne kadar ilerlediğini, derinleştiğini ve dünya çapında bir bilge âlim olduğunu bize açıkça anlatmış oluyor.

Kur’ân çalışmaları, anlama ve yorum çabaları sakinleşmiş bir ruh ve gönülle, kemale ermiş bir *ekin*, içselleştirilmesi ve olgunlaşmış bir akıl ile donatılmalı ve desteklenmelidir. İlim ve irfan, akıl ve gönül yönünden sükûnete ermiş zevât tarafından icra veya kontrol edilmelidir. Kur’ân üzerinde yapılan çalışmaların modernist eğilimli, geleneğe düşman veya kızgın duygularla yürütülmesi, sergilenmesi makul değildir. Tenkit ve polemik merkezinde odaklaşan Kur’ân çalışmaları mutedil bir çizgiyi yakalama şansını, kuşatıcı ve koruyucu vasfını kaybeder. Cedel, didişme, kavga, tefrika ile düşmanlık atmosferi oluşturup boşuşma havasını kızıştıran Kur’ân’ı anlama ve yorumlama gayretleri cevheri ve ana fikri açısından Kur’ân’ın getirdiği ruh ile örtüşmez, bağdaşmaz ve kaynaşmaz.

Kur’ân, Müslümanların yakınlaşma, muhabbet, saygı ve beraberlik duygularını besler. Onların ruh, akıl ve gönül açısından ülfet, ünsiyet ve ittifak gibi bütünleşmeye yol açan eylemlere yönelmelerini güçlendirir. Onları kardeş yapar. İnsanlara karşı şefkat ve merhamet ile dolu bir gönül sahibi olmalarının yolunu açar. Makul bir hareket mantığı elde etmelerini sağlar.

Hikmet Yurdu Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.149-160

İCMA, KIYAS VE İSTİHSANIN ESASLARI*

İsmail Hakkı (İzmirli)**
Ali Duman***

Özet:

İcma, kıyas ve istihsan, İslam hukukunun akli delillerinden üçüdür. Bunlardan ilk ikisi, üzerinde ittifak edilen delillerdir. İstihsan ise, özellikle Hanefilerin kullandığı bir delil olup, onun kullanımı hakkında mezhepler arasında fikir birliği yoktur. İzmirli İsmail Hakkı bu makalesinde İslam hukukunun bu üç delilini ele alarak incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: İcma, Kıyas, istihsan, İzmirli İsmail Hakkı, edile-i şeriyeye, fıkıh, Hanefi fıkıhı

Abstract:

İjma, qiyas, and istikhsan are trio of mental evidences of İslamic Law. That of two are evidences of which above alliance. But above istikhsan which use it Hanefis is not alliances evidence. İzmirli İsmail Hakkı is in this article's examine these evidences of İslamic Law.

Keywords: İjma, qiyas, istikhsan, İzmirli İsmail hakkı, evidences of İslamic Law, fıqh, islamic law, hanefis' fıqh.

GİRİŞ

İsmail Hakkı İzmirli, 19. yüzyılın sonlarında doğmuş ve 20. yüzyılın ortalarında vefat etmiş, son dönem Osmanlı ve ilk dönem Cumhuriyet yıllarında yaşamış bir bilim adamıdır. Özellikle Kelam ve felsefe alanındaki eserleriyle tanınan bu ünlü şahsiyetin, İslam hukuku alanıyla ilgili de pek çok çalışması, kitap

* Bu makale, Sebilü'r-Reşâd Gazetesinin 24 Nisan 1330 tarihinde yayınlana 12. cildinin, 295. sayısında, 150-154. sayfalar arasında yayınlanmıştır.

** İzmirli İsmail Hakkı, h. 1285 (1868) yılında İzmir'de doğdu, 31 Ocak 1946'da Ankara'da öldü. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Celalettin İzmirli, "İzmirli İsmail Hakkı, Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı", **İİHS**, 24-25 Kasım 1995, Ankara, 1996, 241; Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, 1966, 276; İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, İstanbul, 1987, II.91; Sabri hizmetli, **İsmail Hakkı İzmirli**, Ankara, 1996,3-4; Şerafettin Gölcük, **Kelam Tarihi**, Konya, 1992, 267; Bayram Ali Çetinkaya, **İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri**, İst., 2000, 51; Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı" mad., **DİA**, XXIII.530-531

*** Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku öğretim üyesi.

ve makalesi mevcuttur. Sebilür'r-Reşad dergisinde yayınlanmış olan makalelerinden bazıları şunlardır:

Ribe'l-Fazl ve Ribe'n-Nesîe: SR., C. 11, adet: 275, İst., 1329, ss.231; *Mevârid-i İcman Kâffesini Bilmek Şart mıdır?*: SR., C. 12, adet: 288, İst., 1330, ss.22-24; *Diş Doldurmak Meselesi*: SR., C. 12, adet: 289, İst., 1330, ss. 42-44; *Her Mesele-i Fıkhiyye İçin Bir Nakil Lazım mıdır?*: SR., C. 12, adet: 290, ss.58-60; *Nisaiyât: Tesettür Meselesinin Tarîk-i Halli*: SR., C. 12, adet: 291, İst., 1330, ss. 78-80; *Sebilü'r-Reşad'a On iki Sual ve Cevabları*: SR., C. 12, adet: 292, İst., 1330, ss.94-97; *Örfün Nazar-ı Şeriattaki Mevkii*: SR., C. 12, adet: 293, İst., 1330, ss. 128-132; *Amel-i Ehl-i Medîne*: SR., C. 12, adet: 294, İst., 1330, ss. 134-138.

"*İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları*" makalesi de Sebilü'r-Reşad'da yayınlanan makalelerinden birisidir. İzmirli İsmail Hakkı'nın fıkıh alanıyla ilgili Sebilü'r-Reşad'da yayınlanmış olan bütün makalelerini sadeleştirerek bir kitap haline getirmek genel amacımız olmakla birlikte, bu çalışmanın tamamlanması belirli bir süreç alacağı için, sadeleştirdiğimiz makaleleri yayınlamayı uygun gördük.

İzmirli'nin bu makalesi "*Sebilü'r-Reşad'a On iki Sual ve Cevabları*" adlı makalesinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. İzmirli, kendisine sorulan fıkıh alanıyla ilgili on iki soruya cevap vermiştir. "*İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları*" makalesi de dokuzuncu sorunun cevabıdır.

SADELEŞTİRME

Soru 9: İcma, kıyas ve istihsanın esasları nedir? Hükmü nassa mı döndürmektir?

CEVAP:

İCMA:

İcma, müçtehitlerin bir meselenin ortaya çıktığı sırada şer'î bir hüküm üzerine ittifak etmelerine denir. İlim ehlinin çoğunluğuna göre avamın ne ayrılıkları, ne muhalefetleri itibara alınmaz. Çünkü avam dini hükümlerde inceleme yetkisine ehil değildir, delili anlamazlar, burhanı idrak etmezler.

Bazılarına göre avam da Hz. Muhammed'in ümmetinden oldukları için

onların görüşleri de dikkate almaya değer. Bu görüşü ibn Sabbağ ile ibn Burhan bazı kelimelerden nakletmektedirler. Amidî bu görüşü tercih etmiştir. İbnü's-Sem'ânî ile Safa el-Hindî bu görüşü Kadı Ebu Bekir el-Bakıllânî'den hikaye etmektedirler.

Herhangi bir asırda müçtehidin olmamasının caiz olduğu görüşünde olan ilim ehline göre avamın icma`ı meselesi daha önceki ihtilaftan türemekle birlikte yine de tartışmalıdır (muhtefün fih): Müçtehitlerin bulunduğu durumlarda avamın icmasını geçerli saymayanlara göre avamın icmaı hüccet olmadığı gibi, müçtehitlerin bulunmasına rağmen avamın icmasını geçerli sayanlara göre avamın icma`ı hüccettir.

Herhangi bir asrın müçtehitsiz olmayacağı görüşünde olan ilim ehline göre böyle bir şeyi düşünmeye bile gerek yoktur.

Karafî, Şevkânî, Ebu't-Tayyib el-Kanûci icma`ı pozitif bilimlere de genelliyorlar ve icma`ın tarifindeki: "şer`î hüküm" ifadesi yerine "bir iş" tabirini kullanıyorlar. Böylece icma` dinî, aklî, örfî, Şevkânî ve Ebu't-Tayyib el-Kanucî'nin ilavelerine göre, dilbilimsel alanları da kapsıyor. Bu açıklamaya dayanarak pozitif bilimlerde geçerli olan icma` pozitif bilim alimlerinin fikir birliği etmesiyle bütün usulcülerin, nahiv konularında bütün nahivcilerin, tıp konularında bütün tıpçıların fikir birliği yapmasıyla icma` gerçekleşir. Pozitif bilim alimi olmayanlara avam denir.

Geçmiş ümmetlerin fikir birliği etmeleri hüccet değildir, ancak Ebu İshak İsferaînî'ye göre onların icma`ları da hüccettir.

İcma`ın hüccet olup olmaması hakkında ümmet arasında ihtilaf vardır:

1. Nazzam ve bazı haricilere göre icma` asla hüccet değildir.
2. İmamiyye'ye göre masum imam bulunmak kaydıyla icma` hüccettir.
3. Fahrüddin Razî ile Seyfüddin Amidî'ye göre icma`, zanni hüccettir.

4. Çoğunluk alimlere göre, özellikle Hilaf İlmi'nin kurucusu Kadı Ebu Zeyd ed-Debusî, Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, Ebu Bekr es-Sayrâfî, İbn Burhan'a göre icma` kesin delildir. İcma`a kesin delil diyenler: "İcma, bütün delillerden önceliklidir, ona asla hiçbir delil aykırı olamaz" diyorlar ve icma`ı inkar edeni küfürle,

aşağılayarak veya bid'atçılıkla itham ediyorlar.

5. Üzerinde ittifak olan icma`, kesin delil ve sukuti icma` gibi³⁰⁰ üzerinde ihtilaf olan icma`, zanni delildir. Bu da bazı alimlerin görüşüdür.

6. İcma`da çeşitli dereceler vardır: Birincisi **sahabe icma`**ıdır. Sahabe icma`ı Kitap (Kur'an-ı Kerîm) ve mütevâtir haber gibidir; inkar eden tekfir olunur. Sükutî icma böyle değildir. İkincisi sahabeden sonraki dönemde daha önce ihtilaf olmaksızın gerçekleşen icma`dır; bu çeşit icma` meşhur haber gibidir, inkar eden aşağılanır (tazlil) olunur.

Üçüncüsü sahabeden sonra, ihtilaf gerçekleşmesinin ardından gerçekleşen icma`dır. Bu çeşit icma`, ahad haber (haber-i vahid) gibi zan ifade eder. İnkâr eden kimse aşağılanmaz. Fahu'l-İslam el-Pezdevî'nin, Hanefilerden bir grubun görüşleri bu şekildedir. Ebu İshak eş-Şirazî'nin *el-Lum'a*'da, Molla Fenârî'nin *el-Fusulü'l-Bedayî*'de açıkladıklarına göre icma` şer'î hükümlerde hüccettir. Dünyaya yönelik işlerde mesela ordunun donatılması, harp tedbirleri, bayındırlık işleri, ziraat vb. gibi dünyevî işlerde hüccet değildir. Nitekim Peygamberimizin sözü dinî hükümlerde hüccettir, dünyevî işlerde hüccet değildir. Dünyevî işler hakkında “*Siz dünyanıza ait işleri daha iyi bilirsiniz*” (Müslim rivayet etmiştir) buyurmuşlardır.

Bazı alimlere göre icma` dünyaya yönelik işlerde de hüccettir. Zaman değişmedikçe sonraki bir dönemde ona muhalefet etmek caiz değildir. Fakat zaman değişirse o taktirde icma`a muhalefet caiz olur. Çünkü dünyaya yönelik işler aciliyet taşıyan hususlardır.

Bir kere icma` gerçekleştikten sonra diğer müçtehitlerin ona aykırı olarak icma`da bulunmaları, çoğunluk alime göre caiz olmaz, ilk icma`a uyulması gere-

³⁰⁰ Bazı müçtehitler bir konuda fetva verdiği veya sahip oldukları kanaate göre hükmettiği (kaza) halde diğer müçtehitlerin henüz herhangi bir görüş bildirmeden önce bunu bilip de adeten düşünecek kadar vakit geçirdikten sonra korku ve diğer herhangi bir sebep olmaksızın veya takiiye yapmaksızın o görüşe karşı çıkmadıkları durumda gerçekleşen icma`a *sükûtî icma`* denir. Sükuti icma` çoğunluk Hanefilere, Ebu Hamid İsfârî'nî'ye göre hüccettir. İbn Ebî Hureyre'ye göre sükuti icma` fetva ise geçerli bir icmadır, kaza ise geçerli bir icma değildir. Ebu'l-Hasan el-Kerhi ve Amidî'ye göre sükuti icma zannîdir. İmam-ı Şafîî, İsa b. Eban, Ebu Bekr el-Bakillânî'ye göre sükuti icma hüccet değildir. Ebu Ali el-Cübbâî, Şafîilerin çoğunluğu, İbnü'l-Kattan ve Revayanî'ye göre inkiraz-ı asırdan sonra yani hadisenin gerçekleşme zamanında bulunup da onun hakkında bir hüküm üzerinde ittifak eden bütün müçtehitlerin vefat etmesinden sonra icma`dır, Ebu İshak Şirâzî “*el-Lum'a*”da: “doğru olan görüş budur” diyor.

kir. Ebu Abdullah el-Basrî'ye göre sonraki nesil icma` ehli müçtehitler, önceki icma`a muhalefet edebilirler. Zira bunlar ilk içtihadı görüyorlar, Safa el-Hindî: "Ebu Abdullah el-Basrî'nin görüşü güçlüdür" diyor.

İcma, bir hükmün ispatlanmasında nass (Kitap ve Sünnet) gibi bir temeldir. **İcma ile sabit olan bir şey nass (birinci manaya göre) ile sabit gibidir, dinî hükümleri ispat eden nass ile icma`dır**

KIYAS:

Kıyas, hakkında hüküm bildirilmeyen (meskutun anı) fer`î meselelerin (furu) hükmünü ortak illete dayanarak, hakkında hüküm bildirilen asıldan çıkarmaktır (istinbat). Diğer bir ifadeyle makisün aleyh ile (asl) makis (fer') arasında müşterek olan bir illete (cihet-i câmi'a) dayanarak makisün aleyhde sabit olan bir şer'î bir hükmü makisde ortaya çıkarmaktır. Kıyas şer'î bir hükmü ispat etmez, belki makisde (fer`) var olan şer'î bir hükmü ortaya çıkarır. Makisde hükmü ispat eden: Aslın (makisün aleyh) delilidir.

Hanefi imamlarına göre makisün aleyhin hükmü Kitap, sünnet ya da icma` ile sabit olduğu gibi gizli kıyas (kıyas-ı hafi) ile yani istihsan ile de sabit olur, makise geçer.

Tedavi ve ilaçlar ile besin maddeleri, gıdalar vb. gibi dünyevî işlerde kıyas ittifakla hüccettir. Peygamber efendimizin kıyasları da ittifakla hüccettir. Ancak şer`î işlerde tartışmalıdır.

Cumhura göre kıyas, şeriatın kaynaklarından bir asıldır³⁰¹. Kıyas ile, vahiy ve sünnet yoluyla bildirilmiş olan hükümler ortaya konulur (istinbat edilir).

İcma ile kıyasın esaslarına gelince her ikisinin esası kişisel araştırmadır (re'y). İcma: Bir hadisenin dini hükmünü ortaya koymak konusunda fakihlerin görüşlerinin bir noktada birleşmesidir. Kıyas: Bir hadisenin dini hükmünü ortaya koymak konusunda bir fakihin şahsî görüşüdür.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin açıklamalarına göre re'y: Birbiriyle çelişen emareleri olan ve çeşitli aklî yönleri bulunan akla dayalı bir konuda doğruyu

³⁰¹ Kıyasa karşı çıkanlar üçüncü sorunun cevabında verilecektir.

bilmek için düşünmek ve doğruyu araştırmaktan sonra kalbin gördüğü şeydir.

Zamanın hesaplanması gibi, araştırma ve düşünmeye ihtiyaç duyan bir konu olsa bile, çeşitli akli yönleri bulunan, emareleri çelişkili olmayan akli konularda re'y kullanılmaz.

İcma ve kıyasın temeli olan re'y övülmüş ve sahih re'ydir. Sahih re'y ile ümmetin selefi amel ettiler, fetva verdiler.

Sahih re'y: Resulullah'ın hedef ve maksatlarını anlayan sahabenin re'yidir. Nassları yorumlayan (tefsir eden); delalet yönlerini açıklayan, güzelliklerini ortaya koyan, nasslardan hüküm çıkarma (istinbat) yöntemini kolaylaştıran re'ydir. Ümmetin üzerinde ittifak edip nesilden nesile onayladıkları re'ydir. Allah'ın Kitabına, Peygamberin sünnetine, sahabenin uygulamalarına bakarak ortaya konulan re'ydir.

Nasslara aykırı olan re'y; nassları (Kitap ve Sünnet) bilmek ve anlamak, nasslardan hüküm çıkarmak hususunda aşırılık ve hata ile, zan ve tahmin ile olan re'ydir. Bir takım batıl kıyaslar, fasit akıl yürütmeler (istidlal) ile olan re'ydir. Sünneti tahrip eden ve reddedilen hevaya (kendi şahsi yorumlarına) uyularak ortaya atılan bid'atı ortaya çıkarmayı gerektiren re'ydir. Şerî hükümlerde zann ile olan re'y, kötülenmiş ve batıl re'ydir. Nasslara karşı gelmeyi içeren ve nassların kabul ettiğine dair delili bulunmayan re'y ile dinde fetva vermek haramdır, kesinlikle caiz değildir.

İcma ve kıyasın temeli olan şey asla batıl ve kötülenmiş re'y olamaz.

İcma ya Kitap'tan, ya Sünnet'ten veya kıyastan kaynaklanır.

Kıyastaki makisün aleyhin (asıl) hükmü de ya Kitap, ya Sünnet, ya icma'dan veya gizli kıyastan (kıyas-ı hafi=istihsan) alınır.

Demek ki **icma`ın esası**: çeşitli görüşler; **kökeni**: Kitap, Sünnet veya bir kıyastır. **Kıyasın esası**: re'y; **hükmü**: Kitap, Sünnet, icma veya gizli kıyastan ortaya çıkarılır.

Kıyas, hükmü nassa bağlamak değil, belki nass, icma` veya gizli kıyas ile sabit olan bir hükmü ortak illete dayanarak bir hadise hakkında ortaya çıkarmaktır.

Şu kadar ki “nasslar ve olaylar hükümleri kapsar” kuralı kabul edilince “kıyas hükmü nassa götürmektir” önermesi doğru olabilir. Bu önermeyi kabul etmek “nasslar ve olaylar hükümleri kapsar” kuralını kabul etmeğe dayanır. Artık “kıyas hükmü nassa götürmektir” diyen kimse, bahsedilen kuralı kabul etmiş olacaktır. Halbuki bu kural kabul olununca örfün değeri kalmaz. Hem örfe gereğinden fazla değer vermek, hem “kıyas hükmü nassa götürmektir” demek şekil itibariyle çelişkiye götürmektedir.

Eş'arî büyüklerinden ve büyük usulcülerden İbn Fûrek Kitap, Sünnet ve icma`a asıl; kıyas, delilü'l-hitab³⁰², fahve'l-hitap³⁰³ ve lahnu'l-hitaba³⁰⁴ makul-ı asl diyor.

İSTİHSAN:

İstihsan, Hanefi fakihlerinin delillerindendir. İstihsan'ı delil olarak kabul eden İmam-ı Azam Ebu Hanife'dir. İbnü'l-Hâcib'in belirttiğine göre Hanbeliler de istihsân'ı kabul etmişlerdir.

İstihsanın açıklamasında imamlar ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda çeşitli görüşler vardır:

1. Kıyasın gereğinden, daha güçlü bir kıyasa dönmektir. Yani tercihe şayan olan kıyasla amel etmektir.
2. Kıyası, kıyastan daha güçlü olan bir delil ile tahsis etmektir. Yani tercih etmeyi gerektiren delile dayanarak kıyası terk etmektir.
3. Ebu'l-Hasan el-Kerhî'ye göre kuvvetli yönden dolayı bir meselede benzerlerindeki hüküm gibi hükmetmeyip, ondan o hükmün zıttına dönmektir. Yani

³⁰² Delilü'l-Hitab: Mefhumu muhalefet demektir. Yani bir meseleyi kapsayan bir metinde hüküm bildirilmemiş alan (meskutun anı) diye nitelendirilen ve kendisinden doğrudan söz edilmeyen şeyin zikredilen şeye varlık ve yokluk bakımından hükmen aykırı (muhalif) olmasıdır. Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstihlaları Kamusu**, Haz. Sıtkı Güllü, İstanbul, 1997, III.397; Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1998, 282-283; Ferhat Koca, “Mefhum” mad., **DİA**, 28/352. (Sadeleştiren)

³⁰³ Fahve'l-Hitab: Bir hitap'da (nassın metni) zikri geçen durum hüküm bakımından zikri geçene daha öncelikli ise bu delaletle denir. Bkz. Elmalılı, Kamus, III.397. (Sadeleştiren)

³⁰⁴ Lahnu'l-Hitab: Bir hitap'da (nassın metni) zikri geçen durum hüküm bakımından zikri geçene denk ise bu delaletle de lahnu'l-hitab denir. Bkz. Elmalılı, Kamus, III.397. (Sadeleştiren)

tercihe şayan olan delille amel etmektir. Bu tarife göre genelden (umum) özele (tahsis), hükmü kaldırılmış olandan (mensuh) hükmü kaldırana (nasih) yönelmeye de istihsan denilmesi gerekecektir. Halbuki Hanefîlere göre bunlara istihsan denilmez.

4. Ebu'l-Hüsey'n'e göre daha güçlü bir delil ortaya çıkmasından dolayı özel delilin hükmünden, karşılığına dönmektir.

İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü Müntehâ*'da, Kadı Ududüddin el-İcî'nin *Şerhu Muhtasarü Müntehâ*'da açıkladıklarına göre istihsanın bu dört anlamı üzerinde fakihler arasında ihtilaf yoktur.

5. "Bazı alimler delilin hükmünden insanların maslahatının gereği olarak adete dönmektir" diyorlar. Dökülen suyun miktarını, ücretini, ne kadar müddet kullanacağını belirlemeksizin hamama girmek, suyun miktarını ve bedelini belirlemeksizin suçulardan su içmek gibi ki bu durum delile, kıyasa aykırıdır, kıyasa aykırı olarak sabit olmuştur.

6. Bazı alimler de "istihsan müctehit için sabit olmuş bir delildir, ancak müctehit onu ifade edecek bir tabir bulmaktan aciz kalmıştır" diyorlar.

7. Şemsü'l-Eimme es-Serahsî *el-Mebсут*'ta "Kolaylık için güçlüğü terk etmektir" diyor. "Allah sizin için kolaylık diler ve zorluk dilemez"³⁰⁵ ayet-i kerimesi, "din kolaylıktır"³⁰⁶ hadis-i şerifi ile bunu delillendiriyor. Buhari'nin *Kitabu'l-Meğazî*'de tahrir ettiği üzere Peygamber efendimiz tarafından asr-ı saadetlerindeki müftülerden³⁰⁷ Ebu Musa el-Eş'arî ile Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderdikleri zaman onlara "kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız, müjdeleyin, nefret ettirmeyin"³⁰⁸ buyurmuşlardır.

El-Mebсут'ta "kolaylık için zorluğu terk etmektir" şeklindeki istihsan tarifi çeşitli ibareler ile geçmektedir. Mesela: Kıyası terk edip, topluma uygun olanı

³⁰⁵ Bakara, 2/185.

³⁰⁶ Buhari rivayet etmiştir.

³⁰⁷ Hafız Zehebî'nin Safvan b. Süleym'den naklen beyanına göre asr-ı saadette Ömerü'l-Faruk, Aliyyü'l-Murtaza, Muazübnü Cebel, Ebu Musa el-eş'arî hazeratından ma'ada fetva veren olmamıştır. Şa'bî'nin Mesrûk'dan nakline göre ashab-ı Nebiden altı zat fetva vermiştir: Ömerü'l-Faruk, Aliyyü'l-Murtaza, İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sabit, Übeyyübnü Ka'b, Ebu Musa el-Eş'arî. Bazıları Hazret-i Osman-ı zinnureyni de ilave ediyorlar.

³⁰⁸ Buhari rivayet etmiştir.

almak; özel (hâs) ve genelin (âmm) alışkanlık haline getirdiği durumlar hakkındaki hükümlerde kolaylığı aramak; genişliği alıp, huzur ve rahatı istemek; kolaylığı alıp, rahat olan şeyi talep etmek gibi manalar tamamıyla “kolaylık için güçlüğü terk etmek” anlamına gelmektedir.

8. Sonraki dönem (Müteahhirîn) Hanefilerince oluşan görüşe (re’y) göre istihsan açık kıyasa³⁰⁹ denk olan delildir. Açık kıyasa denk olan delil dört çeşit olur:

İlk olarak, selem ve kiralamada (icare) olduğu gibi, ya bir eser olur. Selem ile icarede akde konu olan mal (makudun aleyh) ortada bulunmamaktadır (madum). Akit ise ancak var olan bir şey üzerine gerçekleştiği için selem ile kiralama aktinin kıyasa göre caiz olmaması gerekir. Halbuki selem ile kiralama hakkında eser vardır: “Kim herhangi bir şeyde selem yaparsa, tartısı, ölçüsü, vadesi belli olsun”³¹⁰ hadis-i şerifi selem hakkında, “*ücretlerini verin*”³¹¹ ayet-i kerimesi de kiralama akti hakkında varit olmuştur.

İkinci olarak icma` olur: Menfaatlerin bölüştürülmesinde (muhayaa), siparişte (ıstınsa, yani zanaatkarla yapılan akitte) olduğu gibi ki muhayaada menfaat, ıstınsa’da akde konu olan şey (makudun aleyh) mevcut olmadığından, kıyasa göre bu akitlerin caiz olmaması gerekir. Ancak toplumun uygulamasında bu tür akitlerin yapılagelmesi, icmaen bu tür akitlerin caiz olmasını gerektirmiştir. Hamama girme konusu da bu cinstendir. İmam Muhammed muhayaayı “...su içme hakkı bir gün onundur, belli bir günde sizindir”³¹² ayetine dayanarak da ispatlamaktadır.

Üçüncü olarak, kuyuların ve havuzların temizliği konusunda olduğu gibi bir zorunluluk olur: Kuyular ile havuzlar pislendikleri zaman kıyasa göre asla temiz olmaması gerekir. Ancak zorunluluğa dayanarak suların çıkarılmasıyla temiz oldukları varsayılmıştır. Aynı şekilde mesela hakku’l-vurud olanların toptan satılması, yetim ve vakıf malında gasp edilmiş menfaatlerin tazmin olunması da bu cinstendir.

³⁰⁹ Hükümün dayandığı mana açık olur ise böyle olan kıyasa kıyas-ı celi denir.

³¹⁰ Kütüb-i Sitte’de rivayet olunmuştur. Ayrıca bkz. Zuhayl, V.437, 3.

³¹¹ Nisa, 4/24.

³¹² Şuara, 26/155.

Dördüncü olarak gizli kıyas olur: Gizli kıyas öyle bir kıyastır ki onda hükmün irtibatlı olduğu mana açık olmaz, kapalı olur³¹³.

Bundan başka istihsan tabiri yalnız gizli kıyasta kullanılır.

İstihsanı inkar eden diğer fakihler nass (Kitap ve Sünnet), icma` ve zaruret ile olan istihsanı inkar edemiyorlar, ancak gizli kıyas ile olan istihsanı inkar ediyorlar.

Hanefi imamlarına göre istihsan ayrı bir delil değildir, belki kıyasa aykırı bir delildir. Kıyasa aykırı olan delil nass, icma`, zaruret olur ise kıyas yapılan konuda (makisün aleyh) sabit olan hüküm kıyas yapılan (makis) konuya, hakında hüküm bildirilmemiş (meskutun anha) konuya geçiş yapmaz. Bilakis kıyasa aykırı olan delil kendi gibi bir kıyas olur ise yani gizli bir kıyassa makisün aleyhde sabit olan hüküm makise geçer. Çünkü nass, icma`, zaruret kıyasın gereklerinden dönülmüş bulunduğu için hüküm makise geçmez.

Mesela satıcı (bayi) ile müşteri fiyat miktarında ihtilaf etseler, kıyasa göre müşterinin yemin etmesi gerekir. Zira müşteri fiyattaki fazlalığı inkar etmektedir. Fakat istihsanen her iki tarafa yemin gerekir: Malın teslim alınmasından önce gizli kıyas ile, malın teslim alınmasından sonra Peygamberimizin hadisine göre yeminleşme her ikisi için de gerekli olur. Çünkü satıcı müşterinin, ücreti ikrar etmesiyle malı teslim etme gerekliliğinin kabul etmiyor, bu sebeple malı teslim etmeyi kabul etmediği için de anlaşmada inkar eden taraflardan biri oluyor. Müşteri de ücretteki fazlalığı vermeyi inkar ediyor. Her ikisi de inkarcı (münker) oldukları için, her ikisine de yemin etmek gerekiyor. Burada yeminleşme gizli kıyas ile sabit olmuştur.

Satılan malı teslim ettikten sonra olan yeminleşmeye gelince: alış-veriş yapan taraflar ihtilaf ederse "es-sil'atü kaimetün"³¹⁴ hadisi ile sabittir. Alış-veriş yapan taraflar (mütebâyiân) ücrette anlaşmazlığa düştükleri zaman malın tesliminden önce olan yeminleşme zorunluluğu tarafların ölümünden sonra bile mirasçılara intikal eder, fakat malın teslim edilmesinden sonra olan yeminleşme zorunluluğu mirasçılara intikal etmez. Birinci durumda tarafların mirasçılara yemin gerektiği halde ikinci durumda mirasçılara yemin gerekmez.

³¹³ Örneği daha sonra verilecektir.

³¹⁴ Ahmed ve Hakim rivayet etmişlerdir.

Artık istihsanın Hanefi fakihlerine göre manası tam olarak belirlendikten sonra istihsan ile bazen genel anlamı, bazen özel anlamı kast edilir. İstihsanın genel anlamı açık kıyasa aykırı olan delildir; özel anlamı açık kıyasa aykırı olan gizli kıyastır. Açık kıyasa sadece kıyas denilir.

İstihsanın Esası: Yalnız zaruret ve ihtiyaç, zorluğu terk etmek değildir. Belki bunları da içermekle birlikte incelemede daha hassas olmaktır.

SONUÇ

1. İcma`a dayanan hükümler kıyamete kadar geçerlidir. İcma`a hiçbir şekilde muhalefet olunamaz. Yalnız Ebu Abdullah el-Basrî'ye göre ancak icma`a ehil olan fakihler icma`a muhalefet edebilir. İcma`a ehil olmayanlar ne fert, ne de toplu olarak icma`a muhalefet edemezler. İcma`a dayanan hüküm nassa dayanan hüküm gibi kıyamyete kadar geçerlidir.

Eğer nassa dayanan hüküm değişir denirse; o zaman icma`a dayanan hüküm de değişir denir. Yoksa "nasslara dayanan temeller kıyamete kadar geçerlidir. Fakihlerin icma`a dayanan toplumsal uygulamaları her asrın hayat şartlarına uygun olarak düzenlenmek zorundadır" sözünü fıkıh ilmi kabul etmez.

Bu konuda nass ile icma` arasında fark yoktur. Ancak dünyaya yönelik işlerdeki icma` doğal olarak böyle değildir. Yukarıdaki görüş dini hükümler hakkındaki icma` ile ilgilidir.

2. İstihsanı örfün yansıması olarak göstermek, İmam-ı Azam hazretleri örfün bağımsız bir esas olarak dikkate alınması gereğini hissederek insanların ihtiyacına en uygun olan yönü kıyasa tercih etmekten ibaret olan istishan kuralını ortaya koydu demek, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin hangi mânâda kullandığı kesinlikle bilinmediği halde araştırma yapmaksızın İmama zikredilen mânâyı isnat etmek, eksik çıkarım yeni felsefecilerin "eksik yorum" dedikleri eksiklikler; artık istishanı sadece örfe has kılmak asla doğru olamaz.

3. Fıkıh usûlüyle ile meşgul olanlar tarafından bilindiği gibi sünnet ve hadis vahiydir, nassdır, Kitap gibi hükümlerin ispatlanmasında bağımsızdır.

Geçen haftaki makalemizde³¹⁵ açıkladığımız üzere Medine halkının uygulamaları (Amel-i Ehl-i Medine) sünnete veya icma`a dayanır; yukarıda açıklandığı üzere icma`, Kitab gibi hükümlerin ispatında bağımsızdır; kıyasın hükmü nassdan, icma`dan veya gizli kıyastan ortaya çıkarılır. İstihsan, sadece örfün uygulanması demek değildir; daha önceki makalelerimizde açıkladığımız üzere Ebu Yusuf örfü nassa tercih etmiyor; ancak nassın ne olduğunu örf ile anlıyor.

Durum böyleyken “İslam’ın başlarında sünnet ve hadise başvurmak zorunluluğu, İmam Malik’in Medine halkının sosyal yaşantısını yaygın sünnet olarak kabul etmesi; bütün fıkıh ekollerince icma` ve kıyas esaslarının kabul edilmesi; imam-ı Azam Ebu Hanife’nin doğrudan doğruya örfün yansıması demek olan “istihsan” kuralını ortaya koyması; İmam Ebu Yusuf’un örfe istinaden varid olmuş nasslara örfü tercihe daha layık kabul etmesi... hep durmadan değişen ve gelişip, olgunlaşan bir takım yansımalarından ibarettir” deyip Kitap’ı bahsedilen hüküm delillerinden, özellikle Sünetten ve icma`dan ayırmak, Kitabın dışındakileri tamamen örfe bağlamak, sünneti izleyen, orta ümmet olan ümmetin görüşlerini, hidayetin delili olan Peygamber varislerinin görüşlerini örf içerisinde değerlendirmek ancak gaflet eseridir, büyük bir hatadır.

4. “O kendi heva ve hevesinden konuşmaz onun söylediği ancak vahiydir”³¹⁶ ayetinin ibaresinden, usulcülerin fikir birliğiyle açıkladıkları üzere, sünnet vahy olduğu halde “gerçekte sünnet ve hadis nasslardan sayılıp kıyas da hükmü nassa götürmenin gizli bir şekli demek ise de, okunan vahyin (vahy-i metlûv) aslı durup dururken, nazım vecihlerinin aslı varken re’ye başvurmak elbette örfün sonsuz uygulamalarından bazısına uygulamaya bakmaksızın aramak ihtiyacından ileri gelmiştir” deyip Batınî vahiy olan, vahy-i gayr-i metlûv olan sünneti vahiy sınıfından çıkarmak ve re’y sınıfına katmak; Peygamberimizin hadislerini, fakihlerin görüşleriyle aynı kategoride görmek; hadis ve sünnete nass deyip vahiy dememek ne büyük bir gaflet, ne büyük bir hatadır! “*Ey akıl sahipleri ibret alın*”³¹⁷.

³¹⁵ *Amel-i Ehl-i Medine*: SR., C. 12, adet: 294, İst., 1330, ss. 134-138.

³¹⁶ Necim, 53/3-4.

³¹⁷ Haşr, 59/2.

Hikmet Yurdu Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss. 161-170

KUR'AN NEDİR?*

Muhammed Ali AYNİ**

Sadeleştiren: Mustafa BULUT***

Özet:

Kur'an'ı Kerim'in uzun bir zaman diliminde indirilmiş olmasının sebebini anlayabilmek için, indiği dönemde toplumun benimsemiş olduğu değerlerine vakıf olmak gerekir. Bu da, bize Kur'an'ın tarihte açtığı çığırın önemi ve büyüklüğüne işaret etmektedir. Çünkü Kur'an cahiliye dönemi alışkanlıklarını ve adetlerini yıkan ve yeni bir toplum modelini ortaya koyan, onların ahlaki, fikri, medeni ihtiyaçları için yol gösterici kuralları içine almaktadır. Böylece Kur'an, Allah'a ortak koşmayı redle, insanın bedensel ve ruhsal gelişimini esas alıp, bu dünyadaki tutum ve davranışlarla ahiret hayatı (ölümsüzlük) arasında ilişki kurmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, İnsan, toplumsal düzen, cahiliye dönemi

Abstract:

What is Qoran?

In order to be able to understand why the Holy Quran has been revealed in a long term, one should be aware of the values embraced by the society. This in turn, shows us the importance and greatness of the rut blazed by the Holy Quran within the history. Because, the Holy Quran has demolished consuetudes and conventions of pre-Islamic age of Ignorance. Also the Holy Quran has introduced a new societal model. Lastly, the Holy Quran includes rules for the people living in pre-Islamic age of Ignorance, which are guiding principles for moral, intellectual and civil needs of these people. Thus, by abnegating to attribute a partner to God, the Holy Quran has predicated on physical and psychic development of human beings, and has related earthly attitudes and behaviours of human beings with after-life (immortality).

Keywords. Quran, Human beings, social order, age of ignorance

SADELEŞTİRME

Bugün elimizde bulunan Kur'an-ı Kerim yaklaşık olarak 25 yıl gibi uzun bir süre içinde indirilmiştir. Bu ayetlerin, manasını iyice anlamak hikmetini tak-

* Bu Makaleler; Sebülur-Reşâd Dergisi, C., 24, S.,622, s., 372, 373, 374 ve C., 25, S., 628, s., 57-58 de yayınlanmıştır.

** Darü'l Fünûn İlahiyat Fakültesi Müderrisi.

*** İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

dir edebilmek için öncelikle bunların hangi sebepler ve olaylar etkisiyle indiği, hangi ayetlerin Muhkem veya Müteşabih, hangi ayetlerin Nasih veya Mensuh olduğu bilinmelidir. Daha sonra bu ayetlerin indiği dönem ve ondan önceki dönemde Arapların ahlakî değerlerine, örf ve adetlerine, gelenek göreneklerine, inançlarına, tarihi efsanelerine (mitolojilerine) ve edebiyatlarına tam anlamıyla vakıf olmak lazımdır. Genel Tarihin, Tabiî ve Pozitif İlimlerin o zamanki şekliyle şimdiki konularının, hiç olmazsa genel hatlarını, öğrenmek zorunluluğunun önemini açıklamaya gerek var mıdır? Esasen bu bilgi yalnız Kur'an'ın manasını anlamak için değil, onun tarihte açtığı çığır ve inkılapdaki önemi ve büyüklüğü takdir ve değerlendirme için de önemlidir. Bundan başka Kur'an'ı anlamak ve anlatmak isteyen bir kimsenin, hoşgörülü olup ahlaki değerlerin bilgisinden ve onları yaşamaktan yoksun olmaması gerekir. Bu da ancak ilmiyle amel olan olgun kimselerde oluşan bilgi birikimiyle alakalıdır. Sözün özü yukarıda zikrettiğimiz sebeplerden dolayı Kur'an'ın lafızları nasıl yazılmış, nasıl okunmuş ve bağımsız bir bilim haline nasıl getirilmiştir. Ondan sonra ayetlerin müfredat ve terkip itibariyle sözlük açısından, türeme, sarf ve nahiv açısından açıklamaları yapılarak, edebiyat ve dilbilgisi açısından konumu ve değeri nedir? belirlenmiştir. Bu kelime ve cümlelerden çıkarılan manaları desteklemek için meşhur Arap ediplerinin eserleri içinde deliller varsa birer birer incelenmiştir. Ayrıca hadisler de birer birer toplanmıştır. Ayrıca Kur'an ayetlerini açıklamaya elbette herkesten daha fazla yetkili kişi Peygamber efendimizdi. Şu halde Kur'an-ı Kerim kadar hiçbir kitap derinlemesine analiz edilmemiştir. Bu araştırma ve inceleme zorunluydu. Zira Kur'an cahiliye dönemi örf ve adetlerini yıkan ve yeni oluşan bir toplumun ahlakî, fikrî ve medenî, bütün ihtiyaçları için yol gösterici olarak bütün kuralları içermektedir. Fakat Kur'an-ı Kerimi yalnız ona inananlar derinlemesine incelememiştir. Onu hakikati inkâr edenler, uydurma sözlere aldananlar, ihtiras ve şehvet duygularına esir olanlar, özetle, nizam, kanun ve yenilikçiliği sevmeyenlerde küçümseme amacı ile Kur'an'ın her kelime ve her satırını eleştirmeye gayret etmişlerdir. Gerçekten, yalnız, sadece gördükleri şeyleri doğru kabul eden basiretsizlere, yanlış görünen hata ve güvenilmez olduğunu, onların arkasında kalıcı, zevalsiz yok olmayan tek bir hakikatin bütün kudretiyle varlıkların hâkimi bulunduğunu haber veren Kur'an'ı, o duygulara kapılan kimselerin bir anda onaylayıp kabul etmesi gerçekten çok zordur. Örneğin; Şarap içmeyiniz, kumar

oynamayınız, hitabına hedef olan kendi içgüdülerinin ve şehvet duygularının esiri olan kimseler, Kur'an'ın bu yasaklama ve ikazından nasıl hoşnut olabilirlerdi? Ölçü ve tartılarınızda doğru olunuz, mallarınıza hile karıştırmayınız. Yapmış olduğunuz anlaşma ve şartlara tamamen uyunuz gibi sağlam uyarılar, insanları sömürmeye alışmış vicdansız kişilerin işlerine gelir miydi? Cahiliye döneminde kendi öz evlatları olan kız çocuklarını diri diri toprağa gömen veyahut dün vefat etmiş olan babalarının eşleri ile evlenmek gibi seçkin insanoğlunun saf duygularını fevkalade inciten bu kötü adetleri yasaklayan Kur'an'ın bu emirlerine karşı nasıl gücenmesinler. Aynı şekilde borçlulara hitaben “*Bundan böyle faiz vermeyin işlemiş faizler kaldırılmıştır, borçlarınızdan yalnız anaparasını genişlik vaktinizde verirsiniz*”³¹⁸ diye hitap eden Kur'an'ın hükümlerini tefeciler ve sermayeciler nasıl kabul etsinler ki? Kur'an-ı Kerim bütün insanlar arasında tam bir eşitlik sağladığı için toplum düzenini kendi şahsi çıkarlarına aykırı görenler bu yeni usulden hiç hoşlanmamıştı. Örneğin; bugün bile Arnavutlukta bir kadın kız çocuk doğurursa büyük bir suç işlemiş gibi günlerce anasının, babasının, kocasının yanına çıkmaz. Ayrıca Arabistan'da cahiliye döneminde bu cahiliye âdetinin kötü sonuçları vardı. Zira kız çocuklarını belirli bir yaşa geldikleri zaman bizzat babaları toprağı kazarak içine diri diri gömerlerdi. Kur'an bu vahşi örfleri (Çöl adetlerini) kesinlikle yasaklamıştı. Buna karşılık Peygamberimiz kendi kız çocuklarını dizine oturtup babalık şefkatini onlara gösterip onları merhametle kucaklardı. O dönemin cahiliye adetlerine alışmış olanlar rahmet Peygamberinin bu güzel uygulamasına fevkalade şaşakalmışlardı. Hiç şüphe yok ki Peygamberimizin bu uygulaması kadınlık açısından çok büyük bir devrim idi.

Kur'an, Yahudilik ve Hıristiyanlığın hükümlerini ortadan kaldırdığı için, Yahudi hahamlar ile Hıristiyan papazları da Kur'an düşmanı haline gelmiştir. İşte bundan dolayıdır ki Kur'an'ı bize tebliğ eden Peygamberimize bazen şair, bazen falcı, saralı veya delidir demekten çekinmedikleri gibi, Kur'an'ı Kerimin ihtiva ettiği hükümleri de kötülemek için bütün gayretlerini sarf etmişlerdi. Maracı isminde bir rahip Kur'an'ı güya eleştirme ve değersiz olarak göstermek için kırk sene çalışmıştır. Peki; Haçlıların (Hıristiyan) savaşları niçin di? Bütün bu kanlı savaşlar “*Gıladüstun*”ında yok olmasını istediğı bu kitabı yeryüzünden kaldıramamıştır.

³¹⁸ Kur'an-ı Kerim, 2/278–280; Ebu Davut, Büyü,5; Tirmizi, Tefsir sure 9, (Tevbe 2) (Sadeleştirilen)

Bu son günlerde, Parisde “Kolej de Frans”ın Arap edebiyatı öğretmeni Kazanova’nın eleştirilerine şahit oluyoruz. Hüseyin Cahit Bey bir müsteşrikin İslam Tarihini tercümeyle başlamış, yakında neşr edecekmiş. Keşke yukarıda adı geçen ilim kisvesi altındaki yaptığı haksız eleştirilerinin de cevaplarını tercümesine ilave etseydi! Bununla beraber, bu “Kazanova” ya büsbütün vicdan duygusu ve insaftan bağımsız denemez. Çünkü hiç olmazsa, Peygamberimizin peygamberlik davasında yalancı olmadığını, peygamberliğinin doğruluğuna, samimi olarak inandığını itiraf ediyor. Yalnız ona göre, Peygamber Efendimizin vahiy zannettiği olaya ilham / içe doğma denilebilirmiş.

1-Kur’an her şeyden önce Allah’ın birliği inancını öğretir. Kur’an bütün insanlığı, elle tutulmayan gözle görülmeyen kâinatın düzenleyicisi ve sahibine “evvel, âhîr, zâhir ve bâtın” gibi ekmel sıfatlarına uygun olarak ibadete davet etmektedir. İnsanları içinde yaşadıkları uydurma hikâyeye ve hurafelerin pençesinden kurtarmaya ve kendilerini taş ve topraktan yapılmış putlara tapmak gibi aşağılık bir dereceden yüceltmeye yönelik olan bu öğretiyi, insan zihninin gelişiminin hedefi değil midir? Yeni ilimlerin en büyük isteği tabiat olaylarının bağlı bulunduğu çeşitli kanunları sonuçta, en genel bir kanuna döndürmektir. Gerçekte Filozof (Herber Spencer)’in dediği gibi bilimin gayesi Allah’ın birliğidir.

Kur’an, çeşitli delillerle kuvvetlendirdiği değişmez ilkeyi, muhataplarının zihin ve kalplerine tamamen yerleşmesi için sürekli olarak tabiatın çeşitli görünüşleri üzerine düşünmeye teşvik etmektedir. Örneğin: Yeryüzünün ve gökyüzünün başlangıcının “duman” yani gaz olduğunu açıkça söyledikten sonra, yaratılıştaki oluşum mertebelerini özetle tasvir eden Kur’an, babanın menisinden ana rahmine geçen bir damla spermin orada geçireceği gelişim aşamalarını da kendine mahsus mucizevî bir dil ile özetleyerek okuyucularını düşünmeye davet etmektedir.

Aşırı derecede sıcaklıktan dolayı kurumuş ve her tarafı çatlamış toprakların içinden yeşil otların nasıl yeşerdiğine ve gözlere ferahlık veren çiçeklerin nasıl açtığına, ölmüş toprağın nasıl yeni hayat kazandığına niçin ibretle bakmadığımızı Kur’an birçok defa soruyor. Kur’an her şeyin çift yaratıldığını, rüzgârların bitkiler arasında aşılama vasıtası olan çiçek tozunu layık olduğu yere nasıl ulaştırdığını ne kadar güzel bir ifade ile anlatıyor. Yine rüzgârın, yağmurun, şimşek

ve yıldırımın, gece ve gündüzün, semanın, yıldızların ve güneşin kendilerine mahsus niteliklerini inceleyerek insanların gerçekleri görmesini ve hesaplı hareket etmelerini tekrar tekrar tavsiye etmekten geri kalmıyor. Böylece Kur'an'ın, anlatmak istediğinden tamamıyla zevk alabilmek için tabiat ve fizik bilgilerini mutlaka esasına varacak şekilde araştırma incelemek lazımdır. Arıların, örümceklerin diğer hayvan sınıflarının kendilerine mahsus bir sanatları vardır. Fakat onlar, bu sanatları daha doğarken bilirler, bizim gibi senelerce eğitime ihtiyaçları yoktur. Kur'an bu hususta insanların dikkatini çekiyor. İnsanların cismi acziyetine rağmen, akıl gücüyle rüzgârlardan nasıl istifade ederek, denizlerde gemileri yürüttüklerinden ve daha henüz bilinmeyen ve görülmeyen, insanın istifadesine sunulacak şeylerin icat edileceğinden bahsederek insanlığa ihsan edilmiş olan bu ilahi lütuflardan niçin gaflet içerisinde olduğunu soruyor.

2- Bu kural, tevhid inancının esaslarından biri olarak, Kur'an nazarında Allah'a ortak koşmayı işaret eden her şeyi reddetmiştir. Böylece dua yalnız Allah'a yapılır; merhamet, iyilik ve rızık ancak Allah'tan istenilir. Gizli ve görülmeyen şeyleri yalnız Allah bilir. İyilik ve kötülüğe yalnız Allah güç yetirir. Şu halde Kur'an'a göre taş toprağı öpmek, türbe kafeslerine el ve yüz sürmek, parmaklıklarına veya ağaç dallarına iplik bağlamak gibi şeylerin hiçbir kıymet ve önemi yoktur. Çünkü Kur'an hurafelere açıktan açığa düşmanlığını ilan etmiştir. Kur'an'ın ruhuna ters düşen şeyler bu gibi adet ve batıl merasimlerdir. Kur'an insanın her işinde başarılı olması için ilk önce onun maddi sebeplerini hazırlamasını tembih etmektedir. Zira insanın, hayatının devamını sağlayabilmesi için çalışmaktan başka dayanak noktası olamayacağı da o mukaddes kitabın esas kurallarındandır. Yaşadığı Medine şehrini düşmana karşı savunmak için çevresine hendek kazdıran, savaşa gideceği zaman beline kılıç kuşanan, gömleği altına iki kat zırh giyen, o Kur'an-ı bizden çok daha iyi bilen Muhammed (a.s.) değil midir?

3- Kur'an, beden ve ruhi bütün hareketlerimizde temizliği öne çıkarmaktadır. Hıfzus-sıhha (koruyucu hekimlik) bilimi ne kadar gelişme kaydederse etsin, Kur'an'ın emrettiği zorunlu temizlik ve diğer temizliklere ait öteki kurallar ve adetlerin ilerisine gidemez. Fikrî ve duygusal davranışlarımızın günahlardan arındırılması gerektiği ilkesi de ruh temizliğinden başka bir şey değildir. Kur'an'ın çeşitli vakitlerde yapılmasını teklif ettiği bedensel fiillerden olan

“ayakta durmak, eğilmek, yere başını koymak ve hafifçe oturmak” tan ruhen tam bir yönelme ile tefekkürden oluşan bedensel ibadet, hem ruhun hem bedenin sıhhatinin korunması için kusursuz ve en uygun bir vasıta. Hele fabrikalarda veya maden kuyularında ömür tüketen işçi için mecburi istirahat saatleri isteyen uzmanlar, böyle belirli zamanlarda dinlenerek soğuk su ile ellerini, yüzünü ve ayaklarını yıkadıktan sonra, hafif bir ibadet aracılığıyla mola verme imkânını temin eden bir ilkeyi kabul etselerdi, meseleyi makul bir surette çözmüş olurlardı.

4- İnsanlığın mutlu olmasının öncelikli şartı, her bireyin insanlık topluluğunun tamamının hizmetinde olmasıdır. Kur’an’ın yüzlerce emirlerinden bu maksat açıkça anlaşılıyor. Zira topluluklar iş görmek, her işte danışmak, iş üzerinde konuşmak suretiyle hareket etmek, mutlaka toplumun menfaatlerine yarayacak yaptırımlar yani Kur’an’ın deyimiyle dince makbul olan işlerde bulunmayla ilgili hususlarındaki emirlere Kur’an’ın hemen her sayfasında rastlanılmaktadır. Kur’an bu yüce gayeyi gerçekleştirmek için cahilleri, boş faydasız gezen tembelleri, israfçıları, yetim malını yiyen kimseleri hiç sevmediğini haber vermektedir. Yine Kur’an’ı Kerim’e göre başkasının hakkına dokunmak hiçbir surette bağışlanamayacak bir suçtur. Özetle uygar medeni bir toplumu kurmak için gerekli olan ne kadar sağlam destek, dayanıklı güç varsa, Kur’an onların hepsini ihtiva etmektedir.

Toplumu oluşturan fertlerin genel hizmetlerini sağlamak / gerçekleştirmek için harcanması gerekli olan maddi imkânları denkleştirmeleri (temin etmeleri) de Kur’an’ın kesin emirlerindedir.

5- Kur’an’ın emir ve yasaklarındaki temel zorlayıcı ilkesi (yönlendirici /motive edici güç) müjdeleme ile uyarmadır. Yani Kur’an iyileri cennetle müjdelemekte, kötülerini ateşle korkutmaktadır. Fakat Kur’an’ın ince mana ve üstünlük vasıfları dikkatle incelenirse görülür ki, bu kitap herkese bu aldatıcı dünyadan ahirete intikal ettiği zaman gireceği cennet veya cehennemi bizzat kendisinin bu dünyada iken hazırlayıp inşa ettiğini anlatmaktadır. Çünkü bu dünyada kör olanların ahirette de kör kalacağını haber verir ve Kur’an’a göre, bu dünya, insanın potansiyel olarak sahip olduğu makamın son derecesine çıkarabileceği bir okul, bir kazanç yeridir. Uzanmış, uyumakta olan bir kişinin, sınırları rahatlatan,

normal bir ısıyla ısınmış, hafif bir ışıkla ışıklandırılmış ve güzel kokular serpilmiş bir oda içinde kuş tüyünden yataklar üzerindeki dış görünüşü, onun pek rahat ve mesut olduğuna delalet eder. Fakat o kimse nefsi arzularına yenik ve birçok kötülükler işlemiş bir kimse ise, uykusunda bazen fevkalade ıstırapla inlemesi, şiddetli korkular geçirmesi, ağlaması mümkündür. Maddi olmayan, fakat maddi imiş gibi etkili olan bu durumlar, ahirete yönelik durumları düşünebilmek için güzel bir örnektir. Fakat Kur'an bütün insanlığa hitap ettiğinden bu durumu anlayış ve kavrayışın çeşitli mertebelerine göre tasvir etmiştir. Bununla beraber ahiret hayatının tasvirinin derinliklerine inmemek daha uygundur. Zira sınırlı insan düşüncesi ile çözülecek şeyler değildir. Durum ve şartları tamamen farklı olan bir âlemin tafsilatının bu içinde yaşadığımız dünyanın durumlarıyla mukayese edilmesinin mümkün olmayacağını yine aklımız haber veriyor.

Yukarıdaki açıklamalara göre, Kur'an'ın yeryüzünden kötülüğü, cahiliye karanlığını ortadan kaldırdığı için ışık (nur), hakikati, gerçeği arayanlara doğru yolu gösterdiği için yol gösterici (hudâ), ümitsizliğe düşmüş, bezgin, kederli olanlara, ümit ve cesaret verdiği için çare (şifa), bütün insanlığa saadet vadettiği için sırf rahmet olduğunu tasdik etmek vicdana veya mantığa dayanan bir vazifedir.

Kur'an'a Dair:

"Kur'an Nedir?" başlığı altında kaleme aldığım yazıda, bu Kutsal kitabın insanı tabiatın çeşitli tablolarına bağladığını, meylettirdiğini, ibret nazarıyla bakmaya nasıl davet ve teşvik ettiğini özetleyerek anlatmıştım. Bu hususu birkaç misal ile biraz genişletmek istiyorum.

Biliyoruz ki tabiatın en önemli meselelerinden biri yaratılış konusudur. Acaba insan ne zaman, nasıl ve niçin yaratılmıştır? Kur'an insanın yaratılışının başlangıcı için bir zaman belirtmiyor. Zaman belirtmemesi onun doğruluğuna doğrudan delalet eden bir delildir. Kur'an, bazı ayetlerinde insanın toprak veya sudan, bazı ayetlerinde basit sudan veya "salsal"dan, yani "kuru balçık"dan yaratıldığını haber vermektedir. Bugün tecrübeyle sabittir ki, insan babanın sperminden anne rahmine düşen bir damla sudan (nutfe) oluşmaktadır. Fakat nutfe kandan meydana gelir. Kan ise "kîlûs*"dan oluşan, lenf maddesinden

* Yemeklerin midede ve sonrada bağırsaklarda ezildikten sonra aldığı haldir.(Sadeleştirilen)

oluşmuştur. Kîlûs'un da esası kökü kîmûs'tur. Bu da yediğimiz gıdaların midede uğradığı mekanik ve kimyevi bazı işlemlerden gerçekleşir. Gıdanın ise su ile toprak sayesinde meydana geldiğini bilmeyen var mıdır? O halde insan aslında toprak ve sudan yaratılmış demektir.

Kur'an, varlık alanına çıkan her şeyin bir varlık sebebi olduğu gibi, insanın da boş yere ve sebepsiz yaratılmadığını tekrar tekrar bildirmektedir. Fakat niçin yaratılmışız? Yalnız doğmak, büyümek ve bu maksatla yiyip içmek ve nihayet bir nesil bırakıp ölmek için mi dünyaya geliyoruz? Yazık, eğer iş yalnız bundan ibaret olsaydı, ben kendi hesabıma bu yaşadığım hayata tiksindiğimi belli eder ve belki onu bir an önce yok etmeye çalışırdım. Hatta öyle sanırım ki, pek çok insan bu hususta benden önce hareket ederlerdi. İşte böyle bir batıl düşünceye düşülmemek içindir ki Kur'an devamlı olarak bize *"hiç bilenlerle bilmeyenler bir olurlar mı?"*³¹⁹ *"Gözsüzlerle gözlüler birbirine benzerler mi?"*, diye sorup duruyor. Yani bizi iç ve dış dünyayı sürekli araştırma gözüyle eşyanın hakikatini ortaya çıkarmaya (istinbat) ve her şeyden ibret almaya sevk ediyor. O halde Kur'an'ın şu meseleler hakkında zorunlu olarak özetle (icmâlen) haber verdiği şeylerin geniş izahatını tabiattan ve kendi varlık yapımızda araştırmak üzerimize düşen bir görevdir. Hakiki bir Müslüman isen, özellikle kapsamlı bir fizyoloji, kapsamlı bir biyoloji, derin bir psikoloji ve sağlam bir ahlak öğrenmemiz gerekir. Bilimsel anlamda Batılılaşmak demek; elde mikroskoplar, termometreler ve belirli kimyasal ölçeklerle eşyanın sırlarını araştırmak veyahut kazma küreklerle yerin derinliklerini kazıp gizledikleri eski insanlarla, nesli tükenmiş hayvanlardan arta kalan kemiklerden yaratılış sırrının gizliliğini keşfetmeye çalışmak demektir. İlmin böyle çalışmalara daha fazla ihtiyacı vardır. Bahsettiğim meselelere temas eden varsayımlar hiç bir şekilde inandırıcı düşünceler olmamıştır. Ana rahmindeki yumurtacıklardan biri, nice nice faaliyet ve kalıtım ile aşılandığı vakit, yoğunlaştırılmış bir nüve teşekkül eder. O kadar ayrıntılı / detaylı ve o kadar düşünce yeteneğine sahip insan şahsiyeti nasıl oluşuyor?

Bu olay mutlak bir sırdır. Hastalığın, ihtiyarlığın, ölümün gizlilik seyrinin nasıl gerçekleştiği biyolojinin henüz araştırılmamış sırlarındandır. Acaba "tefekür" adını verdiğimiz insan eylemi / edimi nedir? Acaba maddenin geçici bir anı

³¹⁹ Zümer Suresi 39/9 Sadeleştiren.

veya yok olan bir kümesinde ortaya çıkan bu kadar geniş ve açık bir güce ne anlam vermeli? Başlangıçta örneğin; Afrika'daki vahşi kabilelere mensup kişilerde görüldüğü gibi, pek çocukça şeylere uzun zaman gerçek diye inandıktan sonra, git gide gelişerek, sonuçta araştırma yeteneğini özellikle deney ve araştırma metotlarıyla olağanüstü genişletilmiş ve artırılmış olan düşünce gücü şimdi kendi içinde ne olduğunu düşünmeye başlamıştır! Bununla beraber herhalde, insanın günden güne tabiat olayları içinde rastladığı bilinmezlerin en kapalı mutlakasına yine kendisidir. Hatta bilgi arttıkça, bu bilinmezlik daha da kapalı bir hale gelecektir. İşte bu kapalılıktan dolayıdır ki hala bazı düşünürleri *"Her şeyde bir maslahat, bir hikmet ve bir gaye olduğu"* hususunu kabul etmek şüpheye düşürmektedir. Hele pek meşhur *"Türlerin Kökeni / Origine Des Espèces"* adlı kitabın yazarı olan "Darvin" in *"Âlemde lüzumundan fazla ızdırıp var! Mün'im ve kadiri mutlak bir Allah'ın Firavun farelerini tırtılları yemekle yaşamak veya kedileri farelerle oynamak üzere yarattığına inanmam. Gözün de bir özel bir gaye için yaratılmış olduğunu kabul etmek için bir zorunluluk göremem"* tarzındaki düşüncelerini gördükçe denizde ve çeşitli kıtalarda gerçekleştirdiği o önemli ilmi araştırmalarına rağmen onun bu sonuca varmasına hayret ederim. Ona, Allah'ın kedileri farelerle oynamak için yarattığına inanmasını acaba kim teklif etmiştir?³²⁰ Bu gibi asılsız olan düşünceler zihnimizi karıştırmamalı, aksine ufkumuzu ve gözümüzü açmalıdır. Bu konuyu şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Çok iyi biliyorum ki cebimde taşıdığım ve günde birkaç defa çıkarıp baktığım saati bir sanatkâr üretmiştir. Bunun içindeki ince ve nazik çarkları birbirine birleştiren ve hepsini birkaç kapak içine koyan odur. O sanatkâr bu saati vakitleri belirlemek için yapmıştır. Sanatkârın bu maksadını bildiğini saatin her şeyi göstermektedir. Böylece o sanatkâr, benim kullandığım saatten başka altın, gümüş ve porselenlerden daha yüzlerce saat üretmiştir. Bunun yanında bazı saatlere başka başka işlevler yüklemiştir. Mesela; onlardan bazıları yalnız günün yirmi dört saatini değil, günün ismini ayın kaç olduğunu ay ile birlikte gösterir. Bazı saatleri yirmi dört saat işlemek için kurduğu halde bazıları bir hafta, bir ay, bir sene işleyecek şekilde tertip etmiştir. Fakat saatin hiçbir şeyden haberi yoktur. İnsana gelince; gerçi onun oluşumunda, çalışmasın-

³²⁰ Metnin bu kısmında "Vah zavallıya irfanda nasibi olmayan allame" ibaresi vardır. Ancak metnin anlam bütünlüğünü bozduğu için sadeleştirmede yer vermedik. (Sadeleştiren

da 40, 50, 60, 70, sene yaşamasında hiçbir müdahalesi yoksa da, onun tamamen saate benzemediğinde şüphe yoktur.

Meşhur Filozof Descartes istediği kadar insanı “otomatik”, yani varsın kendi kendine hareket eden bir makineye benzetsin. Her halde insan o saatler gibi her şeyden habersiz yaşamak istemez. Kendi yaratıcısını, üzerindeki değişen aklî ilkelerin, yükümlülüğün ve sorumluluğun ne olduğunu da anlamak ister. İşte Kur’an’ın anlamıyla aydınlanmak isteyenler bu araştırmaya başaranlardır. Fakat biliriz ki bir cebir denklemini binlerce hamal bir araya gelse ve senelerce fikri çalışmalar yapsalar halledemezler. Yalnız halledemezler değil, o denklemin pek mühim bir meseleyi içereceğine ihtimal veremezler. Bu denklemi çözmek için matematik bilginlerinden övülmeye değer salim / uzman birini bulmak gerekir. Ondan sonra da onlara itiraz etmek değil, onaylamak lazımdır. Böyle yapılmazsa o yol gösterici hakikate hiçbir zarar gelmez, yalnız münkir ve inatçıların mahrumiyet ve hüsrânı devam eder. Kur’an’ı Kerim muhtelif sebeplerle örümcekten, arıdan, karıncadan, örneklemeler veriyor. Bu örneklemelerden de anlaşıldığı gibi yaratılmış olan yaratıkların her biri çeşitli işlerle meşgul olup, kendi neslinin devamı için tedbirler almada kusur etmiyor ve hiç birisi yaratılışın çizdiği yoldan çıkmıyor. Yalnız tabiata karşı isyan ve muhalefet etmede cesaretli olan tek varlık insandır. Ancak tabiat hiçbir muhalefeti cezasız bırakmaz, tabiat yalnız kendi kanunlarına uyanlara kendini açar ve hizmet eder. Tabiat böyle olunca, onun üstündeki yaratıcının da görevlerini yerine getirmeyenlere karşı nasıl muamele edeceğini tayin için çok düşünmeye gerek yoktur. Kısacası, kalesi, kapıları, bekçileri, gözcüleri, askerleri, mutfağı, fabrikası, aşçısı, makinisti, kimyageri, fotoğrafçısı, telefoncusu, sinemacısı, mahkemesi, hâkimi vs. olan memleket, vücudumuzun rahatlığının sağlanması ve istirahati devam ettirmek için bütün bu memurların vazifelerini yapmalarına yardım etmeliyiz. Bu hususta Kur’an’ı Kerim en sağlam bir yol gösterici ve delilimizdir.

Hikmet Yurdu Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.171-187

AMASYALI (AHMEDOĞLU) ŞÜKRULLAH'IN EDVÂR-I MÛSİKÎ'SİNİN TANITIMI VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Ramazan KAMILOĞLU*

Özet:

Yapmış olduğumuz Edvâr-ı Mûsikî adlı bu çalışmanın ilk on beş bölümü, Türk Mûsikîsi nazariyatı açısından en önemli kaynak eserlerden birisi olan Urmevînin Kitâbü'l-Edvâr adlı Arapça olan eserinin XV. Yüzyılda Osmanlı Türkçesine tercümedir. Daha sonra ki Bölümlerde Çalgı yapımıyla olan kısımlar, o döneme kadar yapılan ilk çalgı yapımından bahseden Türkçe kitap olması yönünden oldukça önemlidir.

Anahtar kelimeler: Mûsikî, enstruman, Osmanlı, usül, makam, Ahmed oğlu Şükrullah, Safiyü-din Abdül-Mü'min Urmevî

Absract:

Introduction and Evaluation to Edvar-ı Musiki of Ahmedoğlu Şükrullah

The first fifteen chapters of this study which we named Edvar-ı Musiki is a 15. Century Turkish translation of Urmevî's "Kitabül Edvar" in Arabic, which is one of the most important written sources with regard to theoretical aspects of Turkish Music. In the other chapters of Edvar-ı Musiki, there are some discussions with respect to how a musical instrument is constructed. This is very important in that those discussions are the first theoretical discussions in Turkish about how to construct a musical instrument.

Keywords: Music, instrument, Ottoman, rhythm, mode, Ahmed oğlu Şükrullah, Safiyü-din Abdül-Mü'min Urmevî

Giriş

XV. yy. Osmanlı Devleti'nde mûsikî çalışmalarının yoğun olduğu önemli bir zaman dilimidir. Türk dünyasında bu döneme kadar mûsikî nazariyat çalışmaları Arapça ve Farsça dillerinde yazılıyordu. İkinci Murat'ın emriyle bu dönemde Arapça ve Farsça telif edilen eserlerin bir kısmı Türkçeye tercüme edilmiş, ayrıca Türkçe mûsikî nazariyatı ile ilgili yeni eserler yazılmıştır.

* Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Araştırmamıza konu olan Ahmedoğlu Şükrullah'ın³²¹ Edvâr-ı Mûsikî'si bu dönemde telif edilmiştir. Eserin ilk on beş faslı, zaman zaman Şükrullah'ın da görüşlerinin ifade etmesine rağmen, temelde Safiyüddin Abdü'l-Mü'min Urnevî'nin Kitabı'l-Edvâr adlı eserinin Türkçeye tercümesidir. On beşinci fasıldan sonraki bölümlerde Mûsikî âletlerinin yapım teknikleri ve tel yapım teknikleri anlatılmıştır. Özellikle sazlarla ilgili bölümlerde verilen bilgiler ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü Şükrullah'a gelinceye kadar Türkçe yazılan mûsikî nazariyat kitaplarını telif eden âlimler, Şükrullah kadar sazlara yer vermemişlerdir. Bundan dolayı eserin günümüz ilim dünyasına tanıtılması Türk mûsikîsi açısından oldukça önemlidir.

A-EDVAR-I MUSİKİ'NİN TANITIMI

1- Nüshaları

Edvâr-ı mûsikî, musiki alanında hazırlanmış bir kitap olup, el yazması olarak Türkiye'de sadece merhum Rauf Yektâ Bey'in kütüphanesine sahip olan torunu Yavuz Yektay Bey'in kütüphanesindedir. Merhum Rauf Yekta Bey'in torunu Yavuz Yektay Bey'in ifadelerine göre İkinci Murat Han'a sunulan asıl nüsha budur. Eldeki mevcut dokümanların İSAM kütüphanesindeki ve değişik yerlerde bulunan fotokopilerin de bu nüshadan çoğaltıldığı anlaşılmaktadır.

Bu el yazmasının Rauf Yekta Bey'in kütüphanesine nasıl geldiği konusunda kesin bir bilgi yoktur. Torunu Yavuz Yektay Bey'in ifadelerine göre Rauf Yekta Bey kitaplarının çoğunu satın almıştır. Ancak Yenikapı Mevlevi hanesi yangınından sonra, o dönemde Rauf Yekta bey Mevlevi hânedede hem neyzenlik hem de neyzen başı olarak görev yapmış olduğu için, bazı kitaplar Rauf Yekta beye verilmiştir³²². Dolayısıyla bu el yazması *Edvâr-ı Mûsikî* nüshasının Mevlevîhane'den de gelmiş olması ihtimal dahilindedir. Ancak bu nüsha incelendiğinde Mevlevîhane'ye ait olduğuna dair ne herhangi bir mühre, ne de işarete rastlanmaktadır. Bu sebeple bu nüshanın Rauf Yekta Beyin satın aldığı kitaplardan olma ihtimali daha yüksektir. Şimdiye kadar yaptığımız araştırmalarda bu nüshanın dışında başka bir nüshaya rastlayamadık.

³²¹ Hayatıyla ilgili geniş bilgi için bakınız: Ramazan Kamiloğlu, **Ahmedoğlu Şükrullah ve Edvâr-ı Mûsikî Adlı Eseri**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007.

³²² Süleyman Ergüner, **Rauf Yekta Bey**, İstanbul 2003 s. 27.

2- Dış ve İç Özellikleri

a. Kullanılan Hat

Edvâr-ı mûsikî nesih hattıyla çok düzgün ve okunaklı bir şekilde, kelimeler harekeli olarak yazılmıştır. Bu da genel olarak okunuşu kolay kılmıştır. Ancak zamanla varakların bazı yerlerinin deforme olması ve bazı yerlerinde de mürekkep yayılması olduğundan zaman zaman kelimelerin okunmasında güçlükler ortaya çıkmaktadır. Eserin yazılı kısmı 121 varaktır.

b. Kullanılan Mürekkep

Mürekkep olarak siyah ve kırmızı renkli mürekkepler kullanılmıştır. Konu başlıkları, âyetler, fasıllar, notalar ve bazı çizimlerde kırmızı renkli mürekkep kullanılırken, diğer anlatım yazıları ve bazı çizimler siyah mürekkeple yazılmıştır.

c. Ebatları

Eserin eni on üç santim üç milimetredir (13.3cm.). Boyu on altı santim beş milimetredir (16.5cm.). Cildi ile birlikte kalınlığı iki santim sekiz milimetredir (2.8 cm.). Kapakları kartondan imal edilmiş olup, ebru ile kaplanmıştır. Eserin tam sırtında koyu mürekkeple **Edvâr-ı Mûsikî** yazılıdır. Ne yazık ki kapakları kopuk vaziyettedir. Yavuz bey eserin orijinalliği bozulmasın diye eseri olduğu gibi muhafaza etmektedir. Bazı varaklarında tahribatlar olsa da eserin günümüze kadar gelmesi büyük bir şanstır. Eserin baş tarafında kapaktan sonra turuncu renkte iki varak vardır. Ondandır sonra kirli beyaz bir varak var, varağın sağ tarafı boş sol tarafında ise “*Âlim kâmil Safiyüddin rahimehullâhu tasnif kıldığı kitabdır*” ibaresi yazılıdır. Yavuz Yektay Bey güzel bir hatla yazılan bu yazının aynı zamanda hattat olan dedesi neyzen başı merhum Rauf Yekta Bey’e ait olduğunu söylemiştir. Kullanılan mürekkep ve yazılan hat bu bilgiyi doğrular gibidir. Çünkü mürekkep ve hat eserin iç yazısıyla farklıdır. Daha sonra bir varak daha vardır. Bu varağın sağ tarafında “*Besde iğâ’ devr ve nağme fasl-ı evvel nağmede hid-det ve şekil bildürür. ‘İlm-i mûsikînin ba’zı beyanı nağmenin biri birine muvâfık ya muhâlif olduğunu bilmene te’lif dirler. İki nağme arasında olan zamana iğâ’ dirler. Altı ve-zin diye iki nağmeden ne sûret gözüdür ki samahhına tabi’at hükm ider*” diye yazı vardır. Buradaki yazı karakteri Rauf Yekta Beyin kitabın içerisinde yaptığı açıklama-

larda kullandığı yazı karakterine uymaktadır. Bu yazıyı da Rauf Yekta Bey yazmış olabilir. Sol tarafında ise varanın en üst ortasında “*Risâle min ‘ilmi’l-edvâr*” yazısı okunabiliyor. Bunun dışında yazılar var ama okunamamaktadır. Kanaatimizce baş taraftaki iki varakta son iki varak gibi boş olup müellifin dışındakiler tarafından yazılmıştır. Eserin bazı varaklarında tadilat yapılmıştır. Eserin sonunda dört boş varak vardır. Bu boş varaklardan sonra eserin baş tarafında olduğu gibi turuncu renkte iki varak daha vardır.

3. İçeriği

Klasik Osmanlı eserlerinin tamamında olduğu gibi Edvar-ı Musiki de bir girizgâhla başlar. Bu girizgâhta genellikle hamdele ve salvele denilen Allah’a hamd ve Peygambere salavat yer alır. Şükrullah da esere hamdele (Allaha şükür) ve salvele (peygamber s.a.v.’e salavât) ile başlamıştır. İkinci Murat Han’a övgüler yaptıktan sonra Osmanlı hizmetinde olmanın onuru gururu ve üstünlüğünü anlatmıştır. Daha sonra mûsikînin güzelliklerinden bahsederek girizgâh tamamlanmıştır.

Eserin ilk on beş faslı Safiyü’-d-din Abdul-Mü’min Urmevî’nin *Kitâbu’l-Edvâr* isimli eserinin Türkçe tercümesidir. Burada Türk mûsikîsinin nazariyatı anlatılmıştır. Şükrullah bu kısımda bire bir tercüme yapmayıp, bazı eklemeler yaparak kendi fikirlerini de anlatmıştır. On beşinci faslın sonunda Şükrullah şöyle demiştir: “*Safiyüddîn Abdul-Mü’min rahmetullahi aleyhi rahmeten vasâaten tasnif kıldığu kitabun tercümesinden fâriğ olduk. Şuru kılalum bir nice üstadlar alimler ve fazıllar tasnif kıldıkları kitablara. Şeyh Ebu Ali Sîna kitabına İbn-i Nâsır kitabına ve üstad Kemal Tebrizî kitabına ve Hüsamed-din Şeyh Hasan Kazurunî kitabına ve İhvân’us-Safa kitabına rahmetullahi aleyhim ecma’ın. Ve yigirmi bir fasıl dağı bularun kitablarından bu kitaba derc idelüm. Ta mübtedilere hiç nesne müşkil olmaya. Ve ol alimlerün sözi dağı yirde kalmaya*”³²³.

On altıncı fasıldan itibaren olan kısımların telîfinde Şükrullah, İbni Sî-nâ’nın(ö.1037), Farabî’nin (ö.950) Kemal Tebrîzî’nin(?), Hüsameddin Şeyh Hâsân Kazurûnî’nin(?) ve İhvân-ı ’nın eserlerinden faydalandığını belirtmiştir. On altıncı fasıldan itibaren Türk mûsikîsinde kullanılan bir çok mûsikî âletlerinin yapım

³²³ Ahmedoğlu Şükrullah, *Edvâr-ı Mûsikî*, vr. 90 b.

teknikleri ve hangi musiki âletinin hangi ağaçtan daha iyi yapıldığı anlatılır. Bu yönüyle eser, Türk mûsikîsi çalgı âletlerini anlatan ilk Türkçe kitaptır denilebilir. Daha sonra kırış (tel) yapım tekniklerini de anlatılmaktadır. Sese zarar veren ve sese iyi gelen bitkilerden bahsedilerek, bir mûsikîşinasın bir meclise girdiği zaman edep ve erkânı, aynı zamanda hangi mecliste ve günün hangi saatinde hangi makamın uygun olduğunu yazılmıştır. Anasır-ı erbeadan bahsetmiştir³²⁴. En sonunda da terkiplerin isimleri ve nasıl oluştuğuna dair ma'lûmat vermiş ve eseri tamamlamıştır. Ayrıca eser mûsikî nazariyatı ve mûsikî âletlerinin yanı sıra sanki bir ahlâk kitabı gibidir. Dinî ve ahlâkî nasihatleri sürekli telkin etmiştir.

e - Eserin Yazılış Amacı

Büyük övgülerde bulunduğu kılıç sahibi zatın (bu kitap II. Murat Han'ın emriyle yazıldığı için adı geçen zatın II. Murat Han olduğu ileri sürülebilir, "*Kim bu kitabı Türk diline tercüme edip Türk halkının anlayacağı biçimde yapabilir?*" deyince Şükrullah'ın kitabı eline alıp incelediğini ve Safiyü'd-dîn'in telif ettiği kitap olduğunu belirtmiştir. Kendisinin yeterince sanat ehli olmamasına ve bu işin yapılmasının zorluğuna rağmen insanlara faydalı olmak ve sultânın himmetini kazanmak için bu işe başlamıştır. Şükrullah, mûsikî üzerine telif edilen eserlerin anlaşılmasında zorluk çekildiğinden bunları anlaşılır hale getirmek için elinden gelen bütün gayreti sarf ettiğini belirtiyor.

B- EDVÂR-I MÛSİKİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Giriş

Giriş kısmına besmele başlanır. Sonra Allah'ın ululuğu ve bütün kâinâtın onu tespih ettiği konusunda âyetlerden deliller getirerek, bu nimetleri ihsan eden yüce yaratıcıya şükürler sunulur. Bunun peşinden Peygamber (S.A.V.) efendimize övgüler ve salavatlar sıralanır. Çeşitli şiirlerle Allah'a kul, Peygambere ümmet olmakta çaba harcayan âlim, fâzıl ve ariflerin gayretleri anlatılır. Devlet hizmetinde olmanın güzelliğini ve mutluluğu açıklanır. Mûsikînin güzelliklerinden ve faziletlerinden bahsedildikten sonra, bu ilmi hünerli ve faziletli kâmil insanların yapabileceği belirtilir.

³²⁴ Anâsır-ı erbaa (dört unsur) kainatın yapısında bulunan dört temel öğedir. Bunlar hava, su, toprak, ateştir. Bu öğeler hemen hemen bütün eski mûsikî nazariyat kitaplarında işlenmiş ve bazı makamlarla eşleştirilmiştir.

Mukaddime-i Kitap

Bu kısımda mûsikinin aziz şerif ve latif bir ilim olduğu, bazı ilimlerin musikî ilmini bilmeyince bilinemeyeceğini belirtilmiştir. Diğer musikî nazariyat kitaplarında da olduğu gibi bu ilmin kurucusu Fisagor'un hikâyesi anlatılmış. Fisagor, Eflatun, Aristo ve Batlamyus'un bu ilmin kurucuları olduğu, daha sonra ki âlimlerin bunların tasniflerini kabul ettikleri yazılmıştır. Davut (a.s.)'in dua ederken sazlarla niyaz ettiği bildirilerek, bu ilmin önce Yunan halkı içinde, sonra Fars kavmi arasında daha sonra Arap kavmi arasında, ondan sonra da Rûm³²⁵ kavmi arasında meşhur olduğu belirtilmiştir.

Ayrıca yine bu bölümde II. Murat Han'a büyük övgülerden sonra onun ilim, şi'ir ve mûsikî meclislerine katılmayı desteklemesi övülmüştür. Rum halkının âbad bir kavim olduğunu belirtilerek, bu ilme câhiller ve ahmaklar katında rağbet olmadığı ve câhillerin âlimlere düşman olduğu söylenmiştir. Bölümün sonunda mûsiki ilmi hakkında bilgi verildikten sonra kitabın otuz altı fasıl olduğu ve fasılların konuları yazılmıştır. Ancak eser otuz beş fasılda bitmiştir.

Birinci Fasl

Bu fasılda nağmenin ta'rifi yapılarak, Araplarla, Acemlerde seslerin tizlik (hiddet) ve peslik (sakîl) yönü karşılaştırılmalı olarak incelenmiştir. Şükrullah'ın bu bölümdeki tespitlerine göre tizlik ve pesliğin, telli çalgılarda tellerin uzunluğu ve kısalığı, nefesli sazlarda da deliklerin yakınlığı ve uzaklığıyla ilgili olduğu belirtilmiştir.

İkinci Fasl

Bu bölümde telli sazlarda parmakla basılıp ses çıkarılan perdeler anlatılmaktadır. Tellî müzik âletlerinin klavye kısmındaki perdelere "destan", çoğulu-na da "desâtîn" denir. Edvâr kitaplarında çalgının telini temsil ettiği kabul edilen bir çizgi üzerinde bu noktalar gösterilir "*Mutlak veter*" (telin parmak basılmadan açık olan pozisyonu) adı verilen bu çizgiye Safiyüddin tarafından bir ucuna A diğer ucuna da M harfi konmuştur. A noktası "*Cânibü'l-Enf*" denilen pes taraftaki son noktayı (burun tarafı, küçük eşik), M noktası ise "*Cânibü'l Muşt*" denilen tiz

³²⁵ Katip Çelebi, *Keşfüzzünûn*, İstanbul, 1991, 257. Kâtip Çelebi'ye göre Rûm, Anadolu ve Trakya anlamındadır.

taraftaki son noktayı (harak tarafı, büyük eşik) temsil eder.³²⁶ Tel üzerinde sesler bölünmüş, oranlar ve seslerin tizliği-pesliği incelenmiştir.

Üçüncü Fasl

Aralıkların biri birine oranları inceleniyor. Aralığın iki sestem oluşturduğunu, aynı seslerin aralık olamayacağı izah ediliyor. Aralığın uyumlu ve uyumsuz olarak iki türlü olduğu anlatılıyor. Ruhun lezzet aldığı aralığa uyumlu aralık (bud-u müttelik), ruhun lezzet almadığı aralığa da uyumsuz aralık deniyor. Edvâr kitaplarında aralığa “bud” adı verilmiş ve bu mesafelerin oranları ayrı bölümlerde incelenmiştir. M.Ö. VI. yüzyılda Phthagoras ses aralıklarının oranlarını belirlemiştir. Bu oranlardan Bazıları bugün bile ilmi geçerliliğini korumaktadır. Aralıklar ya bir melodi “ezgi” içinde arka arkaya sese ezgisel olarak, ya da iki sesin aynı anda tınlamasıyla armonik olarak duyulmaktadır.³²⁷ Ayrıca büyük aralıklar, küçük aralıklar ve bunların oranları anlatılmıştır.

Dördüncü Fasl

Kulağa hoş gelmeyen “tenâfür” uyumsuz aralıklar ve bu uyumsuzluğun dört sebebi anlatılıyor.

Beşinci Fasl

Kulağa hoş gelen uyumlu aralıklar ve uyumluluk sebepleri anlatılıyor. Aralıkların nasıl kullanılırsa uyumlu ve hangi şekilde kullanılırsa uyumsuzluğun ortaya çıkacağı anlatılıyor. Aynı zamanda dörtlüler ve beşliler izah ediliyor.

Altıncı Fasl

Devirleri ve devirlerin oranları anlatılıyor. Dörtlülerin ve beşlilerin biri birine eklenmesinden meydana gelen makamları bildiriyor. Daireler şeklinde çizim yapıp gösteriliyor. Uşşak, Nevâ, Bûselik, Rast, Hüseyinî, Hicazî olarak altı makamın çizimleri yapıp izah ediliyor. Ayrıca her dairenin bütün daireler içindeki yeri gösteriliyor.

Yedinci Fasl

³²⁶ Mehmet Nuri Uygun, *Safiyüddin Abdu'l-Mü'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvârı*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1996, s. 135.

³²⁷ Nuri Uygun, 147.

İki telli sazların çalınmasının kâideleri anlatılmıştır. İki telin biri birine dörtlü aralıkla akortlanmasını ve ortaya çıkan sesleri göstermiştir.

Sekizinci Fası

Udu ve udun tellerinin bağlanmasını, ses aralıkları bildirilmiştir. Önceki üstadlarında uda beş tel taktıkları belirtiliyor. Beş telin isimleri aşağıdan yukarıya isimleri şöyledir: *hād, zîr, mešnā, mešleš* ve *bam*. Udun klavyesinde parmakların basıldığı ses yerleri ve hangi notaya hangi parmakla basılacağı izah edilmiştir.

Dokuzuncu Fası

Meşhur oniki makamların isimleri ve sesleri incelenmiştir. Uşşak, Nevâ, Buselik, Rast, Irak, İsfahan, Zîrefkend, Zengüle, Rehavî, Hüseyî, Hicaz'dır³²⁸ diyerek makamların isimleri ve oluşum şekilleri yazılmıştır.

Aynı yüzyılda yazılan mûsikî nazariyat kitalarından Hızır bin Abdullah'ın Kitabü'l-Edvârında, Yusuf kırşehrî'nin Risâle-i Mûsikîsinde, Bedri Dilşad'ın Murat Namesinde, Lâdikli Mehmet Çelebinin Zeynü'l-Elhân ve Fethiyyesinde, Fethullah Şîrvânî'nin Mecelletün fi'l-Mûsika'sında, Seydî'nin Matla'ında da makamlar oniki olarak geçmektedir. Bazı makamların isimleri küçük farklılık göstermektedir. Mesela bazılarında zengüle-zîrgüle, bûselik-ebûselik, hicâzî-hicaz olarak geçmektedir. Makam sıralamaları bazılarında farklıdır.

Bu dönemde âvâzeler ya da âğâzeler bazı ilim adamlarına göre altı, bazılarına göre ise yedidir. Şükrullah, Şîrvânî ve Hızır bin Abdullah'a göre; Geveşt, Gerdaniye, Nevrûz, Selmek, Mâye, Şehnâz isimleriyle altı tanedir. Kırşehrî, Lâdikli Mehmet Çelebi, Seydî ve Bedri Dilşad ise yukarıdaki âvâzelere Hisar'ı da ekleyerek sayıyı yediye çıkarmışlardır.

Onuncu Fası

Makamların aldıkları ortak sesler bildirilmiştir. Uşşak, Nevâ, Bûselik makamlarının aldıkları ortak seslerle bir dairede toplanmıştır. Rast makamıyla Hüseyî makamı bir dairede bulunur. Rehavî ile Zengülenin bazı yerde muvâfık.

³²⁸ Büzürg makamı unutulmuş, orijinal metinde de yazılı değildir.

Bazı yerde muhâlif olduğu belirtilmiştir. Irakla zengülenin biri birine muhâlif olduğu bildirilmiştir.

On birinci Fasal

On yedi tabakadan bahsedilmiştir. Bu tabakaların birincisi A (Rast), ikincisi H (Çargâh), üçüncüsü Yh (Acem), dördüncüsü h (Kürdî), beşincisi YB (Bayâtî), altıncısı B (Şûrî), yedincisi T (Sabâ), sekizincisi YV (Evc), dokuzuncusu V (Segâh), onuncusu YC (Hisar), on birincisi C (Zengüle), on ikincisi Y (Uzzal), on üçüncüsü YZ (Mâhur), on dördüncüsü Z (Bûselik) on beşincisi YD (Hüseynî), on altıncısı D (Dügâh) on yedincisi YA (Nevâ) dır. Ayrıca makamların ses aralıklarını bozmadan değişik perdelere göçürülebileceği anlatılmıştır.

On İkinci Fasal

Bu bölümde o dönemde fazla bilinmeyen ud akortları anlatılmaktadır. Ancak bu akortların zor olduğunu ve bu akortla çalacak müzisyenin çok usta ve maharetli olması gerektiği bildirilmiştir.

On Üçüncü Fasal

Usûlün mahiyeti ve usûllerin devirleri anlatılmıştır. Bu usûlleri öğrenmek ve anlamak için çok mesai, emek sarf etmenin yanı sıra anlayışın ve idrak gücünün olması gerektiği izah ediliyor. Sebeb-i sekîl, sebeb-i hafif, veted-i mecmu, veted-i mefruk, fasıla-i suğrâ, fasıla-i kübrâ gibi usûlün temel unsurları olan terimler açıklamıştır. Sekîl-ü evvel, sekîl-ü's-sânî, hafîf-üs-sekîl, sekîl-ü'r-remel, remel, hafîf-ür-remel, hezec 1, hezec 2 ve fahte usûlleri daireleriyle birlikte yazılmıştır. Bazı usûl dairelerinde nakralar (vuruşlar) yazılmamıştır. Yazılmayanları nakralarına bakarak yazdık.

XV. yüzyılda telif edilen eserlerde usul (ritim) konusu oldukça farklılık göstermektedir. Bazılarında usullerin altı olduğu,³²⁹ bazılarında sekiz, bazılarında ise yirmi bir³³⁰ olarak geçmiştir. Bu dönemde en geniş usul bilgileri Fethullah Şîrvânî'nin Mecelletün fi'l-Mûsikasında işlenmiştir.

³²⁹ Sadrettin Özçimi, **Hızır bin Abdullah ve Kitabü'l-Edvâr**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1989, s.173.

³³⁰ Bayram Akdoğan, **Fethullah Şîrvânî ve "Mecelletün Fil- Mûsika" Adlı Eserinin 15. Yüzyıl Türk Mûsikisi Nazariyatındaki Yeri, Adlı Eseri**, Ankara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1996, 242-259.

On Dördüncü Fası

Makamların etkilerinden bahsetmektedir. Hangi insanlara hangi makamların etkili olacağı anlatılmaktadır. Kuvvetli insanların sohbetinde'Uşşak, Bûselik ve Neva makamlarının uygun olacağı, yumuşak tabiatlı insanlara Rast, Nevruz, İsfahan ve İraç makamlarının uygun olacağı, sakin ve hüzünlü insanlar içinde Büzürk, Râhavî ve Zirefkend makamlarının uygun olacağı anlatılmıştır.

On beşinci Fası

Mûsikî ilminin uygulaması hakkında bilgi verilmiştir. Şiirler üzerinde ne kadar vuruş yapılması gerektiği gösterilmiştir. Ayrıca on iki makamın devrlerini tablolar çizilerek anlatılmıştır. Bu makamlar şunlardır: Uşşak, Ebûselik (Bûselik), Nevâ, Rast, Hüseyinî, Hicâzî, Râhevî, Zengüle, İraç, İsfahan, Zîrefk kend, Büzürk. Şükrullah buraya kadar olan fasılların Safiyü-din Abdül-Mü'min Urmevî'nin tasnif ettiği *Kitâbü'l-Edvârın* Türkçe tercümesi olduğunu söylemiş, mûsikî ilmine yeni başlayanlara kolaylık olsun diye bu kitaba on bir fasıl daha eklediğini belirtmiştir. Bu yirmi bir fasıldaki bilgileri Fârâbî'nin, İbni Sinâ'nın, Kemal Tebrizî'nin, Hüsameddin Şeyh Hâsân Kazurûnî'nin, İhvânı Safâ'nın eserlerinden topladığını belirtmiştir.³³¹

On altıncı fasıldan itibaren saz yapım kısımları ilk Türkçe sazların yapımını anlatan kısımlardır. Edvâr-ı Mûsikî bu yönüyle de önemli bir kaynaktır. Entruman (çalgı) yapımıyla ilgili bölümlerde önemli bilgiler veren Şükrullah yaşadığı dönem itibarıyla seçkin bir yere sahiptir. Daha önce enstruman yapım teknikleri ile ilgili Türkçe esere raslanmamaktaydı. Bundan dolayı Şükrullah kendi döneminde önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu dönemde telif edilen eserlerde sazların çalınmasıyla ilgili metot bilgileri vardır. Ancak çalgı yapımıyla ilgili bilgiler sadece Şükrullah'ın eseri Edvâr-ı Mûsikîde işlenmiştir. Bu yüzden Edvâr-ı Mûsikînin önemi bir kat daha artmaktadır.

On altıncı Fası

Ud yapımı olarak hangi ağacın uygun olduğu ve yapım teknikleri anlatılmıştır. Şahçub ve servi ağacından iyi ud yapılacağı, ancak ağacın kendiliğ-

³³¹ Sazların yapımıyla ilgili bölümler Hâsân Kâşî'nin *Kenzü't-Tuhaf* isimli eserindeki sazlar kısmıyla hemen hemen aynıdır. Tâki Bineş "*Mûsikî'de üç Farsça Risale*" adı altında 1993'te Tahran'da yayınlamıştır.

den kuruması gerektiği belirtilmiştir. Udun resmi çizilerek şekli ve telleri gösterilmiştir. Udun tellerinin isimleri ve tellerin nasıl olması gerektiği anlatılmıştır. Ayrıca udun nasıl çalınacağına dair metot verilmiştir.

On yedinci Fasl

Yaylı sazlardan ıklığın şekli çizilerek yapım teknikleri anlatılmıştır. Iklığın gövdesinin ince ve yüzündeki derinin de ceylan derisi olması tavsiye edilmiştir.

On sekizinci Fasl

Rebâbın yapım teknikleri anlatılmıştır. Zerdâli ağacından teknesinin yapılıp teknenin süt içerisinde kaynatılırsa ağacı işlerken kolaylık sağlayacağı belirtilmiştir. Ayrıca rebâbın ikişerli üç gurup teli olduğu, zîr, hâd, mesnâ diye isimleri ve bu tellerin nasıl olması gerektiği anlatılmıştır.

On dokuzuncu Fasl

Nefesli enstrümanlardan Mizmârın resmi çizilerek yapım teknikleri anlatılmıştır. İki parçadan olduğunu, bir parçasının kamıştan, diğer parçasının ise ağaçtan olduğu ve deliklerinin nasıl olması gerektiği izah edilmiştir.

Yirminci Fasl

Yine nefesli ve kamıştan yapılan enstrümanlardan Pîşe'nin resmi çizilerek yapım teknikleri anlatılmıştır. Pîşe yapılacak kamışın hem olgun hem de düz olması gerektiği ve ince-kalın seslilerin nasıl çıktığı izah edilmiştir.

Yirmi Birinci Fasl

Çengin resmi çizilerek yapımında hangi ağacın iyi olacağı, ölçüleri ve yapım teknikleri anlatılmıştır. Tam sazlar sınıfında mütalaa edilmiştir. Teknesinin tek parça kaysı ağacından olması gerektiği ifade edilmiştir. Çengin tel çeşitleri ve sayıları ifade edildikten sonra akordu anlatılmıştır.

Yirmi İkinci Fasl

Nüzhe'nin resmi çizilerek yapımında kullanılan ağaçlar ve yapım teknikleri anlatılmıştır. Çenkten sonra nüzhe'den üstün saz olmadığı ifade edilmiştir.

Yüz sekiz teli olduğu ve Safiyü'd-dîn Abdul-Mü'min Urmevî'nin icat ettiği bildirilmiştir. Ayrıca tellerin kaçar tane takılacağı ve hangi seslere akort edileceği gösterilmiştir. Çalma metodu da az da olsa verilmiştir.

Yirmi Üçüncü Fasl

Kânunun hangi ağaçtan yapılacağı ve yapım teknikleri anlatılmıştır. Atmış dört teli olduğu, üç telin bir sese çekildiği ve tellerin hangi seslere akort edileceği gösterilmiştir. Bam, mesles ve mesnâ diye telleri de üçe ayrılmıştır.

Yirmi Dördüncü Fasl

Yine Safiyüddin Abdü'l-Mü'min el-Urmevî'nin icat ettiği Muğnî sazı yapım teknikleri ve özellikleri anlatılmıştır. Safiyüddinin İsfehan'a gelince icat ettiği bu sazı, rebâb, kânun ve nüzhe'den esinlenerek yapmıştır. Tel sayısının otuz dokuz ve her sese üç tel gerileceği bildirilmiştir. Bu teller *hād*, *mesnâ*, *mesles* ve *zîr* isimleri altında dört gruba ayrılmıştır.

Yirmi Beşinci Fasl

Bu bölümde enstruman tellerinin neden ve nasıl yapıldığına dair teknikler anlatılmıştır. Sazların sessinin kaliteli çıkması için kaliteli tel kullanmanın önemi vurgulanarak kaliteli telin de kaliteli malzemeden kurallara riâyet ederek elde edileceği anlatılmıştır. Her telin kendi yerine yerli yerince takılması söylenmiştir.

Yirmi Altıncı Fasl

Koyun ve keçi bağırsağından yapılan tellerin yapım tekniğini ve hangi işlemlerden geçeceğine dair bilgiler verilmiştir. Kalın tellerin iki ya da üç kat bağırsaktan olduğu ondan sonra teller inceldikçe bağırsağın katlarının azalacağı ifade edilmiştir.

Yirmi Yedinci Fasl

İlm-i mûsikîye heves edenlere nasihatler verilmiştir. Davranışların ve hareketlerin edepli, âdaplı olması gerektiği ayrıca ibâdetlerin aksatılmaması tavsiye edilmiştir. Az uyumak, az yemek, az konuşmak ve az giyinmek gerektiği söylenmiştir. Ayrıca sohbetler için güzel hikâyeler ve hoş sözler öğrenilmeli. Kadın-

larla sohbetten kaçınılmalı. Sesleri daima güzel olmalı ve sesi bozan şeylerden kendini sakınmalı. Saz çalmak isterse de bunu câhillerden gizli tutmalı. Zenaat ehlinde olduğunu söylememeli.

Yirmi Sekizinci Fası

Sazendenin ve hanendenin bir sohbet meclisine gittiği vakit nasıl davranması gerektiği anlatılmıştır. Gidilen mecliste sağa sola bakmadan edeplince ve uygun biçimde oturulmalı. Ev sahibinden asla bir şey istenmemeli. Meclisteki kadın ve oğlanlarla konuşulmamalı. Ev sahibinin mizacına uygun makamlar icra edilmeli. Bir mecliste olan bir sözü başka yere taşımamalı. Önüne gelen yiyeceklerden irilerini ve güzellerini seçmemeli. Ahmaklarla sohbet etmemeli, şayet mecliste sohbet etmek zorunda kalırsa onlara tahammül etmeli ve sabretmeli.

Yirmi Dokuzuncu Fası

Zühre duası yazılmış ve dua ederken uyulması gereken âdap bildirilmiştir. Duanın Arapçası ve Farsçası nazım halinde yazılmıştır.

Otuzuncu Fası

Sesi açan otlar bildirilmiştir. Bunların başlıcaları şunlardır: Ispanak, ebe-gümece, katı pişmemiş yumurta sarısı, şeker şerbeti, şeker kamışı somurmak, incir, bakla, bal şerbeti, hardal, badem yağı gibi maddelerin faydalarıyla birlikte sesi açtığından bahsedilmiştir. Bu fasıldaki konu o dönemde sadece Şükrullah'ın kitabında işlenmiştir. Diğer nazariyat kitaplarında bu konuyla ilgili pek malumat yoktur. Şükrullah'ın Edvâr-ı Mûsikîsinin önemli özelliklerinden birisi de diğer kitaplarda olmayan bazı konuların sadece orada yazılmış olmasıdır.

Otuz Birinci Fası

Sesi bozan nesnelere bildirilmiştir. Şöyle ki; kar suyu içmek, ekşi yiyecekler yemek, sığır yağıyla pişen yemekler yemek, esrar içmek, çok cinsel münâse-bette bulunmak, soğuk suyla boy abdesti almak, istifra etmek, başı açık tutmak ve yatarken bir şeyler okumak sesi kısmakta ya da bozmaktadır. Yine bu konuya da diğer mûsikî kitaplarında pek rastlamaz.

Otuz İkinci Fası

Vakitlere uygun olan makamlar anlatılmıştır. İbni Sina'nın düzenlediği vakitlere göre icra edilecek makamlar hemen hemen XV. yüzyılda ki bütün edvârlarda vardır. Yaklaşık olarak hepside bu düzenlemeyi kullanmışlardır.

Birinci şafakta Rehâvî makamı
 İkinci şafakta Hüseyinî makamı
 Güneş iki süngü boyu yükseldiğinde Rast makamı
 Kuşluk vaktinde Bûselik makamı
 Güneş ortadayken Zengüle makamı
 Öğle vaktinde Uşşak makamı
 Öğleyle ikindi arasında Hicaz makamı
 İkindi vaktinde ırak makamı
 Gün batarken İsfahan makamı
 Akşamleyin Nevâ makamı
 Yatsı namazından sonra Büzürk makamı
 Yatsıdan sonra yatma zamanı Muhâlif makamı
 Geceleyin Şehnaz makamı uygun olacağı yazılmıştır.

Otuz Üçüncü Fasl

Anasır-ı erba'a denilen dört unsurdan bahsedilmiştir.³³² Bu unsurların:

Birincisi: Yegâh

İkincisi: Dügâh

Üçüncüsü: Segâh

Dördüncüsü : Çargâh olarak yazılmıştır. Ancak Şükrullah dört unsura te-
 kabül eden makamları belirtmiş, dört unsurun adını toprak, su, hava, ateş diye
 belirtmemiştir. Yusuf Kırşehirî yukarıdaki dört makamı şûbe olarak değerlendiri-
 yor ve şöyle eşleştiriyor:

Yegâh: Hâkî (toprağa ait)

Dügâh: Âbî (Suya ait)

Segâh: Bâdî (Havaya ait)

Çargâh: Nârî (Ateşe ait).³³³

³³² Buradaki dört unsur felsefedekiler değildir. Mûsikî'de makamlara karşılık geçenlerdir. Ancak birbirine tekâbülü söz konusudur.

³³³ Ramazan Kamiloğlu, *Yusuf Kırşehirî'nin Risale-i Mûsikîsî'nin Transkripsyonu ve Değerlendirilmesi*, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 1998, s. 22.

Aynı dönemde telif edilen Hızır bin Abdullah'ın Kiâbu'l-Edvârında, Seydî'nin Matla'ında, Bedri Dilşâd'ın Murat Nâmesinde, Fethullah Şirvânî'nin Mecelletün Fi'l-Mûsîka'sında, Lâdikli Mehmet Çelebinin Zeynü'l-Elhân ve Risâletü'l-Fethiyyesinde de şûbeler aynı yukarıdaki gibi geçmektedir.

Otuz Dördüncü Fası

Elli altı terki bin isimleri bildirilmiştir. Bu terkipler baştan itibaren sırayla şöyledir: Beste Nigâr, Tîz Nevâ, Pençgâh, Beste-i İsfehan, İsfهانek, Zilkeşî haveran (Dikleşhaverân), Zîrkeşîde, Aşiran, Nigâr, Gerdaniye nigâr, Gerdâniye-de Bûselik, Muhayyer, Vech-i Hüseyinî, Karcığâr, Rûy-i Irak, Müstear, Nühüft, Sipihir, Hüseyinî Acem, Acem-Uzzal, Hisar, Nihavend, Humâyun, Bahr-i Nâzik, Hisârek, Hicâz-ı Türk, Hicâz-ı Büzürk, Muhâlif, (yirmi dokuzuncu makamın adı yazılı değil, ancak otuz beşinci fasılda bu makamların aslını anlatırken Hicâz-ı Muhâlif olarak anlatmıştır.), Rahatülvâh, Irak Mâye, Zavulî, Zemzeme, Nevrûz-i Rûmî, Rekb, Rekb-i Nevrûz, Zîrefkend, Sazkâr, Nihavend-i Rûmî, Hisar-ı Evc, Rast Maye, Nevrûz-i Acem, Çargâh-ı Acem, Sigâh-ı Acem, Dügâh-ı Acem, Rast Acem, Sebz Ender Sebz, Nişâvurek (Nişâburek), Acem-i Irak, Hicaz-ı Acem, Sigâh-Mâye, Uşşak-Mâye, Nigârnek, Mahurî.

Yusuf Kırşehirî mûsikî risalesinde 59 terkip belirtmiştir. Terkiplerin isimleri şunlardır: Beste nigâr, Nikriz, Pençgâh, Beste isfehan, Dilkeş haverân, Zirkeşîde, Aşiran, İsfهانek, Uzzal, Nihavent, Humâyun, Bahri nazik, Hisarek, Türki hicaz, Hicaz muhâlif, Râhatül ervâh, Nevâ aşiran, Zâvil, Müberka, Zemzeme, Nevrûzi Rûmî, Rekb, Nevrûz, Zirefkend, Büzürk, Sâzkâr, Nihavendi Rûmî, Nişâvurek, Vechi hüseyinî, Karcığâr, Rûyi Irak, Müstear, Nigâr, Gerdâniye Nigâr, Gerdâniye, Bûselik, Muhayyer, Siphir, Hüseyinî acem, Hicaz, Büzürk, Muhâlif, Hisar, Evc, Nühüft, Nigârı nek, Acem, Zirkeşîde, Rast, Maye, Uşşak, Segâh mâye, Terkibi Sabâ, Nevrûzi acem, Çargâh, Uzzal Acem, Acem Rast, Sebz Ender Sebz, Ağâzei Zenbûr. Görüldüğü gibi Şükrullahla aynı olan terkip isimlerinin yanı sıra farklı olanlar da vardır. Aynı zamanda terkiplerin sayılarında farklıdır. Şükrullah'ta elli altı olan terkip sayısı Kırşehirî'de elli dokuzdur.

Aynı yüzyılda eser telif eden Hızır bin Abdullah'agöre de bu sayı altmıştır. İsimleri şunlardır: Bestenigâr, Nirîzi, Pençgâh, Beste İsfهان, İsfهانek, Dikleş hezârân, Zirkeşîde, Aşiran, Nevâ ve aşirân, Nigâr, Gerdâniye Nigâr, Gerdâni-

ye Bûselik, Muhayyer, Vecd-i Hüseyinî, Karcığar, Rûy-i Irak, Müsteâr, Nühüft, Terkib-i Acem, Zirkeşîde, Sipih, Uzzal, Nihavend, Nihavend-i Rûmî, Humayun, Bahr-i Nazûn, Zenbûr, Hisâr, Hisârek, Türkî Hicâz, Hicâz Büzürk, Hicâz Muhâlefe, Muhalefeh, Râhaü'l-Ervâh, Zâvilî, Zemzeme, Nevrûz-i Rûmi, Rekb, Rekb Nevrûz, Zirefkend, Sâzkâr, Hisâr Rûmî, Rast Mâyeye, Dügâh Mâyeye, Segâh Mâyeye, Uşşak Mâyeye, Irak Mâyeye, Nişâvurek, Nigârînek, Nevrûz Acem, Rast Acem, Dügâh Acem, Segâh Acem, Çargâh Acem, Irak Acem, Hüseyinî Acem, Uzzal Acem, Hicâz Acem, Terkîb Sabâ, Sizânder siz.

Seydî'nin Matla'ında terkiplerin sayısı elli sekiz olarak geçmektedir. Yine aynı dönemde yaşayan ve eser telif eden ilim adamlarımızdaki bu farklılık XV. yüzyılın terkipler konusunda da verimli bir dönem olduğu görülmektedir.

Otuz Beşinci Fasl

Yukarı bölümde sayılan terkiplerin başlangıç ve bitiş sesleri izah edilmiştir. Makamların başlangıç ve karar sesleri izah edildikten sonra Safiyüddin Urmevî'nin bazı makamlar hakkındaki görüşleri aktarılmıştır, şöyle ki:

Râhevî	: Ağlamak bağı
Zîrefkend	: Kaygı, hüznün bağı
Büzürk	: Cimrilik bağı
İsfahan	: Cömertlik bağı
Irak	: Lezzet bağı
Uşşak	: Gülme bağı
Zengüle	: Uyku bağı
Nevâ	: Kahramanlık ve yiğitlik bağı
Bûselik	: Kuvvet bağı
Hüseyinî	: Barış bağı
Hicaz	: Tevâzu bağı

olarak ifade edilmiştir. Bu yazılanların uygulanması halinde sazendenin ve okuyucunun sohbetinin güzel olacağı ve istenilenin hâsıl olacağı belirtilmiştir. Ancak mûsikî şinasın ferâset sahibi olması gerektiği ve bu yazılanlardan kendisine uygun olanları uygulaması tavsiye edilerek eser sona ermiştir.

Otuz altı fasıldan oluştuğu ifade edilen Edvâr-ı Mûsikî otuz beş fasılda bitirilmiştir. İçindekiler kısmında otuz ikinci fasılda geçen “*perdeler eserün bildürür*” şeklinde konulan fasıl başlığının içi boş bırakılmıştır.

SONUÇ

Şükrullah'ın Edvar-ı Musiki adlı eseri bir çok yönlerden kendine mahsus özelliklere sahiptir. Öncelikle Safiyüd-din Abdül-Mü'min *Urmevî'nin Kitabü'l-Edvâr* adlı eserinin Türkçeye tercümesini içinde barındırması onun farklı bir yönünü oluşturduğu gibi, Türk sazlarıyla ilgili ilk Türkçe kaynaklardan biri olması da, değerini ayrıca arttırmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, günümüzde Türk musikisi üzerine oldukça önemli ve faydalı çalışmalar yapılmaktadır. Biz de bu çalışmalara katkı sağlamak adına, Şükrullah'ın bu eserinin tahlil edilmesinin faydalı olacağını düşünerek, doktora çalışmamıza konu edindik. Asırlardır gün yüzüne çıkmayı bekleyen bu eseri ilim dünyasına sunarak, Türk Mûsikîsine bir katkı yapmaya çalıştık. Türk musikisi alanında akademik çalışma yapan ya da yapacak olan araştırmacılar için hem kaynak bir kitap olma özelliği göstermesi, hem de musiki alanına kattığı anlam bakımından Edvar-ı Musiki faydalı bir kitaptır.

SAYI HAKEMLERİ

HİKMET YURDU DÜŞÜNCE-YORUM DERGİSİ OCAK-2008 SAYISI
HAKEMLERİ

Prof. Dr. Temel Yeşilyurt (Fırat Üniversitesi)

Doç. Dr. Zülfikar Durmuş (İnönü Üniversitesi)

Doç. Dr. Gıyasettin Arslan (Fırat Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu (İnönü Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Ali Duman (İnönü Üniversitesi)

Dr. Hulusi Arslan (İnönü Üniversitesi)

Dr. Mehmet Yolcu (İnönü Üniversitesi)