



İLÂHİYATTA ARAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER *Aralık 2022*

Editörler

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ARI

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel
Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Gece Kitaplığı
Editörler / Editors • Doç. Dr. Fevzi RENÇBER
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ARI
Birinci Basım / First Edition • © Aralık 2022
ISBN • 978-625-430-564-1

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.
Citation can not be shown without the source, reproduced in any way
without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Publishing
Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak
Ümit Apt. No: 22/A Çankaya / Ankara / TR
Telefon / Phone: +90 312 384 80 40
web: www.gecekitapligi.com
e-mail: gecekitapligi@gmail.com



Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İLÂHİYATTA ARAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER

Editörler

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER
Dr. Öğr. Üyesi YılmazARI

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

ERZİNCAN BÖLGESİNDEKİ MUSAHİBLİK CEMLERİNİN İÇERİĞİNE BAKIŞ (ERZİNCAN BEŞSARAY KÖYÜ MUSAHİBLİK ERKÂNI ÖRNEĞİ)

Hünkar UĞURLU..... 1

BÖLÜM 2

KUR'AN'DA MELE' KAVRAMI

Hekim TAY..... 11

BÖLÜM 3

FIKHÎ AÇIDAN METAVERSE

Ayten EROL..... 23

BÖLÜM 4

KUR'AN'DA İNSAN HAKLARI İLE ALAKALI BAZI KAVRAMLAR

Halit BOZ..... 45

BÖLÜM 5

RİVÂYETLER BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN ÇOCUKLUK DÖNEMİNE ETKİ EDEN ÖNEMLİ ŞAHSİYETLER

Mustafa AYDIN..... 59

BÖLÜM 6

MÜNŞEÂTLAR VE FERİDUN AHMED BEY MÜNŞEÂTI

Kadir ERBİL..... 89

BÖLÜM 7

HAYDAR HATİPOĞLU'NUN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

Muhammed Ali YILDIZ, Gülcan ASAROĞLU..... 111

BÖLÜM 8

HİLMÎZÂDE İBRAHİM RIFAT'IN HAZRET-İ ÖMER VE ADÂLETİ İSİMLİ ESERİ

Habibe KAZANCIOĞLU 129

BÖLÜM 9

KELÂM'DA AKIL DELİLİ: AKLIN MAHİYETİ BAĞLAMINDA NATÜRALİST-ANTROPOLOJİK TEZLERİN ELEŞTİRİSİ

Hamdullah ARVAS 145

BÖLÜM 10

HZ. PEYGAMBER'İN ÇOCUKLARLA DİYALOĞU VE ONLARLA OYNADIĞI OYUNLAR

Semiha ATMACA, Fahri SAKAL 167



BÖLÜM 1

ERZİNCAN BÖLGESİNDEKİ MUSAHİBLİK CEMLERİNİN İÇERİĞİNE BAKIŞ (ERZİNCAN BEŞSARAY KÖYÜ MUSAHİBLİK ERKÂNI ÖRNEĞİ)

Hünkar UĞURLU¹

¹ Araştırmacı – Yazar ve Türkolog, Erzincan – Türkiye. E-posta: hunkarugurlu@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5239-7738>

Giriş

Yüzyıllardır süre gelen Alevi inancının yaşanmasında bölgesel olarak önde gelen yerleşim bölgelerinden biri Erzincan ilidir. Aleviliğin temel ilkeleri olan gerek “3 Sünnet 7 Farz” gerekse de “4 Kapı 40 Makam” formlarında musahiplik önemli bir yere sahiptir. Doğu Anadolu Bölgesinde yer alan Erzincan ilinde Alevi topluluklar musahiplik konusunda titiz davranmışlar ve bu erkânlarını günümüze kadar yaşatmışlardır. Eskisi kadar musahiplik cemleri düzenli yapılamazsa da bugün hâlâ geleneksel inanç iklimlerini devam ettiren, Erzincan ili Merkez ilçesine bağlı Beşsaray Köyünde yaşamını sürdüren Hıdır Abdal Sultan Ocağı mensuplarından Ahmet Uğurlu Dede, musahiplik ve görgü cemlerini “Tarık-i Evliya” denen kutsal ağaç dalı ile sürdürmektedir. Bu kutsal ağaç dalına Erzincan yöresinde; “Erkân”, “Erkân-ı Evliya”, “Ziyâret”, Cennetten gelen “Tuğba Ağacının Dalı” gibi isimler verilmekte ve onun üstün bir varlık olduğuna inanılmaktadır.

Çalışmamızda, nüfus kayıtlarında 1932 yılında Erzincan Vağaver’de (şimdiki adı Arslanlı Mahallesinde) dünyaya gelen Hıdır Abdal Sultan Ocağından Ahmet Uğurlu Dede’nin yürütmekte oldukları musahiplik cemi (erkânı) örnek alınacak ve yorumlanacaktır. Çocuk yaşlarından beri Alevi erkânlarını, hizmetlerini yürüttüğünü ifade eden Ahmet Uğurlu Dede, “Düşkünler Ocağı” dedelerinden olup, bugün de ilerlemiş yaşına rağmen inançsal ve geleneksel erkân hizmetlerini yürütmektedir. 1939’da Bursa İnegöl’e sürgün giden Uğurlu Ailesinden geriye dönenlerden bir kısmı da yine 1953 yılında anayurtları olan Erzincan’ın merkez ilçesine bağlı Beşsaray Köyüne yerleşmişlerdir. Çalışmamızın örneklemini oluşturan kaynak kişi ve yerde bu nedenle Ahmet Uğurlu Dede ve Beşsaray Köyü olmuştur. Ahmet Uğurlu Dede’de, 1953 yılında sürgünden dönerek bu köye yerleşen, kendi bölgesinde Alevilik erkânlarını yürüten ve Aleviliğin kolektif beğinde taşınan tüm değerleri içselleştirerek yaşayan bir inanç önderidir. Bu nedenle onun sorumluluğunda yürütülmekte olan musahiplik cemleri (erkânları) çok önemli inanç kodları taşımakta ve kayıt altına alınması gerekmektedir. Bu çalışmamızın kaleme alınmasının asıl amacı da bu erkânları incelemek ve kayıt altına alınmasını sağlayarak, gelecek kuşakların istifadelerine sunmaktır.

Alevilik İnancında Musahipliğin ve Görgülerin Yeri Nedir?

Sözlükte musahip; “Birbiriyle musâhabe eden, sohbette bulunan, konuşan, arkadaş” (Devellioğlu, 2013: 686) anlamlarına gelmektedir. Alevi literatüründe ise evli olan iki çiftin, Pir huzurunda ikrar vererek yol kardeşi olmalarına denilir. Musahiplik, ikrar vermiş evli canların yaşam boyu dayanışması olarak algılanır ve manevi anlamda da Hz. Muhammed ve Hz. Ali ile temsil edilir (Doğan ve Çelik, 2022: 218).

“Musahiplik kimden kalmıştır?” sorusuna Erzincanlı Ahmet Uğurlu Dede: “*Musahiplik Hz. Peygamberimiz Muhammed Mustafa’dan kalmadır. Allah’ın emri ile Hz. Muhammed Hz. Ali ile musahip olmuşlardır. Bu nedenle her mümine musahiplik hem farz hem de sünnet olmuştur. Günümüze kadar devam etmiş, bundan sonra da mümin kullar arasında devam edecektir*” (Uğurlu, 1995: 77). Şöyle ki: “*Aleviliğin en önemli erkânlarından biri olarak görülen musahiplik erkânı, sıhriyet (kan bağı) ilişkisine dayanmayan ve tamamen gönül bağıyla kurulan bir kardeşlik ikrarıdır. Alevilik inancına intisap etmiş bir birey (talip) bu erkâna uymak ve kendisine ‘ahretlik’ denilen bir musahip tutmak zorundadır. Belli bir yaş ve akıl olgunluğuna gelen her Alevi birey özel bir dinsel törenle (erkânla) bu kardeşliği topluma beyan eder ve bu erkâna girerler*” (Dönmez, Balcı & Çelik, 2019: 255).

“**Dede himmet, oğul hizmet!**” desturu ile bugünlere gelen Alevilikte musahipliğin yeri, Alevi olmanın şartlarından biri olarak görülmektedir. Hatta musahibi olmayanın Aleviliğine (ikrarına) pek sıcak bakılmaz. Ahmet Uğurlu Dede, mümin olmanın bir şartının da “musahip tutmak” diye nitelerken, örnekliliğini de Hz. Muhammed ve Hz. Ali musahipliğine bağlayarak, bu örnek durumu cem ibadetlerinde de dile getirip, taliplerini musahip tutmaya teşvik etmektedir. Eröz’e göre de: “*Nasip almadan, musahibi olmadan, görülmeden Kızılbaş cemaatine tam manasıyla girilmiş olunmaz. Köyün içinden olsan bile, musahibin olmadan ve görülmeden cemiyetin içine tam manasıyla girmiş sayılmazsın*” (Eröz, 2014: 121) ve bu eksikliklerini (musahipliğini) gidermedikçe de itibarını tam anlamıyla da koruyamazsın.

Görgü ise musahip olan canların her sene tekrar mürşit huzuruna gelip dara durmasıdır ve yıl içerisindeki eylemlerinden dolayı sorgulanmalarıdır. Türkçe bir ifade olan görgü, Alevilik inancında “**yıllık abdest**” olarak da bilinir. Bir yılın sonunda, verilen ikrarın hesabı görülür. Yolun doğru sürülüp sürülmediği tespit edilir. Bu durum Erzincan yöresinde de “**kalbin cilalanması**” metaforu ile ifade edilmektedir. Dolayısıyla görgü erkânı, musahiplik erkânının devamı niteliğinde ve bu erkânı tamamlayan bir eşik olarak yorumlanabilir.

Alevi İnancında Musahiplik ve Görgü Neden Önemli?

Kişioğulları doğduğundan itibaren çevresiyle ilişki içindedir. Yakın çevresinin inanç, kültür ve gelenek eğilimi başta olmak üzere sorgulama ve taklit ile çevresini tanımaya başlar. Henüz küçük yaşlarında daha geniş çevrelere ulaşmakla birlikte zaman içinde karakteristik özellikleri kendisini ve dünyayı anlamlandırma ile ortaya çıkar. Doğuştan gelen yetenekleriyle de kişi kendisini şekillendirmektedir. Tüm bunların sonucunda özetle; deneyimleri, bilgisi, kültürel birikimleri, aldığı eğitimin niteliği ile bireyin kendi iç dünyası da belirginleşir ve anlam dünyası netleşir.

Kişioğulları kendi toplumunu ayakta tutmak için öncelikle inanç, kültür ve geleneklerini doğru tanımlamak, bunları gelecek kuşaklara doğru aktarmak ve tüm bu koşulları sağlayan dinamikleri hazır tutmak zorundadır. Bu çerçevede en güçlü eserler, edebi eserleridir. *Cönkler*, *Buyruklar*, *deyiş-nefesler* Alevi inancında önemli eserleri konumdadırlar. Gerek sözlü gerekse de yazılı olsun, Alevi inancının yolunu, itikadî meselelerini ve öğütlerini ifade eden güçlü kaynakları mevcuttur. Bu kaynaklarda musahipliğe de çokça yer verildiği görülmektedir. Örneğin aşağıda Şah Hatayi'den okunan nefes Erzincan ve çevre illerde de musahiplik cemlerinde zâkirler tarafından sıklıkla dile getirilmektedir. Bu nefes Tunceli'deki Sarı Saltuk Ocağından merhum Ahmet Yurt, Erzincan Tercan Bölgesindeki Zeynel Abidin Ocağı Evlatlarından Şah İsmail Deliduman ve Erzincan-Beşsaray Köyündeki Ahmet Uğurlu Dedelerimizden hem sözlü hem de saz icrası örnekleri üzerinden dinlenilerek, kayıt edilmiştir.

*Ali'nin sırrına ereyim dersen,
Bir Mürşid-i Kâmil bul da andan gel,
Küfrünü imâna satayım dersen,
Var kendi küfrünü bil de andan gel.*

*Şeriat manisi insana sözü,
Tarikat sürerler gece gündüzlü,
Gönül bahri aşktır derya denizdir,
Ol bahri ummana dal da andan gel.*

*Pişirip pişirip söyle sözünü,
İki babdan ayırma gör özünü,
Mürşidine teslim eyle özünü,
Musahip kapısın tut da andan gel.*

*Cellat olup sen canına kıyagör,
Arif olup her maniden duyagör,
Cesedin kendi elinle yuyagör,
Kendi namazını kıl da andan gel.*

*Şah Hatayi'm mani söyler dilinden,
Ayırırlar seni kibir ile kinden,
Ölmeyene nasip olmaz bu yoldan,
Var ölmezden evvel öl de andan gel.*

Okunan bu *nefeste* de görüldüğü üzere; “musahiplik temelli ikrar”, “ölmezden evvel ölmek”, “nefsini bilmek”, “kişinin olumsuz duygu ve davranışlarını terk etmesi” gibi Alevi inancının temelini oluşturan kimi değer-

lerin net bir şekilde ifade edilmesinin örnekleri görülmektedir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu *nefesler*, yazılı kaynağını Alevilerin kutsal saydığı **İmam Cafer Sadık Buyruğundan** almaktadır. Yöresel ağız farklılıkları olsa da *deyiş* ve benzeri isimlendirmelerle cemlerde ve günlük muhabbetlerde okunmaktadır. Rıza Yıldırım'ın değerli çalışması *Menâkıb-ı Evliyâ*'da yani Aleviler arasında bilinen adı ile *İmam Cafer Sadık Buyruğunda* da eski Türkçe ağızla ifade edilerek *nefes* örneği şöyle geçmektedir:

*Ali'nin sırrına yiteyim dersen,
Muhabbet gölüne dal da andan gel,
Küfrünü îmâna katayım dersen,
Var evvel küfrünü bil de andan gel.*

*Şeriat, tarikat, mârifet sözdür,
Hakikat hem gece ile gündüzdür,
Gönül bir bahrîdür aşk bir denizdür,
Bahrî ol ummâna dal da andan gel.*

*Pişir pişir (öyle) söyle sözünü,
Hâk-i pâydân ayırma(yı)-gör gözünü,
Mürşidine teslim eyle özünü,
Musahip kapısın bul da andan gel.*

*Cânın cellâda teslim it duyagör,
Arif olup her ma'nîden toyagör,
Cesedüni kend(ü)-elinle yuyagör,
Kendü namazını kıl da andan gel.*

*Hatâyî ma'nî söyler ma'nî(-yi) dilden,
Erenler irmişdür küfrile kâlden,
Ölmiyene nasîb olmaz bu yoldan,
Var ölmezden evvel öl de andan gel.*

(Yıldırım, 2020: 448).

Alevi inancında musahipliğin ve görgünün önemi, yazılı - sözel kaynaklar ve toplumsal gerçeklik göz önünde bulundurulduğunda şu sonuçlara varmak mümkündür:

- Musahiplik, taraflara hem inanca kabul edilme imkânı hem de topluma sosyal güvence vermektedir. Dolayısıyla Musahiplik/görgü, iki ailenin birbirini devamlı denetlemesidir. Bu denetlemede yanlışla gidilmemesi ve yola aykırı davranışlarda bulunulmaması için aileler birbirlerine ön ayak olmaktadır.

- Sadece kişiler değil, ailelerde akraba olur ve sorumlulukları daha sonraki kuşaklar için de geçerli olur. Musahiplik ikrarı bozulmuş olsa bile kimi yörelerde 7 kimi yöreler de ise 10 kuşak geçmeden, kuşaklararası evliliklere müsaade edilmez (Doğan & Çelik, 2022: 218). Ahmet Uğurlu Dede ise bu durumu, “günümüzde uygun olan 3 kuşak evlenilmesi yasaktır” diyerek sınırlamaktadır.
- Musahip olanlar Sorgudan / Dar-ı Mansur’dan geçtikleri için hem uhrevî hem dünyevî sorumluluklarını şimdiden yerine getirmiş olmanın manevî huzurunda ve bilincinde olurlar. Musahiplik Cemini yöneten mürşidin/dedenin “*Burada sorulan ahirette sorulmaya*” ifadeleri de bu teslimiyetin en güzel göstergesidir.
- Alevilik inancında amaç kişiyi *insan-ı kâmil* mertebesine taşıyarak, olgunlaşmasını sağlamaktır. Musahiplik kurumu ve erkânı da dikkate alındığında, bu doğrultuda kişiyi insan-ı kâmil olmaya götüren hem bireysel hem de toplumsal bir işleyiş ve olgunlaşma süreci vardır.

Musahiplik Cemine Gelmeden Önce Yerine Getirilmesi Adâplar

Musahipler eşleri ile beraber yıllık abdestlerini şöyle alırlar: Çalıştığı müessesenin işçisi ve memurundan, evinin bulunduğu yerdeki tüm komşularından, kendisinin Allah yoluna rızalıkla gideceğinden, haklarını helâl etmelerini talep ederler. Borçları var ise verirler, kırgınlıkları var ise giderirler ve kalplerini temiz tutmaya özen gösterirler. Buradaki esas gaye Yarıdan’a lâyık olmak ve sevgiyle O’nun kapısını çalmaktır (Uğurlu, 1995: 78).

Bunlar yerine getirildikten sonra musahipler kurban keserler. Kurban lokması pişirilirken cem ibadeti başlar. Musahiplik cemi / erkânı bittikten sonra pişen bu lokmalar, gelen cem halkına lokma olarak dağıtılır. Alevilikte cömertlik esastır. Böylece kurban kesip lokma olarak dağıtanlar cömertler arasına karışmış sayılırlar. Aleviler cömertliğin İmam Ali’den kaldığına inanırlar. Bu durumu Ahmet Uğurlu Dede çok defa şu dörtlükle ifade etmiştir:

*Hâl içinde hâl imişsin,
Sır içinde sır imişsin,
Cömert Ali derler sana,
Dedikleri kadar var imişsin.*

Görgü Cemine Giriş: Dar-ı Mansur Olma Erkânı

Evvela musahip olacak canlar belde kemerbest, başları örtülü olacak şekilde pir ya da mürşit huzuruna çıkarlar. Post üzerinde niyaz ederek *edep erkân* yani diz üstü otururlar. Tüm bu şartlar yerine getirildikten sonra cemi yöneten dede musahip olacak canları sorgudan geçirir, buna “Dar-ı Mansur Olma Erkânı” da denir.

Mürşit / Dede sorguya başlar:

– *Büyük Atatürk'ün kurduğu cumhuriyete bağlı kalacağınıza, elinize, belinize, dilinize sahip olacağınıza, birbirinizin eşlerini ahiret bacısı göreceğinize ikrar olsun mu?*

– *“Olsun!”* denilir ve avuç içlerine secdeye inerek, niyaz olunur. Dedenin/Mürşidin sorgusu devam eder...

– *Vatan borcu hak mıdır?*

– *Niyaz ederler.* (Bundan sonra Mürşidin / Dedenin tüm sorularına niyaz ederek onayladıklarını bildirirler.)

Dede sorularına devam eder:

– Rehber, pir, mürşit hakkı hak mıdır?

– Muharrem orucu hak mıdır?

– 48 Cuma gecesi ibadeti hak mıdır?

– Ata (ana-baba) hakkı hak mıdır?

– Kuran-ı Azimüşan hak mıdır?

– 3 sünnet 7 farz hak mıdır?

– 4 kapı 40 makam hak mıdır?

Mürşit / Dede dua ile devam eder:

– Hakk'dan şaşmayasınız, Hakk yardımcınız olsun!

Musahipler secdeye inerek niyaz olurlar.

Mürşit / Dede:

– Ey sofular gittiğiniz yol Muhammed Ali'nin yoludur. Durduğunuz Mansur'un darı. Göresiniz hak didarı, cennet nasip ola bari. Çene talip, dil mürşit, ne gördünüz ne fark ettiniz?

Musahipler: - *Allah eyvallah!*

Mürşit: - *Allah eyvallah kapısı nedir?*

Musahipler: - *İkrar iman!*

Mürşit: - *“İkrar imana kadim olasınız”* devamla...

– *“Seni sana teslim ettik; sen sana şimdiden sonra sahip ol. Vicdanın emrinden çıkma! Nefs-i şeytana uyma, ikrarınız ve dualarınız kabul ola...”* diyerek duasını tamamlar (Uğurlu, 1995: 79).

Musahip olacak canlar secdede iken üzerleri sembolik beyaz bir kefen ile örtülür. Bunun adı **“ölmezden evvel ölmek”**tir. Mürşit ellerini musa-

hipliklerin sırtlarına koyarak *Kur'an'ı Kerim*'den Fetih Suresinin 10. ayetini okur. Bu ayet *yedullah ayeti* olarak da bilinir.

Musahipler yine başlar örtülü, beller kemerbestle bağlı, yalın ayak post üzerinde yan yana dururlar. Mürşit / Dede erkânla (Tarık-i Evliyayı) üçer defa “*-Ya Allah, - Ya Muhammed, -Ya Ali*” diye musahiplerin avuç içlerine sürerek şu duayı okur:

“Hal erenler halıdır, yol erenler yoludur, gafil olmayın gaziler, inen üstad elidir... Üstad-ı Ali, izn-i halife... Destur Ya Şah-ı Merdan Ali, Ya Erkân!” diye bacıların eline sürterek devamla şu duayı okur: *“Elif Allah, mim Muhammed, cim Cebrail, gökten yere indi nur, Ya Fatıma Ana bu bacıları yuğ, Allah Muhammed Ya Ali...”*

Mürşit / Dede devam eder: *“Yunmuşlar pak ola, müminler abat ola, münafıklar berbat ola... Altından geçenin suyundan içenin sorgu sualini sormayasın yarabbi...”*

Böylece görülen musahipler tarikat abdestlerini almış tamamlamış ve tertemiz kul olurlar (Uğurlu, 1995: 79).

Tarık Çubuğu meydana getirildiği andan itibaren tüm cemevi halkı ayağa kalkar. Tarık Çubuğu yıkandıktan sonra tekrar bezlere sarılarak yerine konulur. Eğer cem halkı içerisinde musahibi olanlar var ise gelip (el ile dokunulmasına izin verilmeden) Tarık-i Evliyayı öperek niyaz olabirler. Musahibi olmayanlar, yola girmeyenler dolayısıyla kız ya da oğlan ikrarı alınmamış olanlar Erkân-ı Evliya'ya niyaz olamazlar.

Sonuç

Geçmişte olduğu gibi Musahiplik Cemleri Erzincan'da, Aleviliğin geleneksel inanç yapısını taşıyan ve erkânları yürüten Ahmet Uğurlu Dede aracılığıyla devam ettirilmektedir. Kendisiyle gerçekleştirdiğimiz mülakatta 93 yaşında olduğunu belirten Ahmet Uğurlu Dede, “Gücünün ve sağlığının el verdiğince halkımızın inançsal ihtiyaçlarını karşılamaya devam edeceğini” ifade etmektedir. Her ne kadar dede/talip ilişkisi şehirleşmeyle birlikte sekteye uğramış olsa da musahiplik ve görgü gibi ağır sorumluluklar getiren cemlerin (erkânların) özellikle Erzincan dışından ve yurt dışından gelen canlarla devam ediyor olmasında Ahmet Uğurlu Dedelerin büyük gayretlerinin olduğunu ifade etmek mümkündür. Ahmet Uğurlu Dedenin musahiplik cemindeki sorguya başlarken kullandığı: **“Büyük Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyete bağlı kalacağınız, elinize, belinize, dilinize sahip olacağınız, birbirinizin eşlerini ahiret bacısı göreceğinize ikrarınız olsun mu?”** şeklindeki ifadeleri dikkat çekicidir. Değişen toplumsal koşullarla birlikte yaşlı ve bilge Alevi Dedelerinin de bazı yönlerden bu koşullara adapte olma çabasını görmek mümkündür. Şöyle ki; Tarık Çubuğu, daha önceleri musahipliklerin sırtına vurulurken,

Ahmet Uğurlu Dede bu eylemden vazgeçerek Tarık Çubuğunu artık taliplerin avuç içlerine sürterek musahiplik erkânını yürütmektedir. İbadetteki mana değişmemiş olsa bile yürütülen erkân daha nazik bir formda yürütülmeye devam etmektedir.

Ahmet Uğurlu Dede musahipliğin hem farz hem de sünnet olduğunu belirterek Alevilerin bunu yerine getirmesinin “**mü’minlik nişanı**” olduğunu söylemektedir. Alevilikte farz: “Allah’ın emri olarak”, Sünnet ise “Peygamberin yaptığı eylemleri yapmak” olarak bilinmektedir. Bu nedenle Alevilik öğretisi baştan sona bir ahlâk reçetesi sunar ve taliplerin de bu manevi reçeteye (ahlâki ilkelere) uymalarını öngörür.

KAYNAKÇA

- Devellioğlu, Ferit (2007). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları
- Doğan, Eşref & Hasan Çelik (2022). *Kavramlar ve Tasavvufî İzâhlar Açısından Aleviliğin El Kitabı*. İstanbul: Kriter Yayıncılık.
- Dönmez, Mehmet, Serkan Balcı & Hasan Çelik (2019). “Alevilikte Musahiplik Erkânı ve Bu Erkânın Uygulamasındaki Yaş İle İlgili Genel Değerlendirmeler”. Muş: *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. C. 7, S.1, ss. 255–263.
- Eröz, Mehmet (2014). *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Uğurlu, Ahmet (1995). *Alevilikte Cem ve Musahiplik*. İstanbul: Anadolu Matbaası.
- Uğurlu, Ahmet (Kaynak Kişi). 1932 Erzincan Beşsaray Köyü doğumlu, Hıdır Abdal Sultan Ocağı Dedesi. Mülakat Tarihi ve Yeri: 09.09.2022 / Beşsaray Köyü - Erzincan
- Yıldırım, Rıza (2020). *Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Fotoğraflar



Fotoğraf I ve II:

Hıdır Abdal Sultan Ocağı Evlatlarından Ahmet Uğurlu Dede'nin 02. 04. 2008 Tarihinde Yürüttükleri Musahiplik Cemi (Erkânından) Görüntüleri.



BÖLÜM 2

KUR'AN'DA *MELE*' KAVRAMI¹

Hekim TAY^{2}*

1 Bu çalışma, yazarın *Kur'an'a Göre Mekke'de Sınıfsal Yapı* kitabının ilgili bölümünün gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

2 Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, hekimtay@hotmail.com. ORCID ID: 0000-0002-2948-2037.

Giriş

Kur'an'da sıkça kullanılan kavramlardan biri de *mele'*dir. Özellikle İslam öncesi toplumlardan bahseden kıssalarda bu kavrama sıkça yer verilir. Tarih boyunca peygamberlere karşı çıkan ve inananlara her türlü baskıyı kurmaktan geri durmayan zümrenin Kur'an'da *mele'* kavramıyla ifade edilmesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda ayetlerde geçen ve toplumun ileri gelenlerine işaret eden *mele'* kavramı, çeşitli yönleriyle araştırma konusu yapılacaktır. Kavramın süreç içerisinde kazandığı sözlük ve terim anlamları, ileri gelenlerin oluşturduğu bu kesimin risalet sürecinde üstlendikleri menfi roller, bu kavramın yer aldığı ayetlerin muhatap toplumla olan bağlantısı klasik ve modern tefsirler bağlamında inceleme konusu yapılacaktır. Bu noktada *mele'* ifadesinin ayetlerin perspektifinden tespit edilmesi hedeflenecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

Mele' kavramı sözlükte “bir şeyin dolu olması”,¹ “dolu kap, kova”² manasına gelir. Bu bağlamda *mele'* kökünden türeyen sözcüklere bakıldığında farklı anlamlarda kullanıldığı söylenebilir. *İmtıla'* “kabi doldurmak”,³ *el-mil'* “kap dolu iken ondan bir şeyler almak”,⁴ *el-mulâet* “örtmek için kullanılan şey”,⁵ *temelle' fulanun ğayzen* “bir kimsenin kin ile dolması”,⁶ *melue'r-reculü* ise “güvenilir kişi”⁷ anlamında kullanılır.

Genel olarak *el-mele'* kavramı “yönetici topluluk, ileri gelenler”,⁸ “danışma kurulu”,⁹ “eşraf”¹⁰, “toplumun sembolü”¹¹ gibi anlamlarda kullanılır. Ayrıca aynı kelime “ihtiras ve zan”,¹² “ahlak”,¹³ gibi anlamlara da gelir. *el-meleu'l-a'lâ* ise “seçkin melekler topluluğu” olarak tarif edilir.¹⁴

Kur'an'da “mele” kavramı “el-mele”¹⁵ ve “mele”¹⁶ olmak üzere iki formda kullanılır. *Mele'* kavramı Kur'an'da genel olarak önceki kavimlere işa-

1 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Tah., Abdullâh Alî el-Kebîr ve Arkadaşları, Dârü'l-Meârif, Kahire, XLVII. 4252.

2 İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, , Tah., Ahmed Abdulġafur Attâr, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, I. 72.

3 el-Cevherî, *es-Sihâh*, I. 73.

4 Muhammed b. Yakup Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâler, Beyrut 2005, s. 53.

5 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XLVII. 4253; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 53; el-Cevherî, *es-Sihâh*, I. 72.

6 Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 53.

7 el-Cevherî, *es-Sihâh*, I. 73.

8 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XLVII. 4253; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 53; el-Cevherî, *es-Sihâh*, I. 72.

9 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XLVII, 4253; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 53.

10 Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 52.

11 Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 52.

12 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XLVII. 4253; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 52.

13 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XLVII. 4253; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 52; el-Cevherî, *es-Sihâh*, I. 73.

14 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XLVII. 4252.

15 Bakara, 2/246; A'râf, 7/60, 66, 75, 90, 109, 127; Hûd, 11/27, 38; Yûsuf, 12/43; Mü'minûn 23/24, 33; Şu'arâ, 26/34; Neml, 27/29, 32, 38; Kasas, 28/20, 38; Sâffât, 37/8; Sâd, 38/6, 38.

16 A'râf, 7/103; Yûnus, 10/75, 83, 88; Hûd, 11/97; Mü'minûn, 23/46; Kasas, 28/32; Zuhuruf, 43/46.

ret edecek şekilde geçer. Bu bağlamda *mele'* Nûh,¹⁷ Salih,¹⁸ Şuayb,¹⁹ Mûsâ,²⁰ Yûsuf,²¹ Süleyman ve Sebe,²² İsrailoğulları kavimleri ile²³ Mekke ileri gelenlerine²⁴ işaret eder. Diğer taraftan bu kelime seçkin melekler topluluğu için de kullanılmıştır.²⁵ Bakara 2/246 ayeti hariç diğer bütün ayetler Mekki'dir.

Sözcüğün ayetlerde yer aldığı bağlamlar dikkate alındığında “yöneticiler, ileri gelenler, asilzadeler, toplumda göz önünde olup kendisine fikir danışılan kimseler, efendiler”,²⁶ ve “seçkin melekler topluluğu”²⁷ manalarında kullanıldığı görülmektedir.

Bu seçkin topluluğun *mele'* olarak isimlendirilmesi, siyasal, sosyal ve iktisadî konumları bakımından en üst noktada bulunmaları ile yakından ilgilidir. Buna göre yönetim meclislerinin müdavimleri, yönettikleri halk topluluklarının gözlerini heybet ve korku ile doldurmaları,²⁸ her kesin ulaşmak istediği şatafatlı bir hayatı doludizgin yaşamaları²⁹ ve ihtiyaç duyulan ekonomik imkânlar ile donatılmış olmaları³⁰ nedeni ile *mele'* ola-

17 A'râf, 7/60, 66; Hûd, 11/27, 38; Mü'minûn, 23/24, 32.

18 A'râf, 7/75.

19 A'râf, 7/88, 90.

20 A'râf, 7/103, 109, 127; Yûnus, 10/75, 83, 88; Hûd, 11/97; Mü'minûn, 23/46; Şu'arâ, 26/34.

21 Yûsuf, 12/43.

22 Neml, 29, 32, 38.

23 Bakara, 2/246.

24 Sâd, 38/6.

25 Sâffât, 37/8; Sâd, 38/69. Bedreddîn İbn Cemâa, *et-Tibyân fî Mübhemâtîl'l-Kur'an*, Dâru'l-Kuteybe, Beyrut 1990, 438. Bedreddîn İbn Cemâi hakkında geniş bilgi için bkz.: Mehmet Çoban, *Cihad ve Âlim – Cihad Literatürü ve Bedreddîn ibn Cemâa-*, Fecr Yayınları, Ankara 2022.

26 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Tah. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hecer, Kahire 2001, VI. 435; XII, 337, 248, 379, 393; XVII, 39; Ebu İshâk İbrahim ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve İrâbuhu*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1988, I. 325; Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vicûhi't-Te'vil*, Riyad 1998, II. 454; III. 192; Ebu'l Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessesetu Kurtuba, Kahire 2000, VI. 327, 330, 360; XII. 74; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *ed-Durrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Tah. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hecer, Kahire 2003, VI 444; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru Bahri'l-Muhît*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, II. 257; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2006, XVIII. 134; Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuketu ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz., II. 445; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, Dâru Tayyibe, Riyad h.1409, I. 290; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, VI. 183; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil*, Beyrut 1998, I. 203; Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Mesûn*, Tah. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Şam trz., I. 513; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, s. 179; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II. 827; Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII. 393.

27 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 505.

28 Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I. 218; en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil*, I. 203; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, VI. 183; XXVI. 178; ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, III. 192. ez-Zemaşşerî hakkında geniş bilgi için bkz.: Mesut Tay, *Zemaşşerî'nin Ahkâm Ayetleri Yorumlama Yöntemi*, Fecr Yayınları, Ankara 2022.

29 Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru Bahri'l-Muhît*, II. 257.

30 Ebu's-Suûd b. Muhammed el-Amâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, Tah. Abdülkadir Ahmed Atâ, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, Riyad trz., I. 370; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, I. 325. ez-Zeccâc hakkında geniş bilgi için bkz.: Halime Çoban, *Bir Memlük Edibi İbn Nübâte el-Misri ve Serhu'l-Uyûnu*, Astana Yayınları, Ankara 2022, 119.

rak isimlendirildiği savunulmuştur. İsfahânî'nin (425/1035) “Güç ve nüfuz bakımından göz dolduran, aynı görüş etrafında toplanan, kendilerinden görüş alınan, toplumda önde gelen kişiler”³¹ şeklinde yaptığı tanımlama yukarıda söylenenleri destekler mahiyettedir.

Çağdaş dönemde müfessirlerin yaptıkları tanımlamalar yukarıda verilen bilgilerle paralellik arz eder. Bahsedilen *mele'* kesimi her dönemde toplumda aynı konumlarını muhafaza etmiş görünüyorlar. Bu bağlamda Muhammed Tahir b. Âşûr'un (1394/1973) “Birbirilerini tamamlamalarından dolayı işleri ve fikirleri aynı olan, birbirilerini destekledikleri gibi yaptıkları ile örtüşenler”³² ile Muhammed Abduh'un (1322/1905) “Her zaman insanların dikkatlerini üzerlerine çeken, toplum içerisinde yaptıkları görev ve fiziki yapıları bakımından mümtaz şahsiyetler”³³ tanımlaması aynı sosyal kesime işaret eder.

Elmalılı Hamdi Yazır (1361/1942), *mele'* sözcüğünü modern dönem kavramlarıyla izah eder. Ona göre *mele'* kavramı günümüzde yaygın olarak kullanılan “cemiyet” anlamındadır. Buradan hareketle “Belli bir fikir ve düşünce etrafında teşkilatlanmış topluluklar”³⁴ tanımlamasını yapar. Bu açıdan kabine, parlamento, ordu vs. teşkilatlarda söz söyleme hakkına sahip olan kişiler için bu kavramın kullanılmasını uygun bulur. Ayrıca bu kavrama sosyolojik bir anlam yükleyen Yazır, tefsir âlimlerinin “ileri gelen ve eşraf” olarak tanımladıkları bu kavramın onların toplumdaki sosyal konumları ile yakından ilgili olduğunu savunur.³⁵

2. *Mele'*nin Ayetlere Yansıyan Özellikleri

Yukarıda *mele'* ile ilgili söylenenler dikkate alındığında kavramın üst tabakayı oluşturan seçkin zümreye işaret ettiği açıktır. Esasında tarihi süreç içerisinde bütün toplumlarda bu tür gruplar her zaman var olagelmıştır. Aynı zamanda peygamberlere karşı çıkan, onların en azılı düşmanları toplumun üst tabakasını oluşturan bu kesimdir.³⁶ Bu bağlamda toplumun üst tabakasını oluşturan, siyasî, ekonomik ve sosyal otoriteyi ellerinde bulunduran *mele'*, her yeniliği kendi varlıklarına bir tehdit olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

Tarih boyunca tevhid düşüncesinin muarızları olarak karşımıza çıkan *mele'*, din karşısı muhalefet cephesini oluşturmalarıyla bilinir. Peygamberlerin topluma yerleştirmeye çalıştıkları sistem, *mele'* sınıfının oluşturduğu otorite ve menfaat sistemini temelinde yok etmeyi amaçlamakta ve

31 er-Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Tah., Muhammed Halil Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, s. 474.

32 Muhammed et-Tâhir ibn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tavniyye, Tunus 1984, VIII. 190.

33 Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII. 393.

34 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV. 2227.

35 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV. 2227.

36 Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru Bahri'l-Muhît*, II. 258.

toplum içerisinde oluşmuş olan sosyal uçurumları ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Peygamberlerin halk kitlelerinin açık menfaatlerini amaç edinen bu hedeflerine karşılık, aristokrat sınıfın halkı manipüle edip kendi yanlarına çekme, halk nezdinde saygınlık ve etkinliklerini kullanması bu mücadeleyi güçleştirdiği söylenebilir. Çoğu zaman alt tabakaya mensup kişilerin, bu seçkin grubun yönlendirmesiyle yeniliklere karşı çıkması dikkatlerden kaçmayan diğer bir unsurdur.³⁷

Kur'an'da *Mele'* olarak isimlendirilen bu seçkin zümrenin özelliklerine ayetlerde yer verilir.

Buna göre ayetlerde *mele'* olarak isimlendirilen bu topluluk, kendilerine bol nimet, haşmet ve servet verilen kimseler olup, geçim sıkıntısı yaşamayan ve şımarıklık içerisinde hayatını devam ettiren kimselerdir. Nitekim Yûnus 10/83'üncü ayette bu durum şöyle ifade edilir:

“Hasılı, Firavun ve cemiyetinin (mele') belası korkusundan, önceleri Musa'ya kavminin bir zürriyetinden başka iman eden olmadı. Çünkü Firavun o yerde gerçekten güç ve iktidar sahibiydi. Üstelik kötülükte sınır tanımaz biriydi.”

Kur'an'a göre *mele'* kesimi sahip oldukları konumlarından dolayı kibirli olup, kendilerini muhataplarından daha büyük görürler. Firavun ve avenesi hakkında ayette geçen *“Sonra bunların arkasından Musa ve Harun'u, Firavun ve topluluğuna (mele') mucizelerimizle gönderdik. İman etmeyi kibirlerine yedirmediler ve suçlu bir kavim idiler.”*³⁸ şeklindeki ifadeler bu hususu açık bir şekilde ifade eder.

Diğer taraftan *mele'* olarak isimlendirilen kesimin peygamberler ve onlara tabi olanları buldukları hayat şartlarından dolayı küçük görüp onlarla alay ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durum çeşitli şekillerde ayetlere yansır. Semûd kavminin ileri gelenlerinin, kendilerine gönderilen peygambere karşı takındıkları tutum şöyle ifade edilir: *“Kavmi, içinden iman etmeyi kibirlerine yediremeyen ileri gelenler (mele'), o hurpalanmakta olanlara, onlardan iman eden kimselere: ‘Siz, dediler, Sâlih'in gerçekten Rabbi tarafından gönderilmiş olduğunu biliyor musunuz?’ onlar da: ‘Biz, doğrusu onun gönderildiği şeye inananlarız’ dediler.”*³⁹ İleri gelenlerin oluşturduğu seçkin zümrenin aynı tavrı Hz. Nuh'a karşı da sergiledikleri anlaşılmaktadır: *“Buna karşı kavminden küfreden ileri gelenler (mele') dediler ki: ‘Biz seni ancak bizim gibi bir beşer olarak görüyoruz ve sana uyanları da ilk bakışta en aşağılıklarımızdan görüyoruz. Sizin bize fazla bir meziyetinizi de görmüyoruz. Hatta sizi yalancılar zannediyoruz.”*⁴⁰

37 Erdoğan Pazarbaşı, *Kur'an ve Medeniyet*, Pınar Yay., İstanbul 1996, s. 280.

38 Yûnus, 10/75. Benzer ifadeler için bkz.: Mü'minûn, 23/46.

39 A'râf, 7/75.

40 Hüd 11/27.

Firavun ve kavminin ileri gelenlerinin de Hz. Musa ve taraftarlarına karşı aynı tavrı takındıkları şöyle ifade edilir: “*Andolsun Musa’yı ayetlerimizle Firavun ve cemiyetine (mele’) gönderdik. ‘Haberiniz olsun ben bütün alemlerin rabbinin elçisiyim’ dedi. Ne zaman ki onlara böyle ayetlerimiz gönderildi, onlar bu ayetlere gülüverdiler.*”⁴¹

Kur’an’da *mele’* olarak isimlendirilen topluluğun tepkileri inançlı insanları sadece tahkir etmekle kalmayıp, tehdit, işkence ve türlü türlü baskıları uygulamaktan geri kalmadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Şuayb ve ona inananları şu ifadelerde tehdit ettiler: “*Kavimden büyükmek isteyen ileri gelenler (mele’): ‘Ey Şuayb, dediler, kesinlikle seni de seninle beraber iman edenleri de memleketimizden çıkarırız, yahut ki kesin olarak milletimize dönersiniz’ Şuayb: ‘Ya, dedi, istemesek de mi?’*”⁴² Takındıkları bu tavrı “*Kavminden küfreden ileri gelenler (mele’) de ‘Yemin ederiz, dediler, eğer Şuayb’a uyarırsanız hiç şüphe yok ki siz kesin olarak hüsrana düşeceksiniz.*”⁴³ şekilde başka bir ayette de ifade edilir.

Firavun ve kavminin ileri gelenlerinin de Hz. Musa ve kavmine aynı şiddet diliyle yaklaştıkları ayetin ifadesine yansır: “*Firavun kavminden ileri gelenler (mele’) ‘Musa’ı ve kavmini bırakacaksın da seni ve ilahlarını bırakıp da yeryüzünde fesat mı çıkartsınlar’ dediler. Firavun: ‘Yine, oğullarını öldürür, kadınlarını diri bırakırız, yine tepelerinde mutlak ezici üstünlüğümüzü yürütürüz’ dedi.*”⁴⁴

Diğer taraftan kendi kurdukları düzenin en doğrusu olduğunu savunup, muhaliflerini sapıklık ve yoldan çıkmışlıkla niteleyerek, onları aklını kullanmayan kanun dışı kişiler olarak ilan etmeleri, *mele’* takımının takındığı başka bir kötü vasıf olarak ayetlere yansır. Hz. Nuh’u “*Kavminden ileri gelenler (mele’): ‘Herhalde biz, seni açık bir sapıklık içerisinde görüyoruz’ dediler.*”⁴⁵ şeklinde suçlamaları bunun bir göstergesi olarak ayette yer alır. Hz. Nuh’a takındıkları bu tavrı Mü’minûn 23/24-25’inci ayetlerde de şu şekilde ifade edilir: “*Bunun üzerine kavminden kodaman (mele’) grup şöyle dedi: ‘Bu, başka değil, ancak sizin gibi bir beşer, üstünüze geçmek istiyor. Eğer Allah dileseydi, elbette bazı melekler gönderirdi. Biz evvelki atalarımız içinde bunu işitmedik. Her halde o öyle bir adam ki kendisinde bir cinnet var. Dolayısıyla bunu bir zamana kadar gözetin.’*”

Kur’an’ın bildirdiğine göre *mele’* takımı, yaptıkları bu baskı ve yıldırmanın meşruiyetini muhataplarının hile ve düzen ile kendi iktidarlarına göz dikmelerine dayandırır. Firavun yönetiminde bulunan seçkinlerin Hz. Musa ve taraftarlarını “*Firavun kavminden o topluluk (mele’): ‘Bu, çok bilgiç*

41 Zuhrûf 43/46-47.

42 A’râf, 7/88.

43 A’râf, 7/90.

44 A’râf, 7/125.

45 A’râf, 7/60.

bir sihirbazdır, sizi yerinizden çıkarmak istiyor, o halde ne buyurursunuz?’ dediler.”⁴⁶ şeklinde itham etmeleri iktidarlarının tehdit altında gördüklerini gösterir. Aynı durum Şuarâ 26/34-35’inici ayetlerinde de ifade edilir.

Peygamberlerin bütün çabalarına rağmen *mele’* topluluğunun batıl inançta ısrar etmeleri, sahip oldukları diğer bir nitelik olarak ayette yer alır. Nitekim Mekke ileri gelenlerinin Hz. Peygamber’e karşı sergiledikleri tavırda bunu görüyoruz. Onlar, Hz. Peygamber’in tebliğine “*İçlerinden bir heyet (mele’) de fırladı, şöyle dedi: ‘İlahlarınız üzerinde sabır ve sebat edin. Bu, cidden arzı edilir bir şeydir.’*”⁴⁷ ifadeleriyle karşı çıktılar.

Bütün bu özellikler bir araya getirilip toplandığında *mele’nin* her yönüyle organize olmuş ve sistemli bir biçimde kurulu düzenini muhafaza etmeye çalışan bir kesim olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla süreç içerisinde toplumun yapısında meydana gelen değişimlere rağmen yönetici konumunda bulunan *mele’* zümresinin aynı davranışları sergiledikleri söylenebilir. Kur’an’ın üzerinde durduğu temel husus bu kesimin her dönemde peygamberlere şiddetli bir şekilde muhalefet etmeleridir. Aynı durum Hz. Peygamber’in gönderildiği toplum için de geçerliydi.

3. *Mele’nin* Muhatap Toplumla Olan Bağlantısı

Burada üzerinde durulması gereken temel hususlardan biri de *mele’* kavramının ayetlerin muhatabı olan toplumla olan bağlantısıdır. Zira Kur’an’ın bu kavramı yaygın bir şekilde kullanması, muhatap toplumda bu kavramı karşılayan bir zümrenin varlığıyla yakından ilgiliydi. Her ne kadar *mele’* ifadesi İslam öncesi toplumları işaret edecek şekilde ayetlerde yer alsada özellikle Mekke ileri gelenlerine göndermede bulunan pasajlar da yok değildir. Bunun en somut örneği Sâd 38/4-7’nci ayetleridir:

“*Onlara kendilerinden bir uyarıcı (peygamber) gelmesine hayret ettiler de o kâfirler dediler ki: ‘Bu yalancı bir sihirbazdır. Tanrıları bir tek tanrı mı yaptı? Bu, cidden tuhaf bir şeydir.’ Onlardan bir grup/mele’ fırladı: ‘Yürüyün tanrılarınıza bağlı kalın. Çünkü bu, arzû edilen bir şeydir. Biz bu(nun söylediği)ni (babalarımızın bağlı olduğu) öteki dinde işitmedik. Bu uydurmadan başka bir şey değildir!’”* Müfessirler, ayette bahsedilen *mele’nin* Kureyş ileri gelenleri olduğuna ittifak ederler.⁴⁸ Buna göre Mek-

46 Arâf, 7/109.

47 Sâd, 38/6.

48 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 21; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru Bahri'l-Muhît*, VII. 369; ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, V. 243; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVI. 178; el-Mâverîdî, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, V. 78; Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, trz. VII. 103; Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyân*, Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 2002, VIII. 178; en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, III. 145; es-Seyyid Mahmud Şükri el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut trz., XXIII. 165; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, IV. 561; es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, III. 130; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, Tah. Ebû Abdullah Hüsyen b. Ukâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz, Fârûku'l-Hadisiyye li'n-Neşr, Kahire 2002, IV. 81; Muhammed Cemâleddîn el-Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, Dâru

ke'nin üst tabaka aristokrat sınıfı *mele'* olarak isimlendirilir. Tarihi verilerle sabittir ki Mekke yönetiminde tek güç sahibi bu sekin zümreydi.⁴⁹

Yukarıdaki ayetlerin tarihi arka planı hakkında bilgi veren rivayetlere bakıldığında, söz konusu *mele'* ifadesinin Mekke ileri gelenlerine karşılık olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre Mekke ileri gelenlerinden oluşan bir grup⁵⁰ Hz. Peygamber'i şikâyet etmek üzere Ebû Tâlib'e gider. Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Tâlib, Hz. Peygamber ile Mekke ileri gelenlerini bir araya getirir. Aralarında geçen diyaloga bakıldığında Mekke inkârcılarının özellikle Hz. Peygamber'in ilahlarını yermesine içerlendikleri ve büyük öfke duydukları anlaşılmaktadır. Nihayetinde Hz. Peygamber'in amcasına hitaben "Ben onları bir tek kelimeye davet ediyorum. O kelimeyi söyledikleri takdirde bütün Araplar onlara boyun eğecek, Acemler kendilerine cizye verecekler." şeklindeki çıkışı Ebû Cehil'in "O kelime nedir? Onun gibi on kelimeye sana itaat ederiz." şeklinde karşılık bulur. Ne var ki Hz. Peygamber'in bu kelimeyi "Allah'tan başka ilah yoktur, deyin." şeklinde izah etmesi Mekke ileri gelenleri tarafından karşılık bulmadı ve kendilerine bunun dışında başka bir şeyin teklif edilmesini talep ettiler. Hz. Peygamber'in "Güneşi getirip elime koyarsanız bu kelimedenden başkasını söylemem." şeklinde karşılık vermesi, Kureyş ileri gelenlerinin birbirlerine inançlarında sabit durmayı tavsiye ederek, öfkeyle buldukları meclisi terk etmeleriyle sonuçlandı.⁵¹

Esasında Mekke'de *mele'*nin oluşturduğu seçkin bir zümrenin var olduğunun diğer bir göstergesi de davet sürecinde Hz. Peygamber'in davranışlarına işaret eden ayetlerdir. Bu bağlamda Abese suresinin girişinde Hz. Peygamber'e yönelik ifadeler buna örnek olarak gösterilebilir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber, Mekke ileri gelenlerini davet ettiği bir esnada, Abdullah b. Ümm-i Mektûm'un talebini karşılıksız bırakır. Mekke seçkinlerinden oluşan gruba İslam'a davet fırsatını kaybetmek istemeyen Hz. Peygamber'in bu tutumu ayet tarafında eleştirisi konusu yapılır.⁵²

Ayetlerde *mele'* kavramı daha çok önceki kavimlerin kıssaları anlatılırken, peygamber karşıtı cephede yer alan grubun önde gelenleri için kullanılır. Bunların halk kitlelerini yöneten, güç ve iktidarı elinde tutan azınlık bir kesim olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'da yer alan kıssalarda geçen örnekler tarihe mal olmuş şahsiyetler olması bakımından güçlü bir temsil

İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye 1957, XIV. 5077; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, Kahire 1946, XXIII. 97.

49 Er, "İslâm'da Eşitlik", Din Sosyolojisi Makaleleri, 184.

50 Rivayetlerde bu grubu oluşturan kişiler arasında Ebû Cehil b. Hişâm, Velid b. el-Muğîre, Ubey b. Halef, Ümeyye b. Halef, Amr b. Vehe b. Halef, Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa isimleri zikredilir. Bkz.: es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyân*, VIII. 178.

51 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX. 23-24; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, XII. 75; el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XVIII. 134.

52 Geniş bilgi için bkz.: Mesut Tay, "Abese suresi Bağlamında Hz. Peygamber'e Yöneltilen İtab Ayetleri", *Bitlis İslamiyat Dergisi*, C.3, S. 2, 50-64.

gücüne sahip olduğu söylenebilir. Zira muhatap toplum bu kıssaları ve burada geçen şahsiyetleri duyduğunda şaşırılmamaktadır. Buna göre verilmek istenilen asıl mesaj geçmiş kavimlere ait kıssalarda özellikle zengin, önde gelen, inatçı, kibirli ve isyancı tavır takınan kişiler ile Mekke toplumunda davete karşı çıkanlar arasında ortak bir tavrın olduğudur.⁵³ Neticede Kureyş ileri gelenlerinin davete karşı tutumu ile binlerce yıl önce yaşamış olan kavimlerin resullerine karşı takındıkları tutum arasında herhangi bir farkın olmadığı ifade edilmek istenmektedir.⁵⁴

SONUÇ

Müfessirlerin ittifakıyla ayetlerde yer alan *mele'* kavramı seçkin bir zümreyi ifade edecek şekilde kullanılır. Buna göre *mele'* olarak isimlendirilen ileri gelenlerin siyasi, iktisadi ve sosyal alanda etkin oldukları söylenebilir. Bu bağlamda *mele'*, kurulu düzenin sahibi, gücü elinde tutan ve halk kitlesini etkileyip peşinden sürükleyen yöneticiler olarak siyasi gücü temsil eder. Aynı şekilde bu kesimin iktisadi anlamda büyük sermayelere sahip olmakla, ekonomik faaliyetlerin belirleyicisi oldukları anlaşılmaktadır. Onlar, sahip oldukları siyasi ve ekonomik güçle buldukları toplumun üst tabasını oluştururlar. Tüm bu niteliklerin ayetler menfi bir şekilde yansıdığı görülmektedir. Bu yönüyle tarih boyunca peygamberlere karşı çıkan kesim *mele'* olarak ifade edilir. Esasında *mele'*nin sahip olduğu statü düşünüldüğünde, peygamberlere karşı çıkma gerekçelerinin bu statüyü muhafaza etmeye dayandığı anlaşılmaktadır.

Tespit edilen önemli hususlardan biri de *mele'* kavramının muhatap toplumla olan bağlantısıdır. Bilindiği üzere Hz. Peygamber de davet sürecinde toplumun ileri gelenlerinin oluşturduğu *mele'* kesiminin şiddetli muhalefetiyle karşılaştı. Kur'an'da bu kavramın yaygın bir şekilde kullanılması, davet sürecinde muhatap kesim içerisinde bu nitelikleri taşıyan ileri gelenlerin oluşturduğu elit bir tabakanın varlığına işaret eder. Nihayetinde İslam'da davet sürecinin, *mele'* kesiminin etkisiz hale getirilmesinden sonra başarıya ulaştığı tarihi verilerle sabittir. Bunun en önemli göstergesi Mekke fethinden sonra İslam'ın kısa bir sürede Arap yarımadasına yayılmasıdır.

53 Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, I. 458.

54 Mevdûdi, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, II. 49.

KAYNAKÇA

- ABDUH**, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Mennâr)*, Telif: Muhammed Reşid Rızâ, Dâru'l-Menâr, Kahire 1947.
- ÂLÛSÎ**, es-Seyyid Mahmûd Şükrî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trz.
- el-BEĞAVÎ**, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, Dâru Taybe, Riyad h.1409.
- el-CEVHERÎ**, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, Tah., Ahmed Abdulğafur Attâr, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.
- ÇOBAN**, Mehmet, *Cihad ve Âlim – Cihad Literatürü ve Bedreddîn ibn Cemâa-*, Fecr Yayınları, Ankara 2022.
- ÇOBAN**, Halime, *Bir Memlük Edibi İbn Nübâte el-Misrî ve Serhu'l-'Uyûnu*, As-tana Yayınları, Ankara 2022.
- DERVEZE**, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Çev. Mustafa Altınkaya ve diğerleri, Ekin Yay., İstanbul 1998.
- EBÛ HAYYÂN el-ENDÛLÛSÎ**, *Tefsîru Bahri'l-Muhît*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- EBU'S-SUÛD** b. Muhammed, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ el-Kitâbi'l-Kerîm*, Tah. Abdülkadir Ahmed Atâ, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, Riyad trz.
- ER**, İzzet, *Din Sosyolojisi Makaleleri*, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- FÎRÛZÂBÂDÎ**, Muhammed b. Yakup, *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâler, Beyrut 2005.
- İBN ÂŞÛR**, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tavniyye, Tunus 1984.
- İBN CEMÂA**, Bedreddîn, *et-Tibyân fî Mübhemâtil'l-Kur'an*, Dâru'l-Kuteybe, Beyrut 1990.
- İBN EBÛ ZEMENÎN**, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, Tah. Ebû Abdullah Hüsyen b. Ukâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz, Fârûku'l-Hadîsiyye li'n-Neşr, Kahire 2002.
- İBN KEŞÎR**, Ebu'l Fida İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessesetu Kurtuba, Kahire 2000.
- İBN MANZÛR**, *Lisânü'l-Arab*, Tah., Abdullâh Alî el-Kebîr ve Arkadaşları, Dârü'l-Meârif, Kahire.
- İBNU'L-CEVZÎ**, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*, el-Mektebetu'l-İslâmî, trz.
- el-KÂSİMÎ**, Muhammed Cemâleddîn, *Mehâsinu't-Te'vil*, Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabîyye 1957.

- el-KURTUBÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2006.
- el-MÂVERDÎ**, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüketu ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz.
- el-MERÂĞÎ**, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, Kahire 1946.
- en-NESEFÎ**, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut 1998.
- PAZARBAŞI**, Erdoğan, *Kur'ân ve Medeniyet*, Pınar Yay., İstanbul 1996.
- el-RAĞIB el-İSFAHÂNÎ**, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Tah., Muhammed Halîl Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.
- RÂZÎ**, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- es-SEMERKANDÎ**, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- es-SEMÎN el-HALEBÎ**, Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü'l-Mesûn fî Ulumi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Tah. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Şam trz.
- es-SUYÛTÎ**, Celâluddîn Abdurrahmân, *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Tah. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dâru'l-Hecer, Kahire 2003.
- eş-ŞEVKÂNÎ**, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- et-TABERÎ**, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Tah. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dâru'l-Hecer, Kahire 2001.
- TAY**, Mesut, "Abese suresi Bağlamında Hz. Peygamber'e Yöneltilen İtab Ayetleri", *Bitlis İslamiyat Dergisi*, C.3, S. 2, 2021,
 _____, *Zemahşeri'nin Ahkâm Ayetleri Yorumlama Yöntemi*, Fecr Yayınları, Ankara 2022.
- YAZIR**, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- ez-ZECCÂC**, Ebû İshak İbrahim, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1988.
- ez-ZEMAHŞERÎ**, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vicûhi't-Te'vîl*, Riyad 1998.

BÖLÜM 3

FIKHÎ AÇIDAN METAVERSE¹

Ayten EROL²

1 Bu çalışma Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından 03-04 Kasım 2022 tarihinde düzenlenen “*Metaverse ve Din Uluslararası Sempozyumu*”nda “İslâm Hukuku Açısından Metaverse’e Bir Bakış” isimli tebliğ olarak sunulmuştur.

2 Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finansı Bölümü, ayten.erol@asbu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-0787-4865

Giriş

Günümüzde iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, bir taraftan insanlığa yeni bir bilgi toplumu, enformasyon toplumu (Aydın, 2019) veya yeni bir medeniyet vadetmektedir. Diğer taraftan ise her çeşit bilgi türüne dünya çapında ulaşılabilmeyi mümkün kılarak, bireyler arasında yeni bir sosyal ilişki ağının gelişmesine, yeni bir sosyal değerler alanının oluşumuna kapı aralamıştır (Akgül, 2017). Toplum hayatının iletişim teknolojileri tarafından kuşatıldığı ve dönüştürüldüğü günümüz postmodern dünyasını ifade eden dijital çağ; mikro işlemciler, bilgisayar, fiber optik, uydu teknolojisi ve internetin gelişimi karakterize etmektedir. Özellikle internetin, bilgisayarların yanı sıra diğer dijital cihazları birbirine bağlayan ve onları bütünleştiren bir teknoloji olduğu bilinmektedir. Örneğin; bilgisayarlar, akıllı telefon ve televizyonlar, dijital saatler ile tablet vb. gibi dijital cihazlar, ancak internet vasıtasıyla bütünleşmekte ve daha işlevsel hale gelmektedirler (Haberli, 2019). İnternetin yayılması ve iletişim teknolojilerinin gelişmesine bağlı olarak kişiler arası ekonomik ve sosyal etkileşimler, küreselleşme kavramının ortaya çıkmasına sebep olmuşken, sınırların aşılması yeni bir kültürün oluşmasını mümkün kılmıştır (Yıldırım Şen, ts.). Dolayısıyla, iletişim teknolojilerinin kullanımı ve bunların gittikçe artan işlevleri insanoğlunun sosyal hayatında egemen hale gelmiştir. Bu durum, toplumun geleneksel yapısı ile kurumlarda yaşanan değişim ve dönüşümü hızlandırmış, yeni bir sosyal sistem inşa etmiştir (Haberli, 2019). Zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın kullanıcılarına karşılıklı bilgi paylaşımı sağlayan internetin keşfinden sonra, ilerleyen zaman ve ortaya çıkan teknolojik yenilikler ışığında, toplumun da değişim ve dönüşümü kaçınılmaz olmuştur ve olmaya da devam edecektir. (Yıldırım Şen, ts.). Bu değişim ve yenilikler bilim, eğitim, sağlık, ekonomi vb. gibi yaşamın pek çok alanında kendisinden önceki döneme ait fikirlerin, kültürlerin ve dünya görüşlerinin alışverişinden doğan uluslararası bütünleşme sürecinin bir ürünüdür. Diğer bir ifade ile bu durum, karmaşık süreçlerin bir araya geldiği ekonomik, siyasal, teknolojik ve kültürel boyutlu bir olgu olarak küreselleşmenin bir sonucudur (Yıldırım Şen, ts.).

Nitekim 1990'lı yıllardan beri Web 2'den Web 3'e geçişin en büyük katalizörü olarak Metaverse ekosistemleri ile birlikte 2 boyutlu bir sosyalleşme sunan internet teknolojileri artık 3 boyutlu bir evrende insanlara avatarlar ve artırılmış gerçeklik araçları ile gerçeğe daha yakın bir sosyalleşme imkânı sunmuştur. Özellikle sosyal ağlarla birleştirilerek, koronavirüs salgınından günümüze provası yapılan çevrimiçi hayatın kapılarını tamamen kullanıcılara açmıştır. Kullanıcılar özel giysi ve aparatlar aracılığıyla yarattıkları avatarlar ile 3 boyutlu sanal evrende seyahat, eğitim, alışveriş, kültürel ve sportif etkinlikler, çalışma hayat vb. gibi fiziki dünyada deneyimledikleri bütün sosyalleşme eylemlerini gerçekleştirmektedirler (Türk&Darı, 2022).

Gerçek hayatta fiziksel kişiliğimizin yanı sıra, dijital/sanal dünyada Instagram, Twitter, Tiktok gibi daha birçok platformda dijital kişiliklerin olması ve fiziksel kişilik ile dijital kişilik arasında muhtemel bir yakınsama oluşturulması söz konusu olmaktadır (Nafiah, 2022). Bilindiği gibi insanlık, son yıllarda bütün dünyada yaşanan koronavirüs salgını nedeniyle tüm çalışmalarını sanal ortamda yürütmeye çalışmış hayat bir virüsle sanallaşmıştır. Satın alınacak ürün siparişinden tutun da eğitim faaliyetleri ve birçok sektör tüm çalışmalarını yapmak için dijital platformlara yönelmiştir. Yiyecek, içecek, giysi vb. sanal platformlardan sipariş edilerek, ihtiyaçlar kısa sürede kapıya gelmiş, dijital sayesinde paneller, sempozyumlar, kongreler ve konferanslar düzenlenmiştir. İnsanlar gerçek hayatı sanal olandan ayıramayacakları bir noktada, ona daha da bağımlı duruma gelmişlerdir (Yiğitoğlu, 2022). Bu bağlamda, sanal ortamlar vasıtası ile gerçek dünyadaki şeylerin ve sadece dijitalde var olan nesnelere satın alınmasını sağlayan AR (Artırılmış Gerçeklik) ve VR (Sanal Gerçeklik) destekli sanal simülasyonların yanı sıra, gerçek dünyanın nesnelere internet vasıtasıyla sanal simülasyona bağlanabileceği de düşünülmektedir (Nafiah, 2022). Nasıl ki pandemi dönemlerinde online paneller, sempozyumlar, kongreler uzaktan yapılabilmişse, aynı şekilde Metaverse ekosistemlerinde de bunların VR-AR gibi giyilebilir ekipmanlarla daha gerçekçi bir şekilde yapılabileceği ve böylece zaman, mekân, ekonomi ve mesafe gibi engellerin kolaylıkla aşılacağı umulmaktadır (Yiğitoğlu, 2022). Dolayısıyla iletişim ve internet teknolojileri alanında, gerçek dünyada görülen, duyulan, hissedilen, yapılan, söylenen pek çok şeyin Metaverse ekosistemlerinde kullanıcıların dijital temsilini ifade eden avatarlar aracılığı ile alternatif bir yaşam gelişmektedir (Klein, 2021; Yiğitoğlu, 2022).

Şüphesizdir ki, dijitalleşme sonucunda gelişen bu yaşam, din ve dindarlıktan ayrı düşünülemez. Özellikle, bütün ağların bir platformda şekillenmesi olarak kurgulanan Metaverse ekosistemlerinde, sanal gerçeklik ile dinî ritüeller gerçekleştirilme ve aynı anda pek çok dindar insanın dikkatini çekme ve insanların çeşitli duygular yaşamasını sağlama açısından dikkate değer bir konu olarak görülmektedir (Yiğitoğlu, 2022). Ayrıca, henüz gerçekleşmemiş ikiz evren ve sınırsız dünya olarak tanımlanan ve çoğunluğu genç nüfusu oluşturan Metaverse, sadece ticari bireylerin veya işletmelerin değil, dini niteliğe haiz kişi ve kuruluşların da göz önünde bulundurması gereken bir platformdur (Klein, 2021; Yiğitoğlu, 2022).

Metaverse teknolojisine nasıl yaklaşılması gerektiğinin yeterince bilinmemesinden kaynaklı, Metaverse'le ilgili yapılan yorumlarda muhtemel avantaj ve muhtemel dezavantajlı yönleri ile ilgili görüşlere rastlamak mümkündür. Söz konusu görüşlerde, Metaverse ekosistemlerinde hangi hakkın hangi bireye uygulanacağı, bu hakların işleyişinin nasıl olacağı ve bu süreci uygulamaktan kimin sorumlu olacağına yönelik sorulardan

(Kuş, 2021) tutun da, Metaverse teknolojisinin faydasının nasıl kullanıldığına göre değişebileceği, Metaverse'ün işlevine yönelik sorgulamalar, bilgi talepleri, her şirketin kendi Metaverse'üne sahip olacağı için, tek bir Metaverse dünyasından bahsedilemeyeceğine yönelik görüş ve sorgulamalar da gündemdeki yerini korumaktadır (Kuş, 2021). Bununla birlikte bütün Metaverse ekosistemlerinin tek bir Metaverse bağlanacağı varsayımından da söz edilmektedir (Bkz. The Metaverse and How We'll Build It Together-Connect 2021).

Bu bağlamda, uluslararası şirketler tarafından Metaverse ekosistemlerine özgü yeni yeni projeler üretilip yatırımlar yapılırken diğer taraftan da İslâm ve Müslümanlar açısından Metaverse ekosistemlerinde gerçekleştirilen sanal yaşamın nasıl değerlendirilmesi gerekeceği hususu farklı platformlarda ele alınmaktadır. Dolayısıyla Metaverse, günümüzde birçok disiplinin inceleme alanına giren çok yönlü bir meseledir. İslâm dininin inanç, ibadet, ahlâk ve hukukî yönleri, birey ve toplum yaşamının bütün yönlerini şekillendirdiği gerçeğinden hareketle, amellerimizin şer'î hükümlerini bilmeye çalışan bir ilim olarak fikhın, Metaverse ekosistemlerinde gerçekleştirilen yaşam tarzına bakış açısının bilinmesi büyük önem arz etmektedir.

Çalışmamızda öncelikli olarak Metaverse'ün kavramsal çerçevesi, Metaverse'ün muhtemel avantajları, Metaverse'ün muhtemel dezavantajları hakkında kısaca bilgi verilecektir. Daha sonra, fikhî yönden, Metaverse ekosistemlerinde gözetilmesi gereken helâl yaşamla ilgili değerlendirilmeler imkânlar nispetinde ele alınacaktır. Bu çalışma ile Metaverse ekosistemlerinde gerçekleştirilecek davranışların, fikhî ilminin temel prensipleri, değerleri ve yaklaşımları ile uyumlu olup olmaması, diğer bir ifade ile helâl yaşam açısından farkındalık oluşturması ve Metaverse'ü fikhî açıdan ele alan sınırlı literatüre mütevazı bir katkı sunması umulmaktadır.

1. Metaverse'ün Kavramsal Çerçevesi

1.1. Metaverse'ün Tanımı, Mahiyeti

Metaverse kelimesi ötesinde anlamına gelen “meta” eki ile evren anlamına gelen “universe” sözcüğünün birleşiminden oluşmaktadır. Bu nedenle bazı kaynaklarda Türkçe karşılık olarak, “öte evren”, “meta evren” veya “sanal evren” şeklinde ifade edilen metaverse, “geleneksel kişisel bilgisayarların yanı sıra sanal ve artırılmış gerçeklik cihazları aracılığıyla kalıcı çevrimiçi 3 boyutlu sanal ortamları destekleyen, internetin varsayımsal bir yinelemesi” (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Metaverse>) şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca, iletişim açısından yeni bir gerçeklik olarak anlam dünyası ve iş birliği fırsatları sunan Metaverse, entelektüel ve ekonomik üretim için alt yapı ve etkileşim imkânları tanınmanın yanı sıra, farklı gelişmiş teknolojilerin eş zamanlı ve bütünleşmiş bir biçimde kullanıldığı; siber top-

lumsal bir düzlem” (Kuş, 2021), olarak da tanımlanmaktadır. Devam eden bir süreç olduğu için Metaverse’ün, kavramsal çerçevesi hususunda henüz akademik yönden bir fikir birliği bulunmadığını söyleyebiliriz.

COVID-19 pandemisinin başladığı Aralık 2019’dan günümüze kadar geçen zaman içerisinde, insanlık için yeni gerçeğe uygun bir yaşam biçimi geliştirmenin gerekliliği sonucunda, Metaverse kavramı hızla popülerlik kazanmaya başlamıştır. Özellikle 2021’de, Mark Zuckerberg tarafından Facebook’un yeni bir adla Meta olarak markalaştırılması ile bu kavram daha da popüler hale gelmiştir (Yılmaz, Mete, Türkön, İnce, 2022).

Metaverse’ün gelişim süreci, “dijital ikizler”, “dijital yerliler” ve “fiziksel-sanal gerçekliğin” diğer bir ifadeyle “gerçeküstülüğün birlikte varoluşu” olmak üzere birbirini izleyen üç aşamayı içermektedir. Öncelikli olarak sanal ortamlarda çoğaltılan büyük ölçekli ve yüksek kaliteli dijital modeller ve varlıklar olan dijital ikizler, fiziksel gerçekliğin dijital bir kopyası olarak oluşturulmaktadır. Daha sonra, içerik oluşturucular, avatarlar tarafından temsil edilebilecek dijital dünyalar içindeki dijital oluşumlara dâhil edilmektedir. Söz konusu oluşumlar, fiziksel benzerleri ile ilişkilendirilebileceği gibi sadece dijital dünyada da var olabileceği umulmaktadır. Son olarak da Metaverse, bağımsız ancak fiziksel dünya ile bütünleşmiş, kendi kendini devam ettiren kalıcı bir sanal dünya haline gelmektedir. Bu bağlamda, Metaverse’ün inşa edilme süreci, kapsamlı teknoloji geliştirme ve ekosistem oluşturma gayretlerini de zorunlu kılmaktadır. Özellikle hızlanan internet ağı başta olmak üzere ileri teknolojinin desteğiyle Metaverse ekosistemlerini oluşturmak, gerçek dünya ile sanal dünya arasında köprü kurmak için, donanım, yazılım ve içerik olmak üzere üç ana bileşenin olması gerekli görülmektedir (Yılmaz vd., 2022). Fiziksel dünyada kullanıcı olan insanlar, içerik oluşturma gibi çeşitli toplu etkinlikler için XR ve kullanıcı etkileşimi tekniği vasıtasıyla sahip oldukları avatarları kontrol edebilmektedir. Ancak insan ve avatar etkileşiminin laboratuvar ortamı dışında, doğru bir şekilde sağlanması gerekliliği ifade edilmektedir (Yılmaz vd., 2022). Ayrıca, başa takılan ekran (HMD), el girdi cihazları, el dışı girdi cihazları (göz takibi, kafa takibi, ses giriş cihazları vb.) ve hareket girdi cihazlarının hepsi kullanıcı deneyimini artıracak donanım cihazları (Yılmaz vd., 2022) olarak, meta veri deposunda sanal dünyaya girmek için bir zorunluluktur. Kullanıcıların, Meta veri deposuna erişmek için kullanacakları kulaklıklar, AR veya VR gözlükleri sayesinde gözlerinin önünde gerçek görünen sanal dünyayı görebileceklerdir (<https://fxtrending.com/what-is-the-metaverse-exactly>).

Metaverse genç, yaşlı veya dezavantajlı birey olmalarına bakılmaksızın, renk, ırk, cinsiyet ve din ayrımı yapılmaksızın herkesi kapsayan çok kullanıcı bir iş birliği olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle Metaverse ekosisteminde içeriklerin, kullanıcı çeşitliliği göz önünde bulunduru-

rak kişiselleştirilmiş bir şekilde oluşturulması ve kişiselleştirilmiş olan bu içerikleri insanların tükettikleri yerden satın alarak, içerik ve satın alma deneyimlerinin birleşmesi öngörülmektedir (Yılmaz vd., 2022).

Sonuç olarak, günümüzde sanat, eğlence, spor, sağlık ve eğitim gibi hayatın birçok alanında Metaverse altyapısını kullanmaya yönelik gerçekleştirilmiş olan çalışmaların artırılarak devam ettiğini ve gelecekte insanoğlunun yaşam tarzlarından birini oluşturacağını söylemek mümkündür.

2. Metaverse'ün Muhtemel Avantaj ve Dezavantajları

Günümüzde hızla büyüyen Metaverse'ün fırsat ve endişe verici yönleri uzmanlar tarafından tartışılmaya devam ederken, Metaverse'ün muhtemel avantajlı ve dezavantajlı yönleri üzerinde kısaca durulmaya çalışılacaktır.

2.1. Metaverse'ün Muhtemel Fırsatları/Avantajları

Metaverse'ün ortaya çıkışı, insanoğlunun Ay'a çıkışı, internetin ortaya çıkışı gibi insanlığın devrim yaratan ilerlemeleriyle kıyaslanmakta ve bu teknolojinin insanlığın geleceği ve yeni bir çağın başlangıcı olduğu, insanlığı daha mutlu kılacağı, fiziksel dünyaya fayda sağlayabilecek bir yenilik olduğu ve insanlığa yeni fırsatlar sağlayacağı ifade edilmektedir (Kuş, 2021). Metaverse'ün muhtemel fırsatları/avantajları ile ilgili olarak, Metaverse'ün yeni sosyalleşme biçimleri ve yeni iş kolları yaratabileceği, eğitim ve öğretimde çok etkin kullanılabilir bir platform olacağı düşünülmektedir (Yiğitoğlu, 2022). Örneğin; sınıf olarak gidilmesi zor olan dini yerlerin Metaverse ekosistemleri üzerinden ziyaret edilerek bu yerler hakkında daha kolay bir deneyime sahip olunması açısından önem arz etmektedir. Özellikle umre ve hac ziyaretlerinde kutsal yerlere gidecek hacı adaylarına bu tür eğitimler vermek, öğrenmenin kalıcılığını artırmak için bir fırsat olarak görülmektedir. Aynı şekilde, görsel bir resme bakmak yerine Metaverse ekosistemlerinde oradaymış gibi davranmak hem öğrenci hem de öğretmenler açısından daha etkili bir yöntem olacağı öngörülmektedir (Yiğitoğlu, 2022). Bununla birlikte, Meta veri tabanında para kazanılması, mülklerden gelir elde edilmesi, mülklerin dijital sürümlerinin NFT'lerinin gerçek dünyadan satın alınması, bunların ödemelerinin kripto para veya kredi kartı ile yapılabileceği hatta, bugün dünyanın her yerinde bu gayri menkul mülklerden bazılarının binlerce dolara satıldığı (Nafiah, 2022) sanal bir ekonomiden bahsedilmektedir. Sanal ekonomi ise sanal bir evrende sanal ürün ve hizmetlerin sanal para birimiyle değiş tokuş edilmesi (sanal nesne ticareti) süreci anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, bu sanal ekonomik sistem içinde bazı önde gelen teknoloji şirketinin elinde yoğunlaşan pazar payı ile oligopol bir piyasa oluşabileceği öngörülmektedir (Yılmaz vd., 2022). Ayrıca, kripto paralar, sanal arazilerin yatırım potansiyeli ekonomimin dijital dönüşümü gibi

hususlar düşünüldüğünde, Metaverse bağlı teknolojilerle ekonomik fırsatların ortaya çıkacağı umulmaktadır (Kuş, 2021).

Bu teknolojinin yeterince gelişmesi durumunda, insanların edinmiş oldukları sanal gerçeklik cihazları sayesinde alışveriş yapma, sinemaya gitme, kafede zaman geçirme gibi pek çok eylemi fiziksel bir çaba harcamaksızın Metaverse ekosistemlerinde yapma fırsatına erişecekleri umulmaktadır. Yine günümüzde kavram içeriklerinin bazı tıp uygulamalarında kullanıldığı, hatta “Metaverse ve insan modelleri” ile tıp eğitiminin yapılmaya başlandığı ifade edilmektedir (Bkz. <https://www.aa.com.tr/tr/egitim/turk-arastirmacilar-tipta-metaverse-ve-insan-modelleri-ile-egitim-donemi-baslatti/2572247>). Ayrıca, eğitim açısından Metaverse araçlarına ve teknolojilerine yatırım yapmanın bilgi ve yaratıcılık üzerine kurgulanan kişiye özel öğretim programların hayata geçirilmesini kolaylaştıracağı ve eğitimde 3 boyutlu ortamlara geçiş sürecinde en önemli görevin ise öğretimsel-teknoloji liderlerine düşeceği ifade edilmektedir (<https://tr.wikipe-dia.org/wiki/Metaverse>).

2.2. Metaverse’ün Muhtemel Endişeleri/Dez avantajları

Metaverse’ün bir yenilik sunmadığı, büyütülmüş bir balon veya geçici bir moda olduğuna yönelik görüşlerin yanı sıra, Metaverse’e yönelik distopik senaryolar ve komplo teorileri, iş sınırını görünmez bir duruma getirebileceğine yönelik endişelere de rastlanabilmektedir (Kuş, 2021). Örneğin, Çin merkezli araştırmacılar, Metaverse’ün bir hegemonya aracına dönüşebileceğine ve toplum kültürünün bir parçası olarak bir ülkenin siyasi ve kültürel güvenliği üzerinde etkisi olacağına işaret etmektedirler. Bunun yanı sıra araştırmacılar, gelişmekte olan ülkelerin gelişmiş ülkelerin teknolojilerini kullandığından, ortaya bir teknoloji hegemonyası çıktığını ve Metaverse’ün geliştirilmesiyle bu uçurumun daha da genişlediğine dikkat çekmektedirler (Kuş, 2021). Metaverse’ün eğitim, kültürel üretim, ekonomi ve iş birliği alanında farklı çözümler ve fırsatlar sunmasının aksine, geçmişte üretilen teknolojilere benzer şekilde bazı endişeleri ve potansiyel tehditleri de beraberinde getirdiği ifade edilmektedir. Teknolojik gelişmeler sonucunda ortaya çıkan sorun ve tehdit sebepleri; teknolojinin hızla dönüşüm geçiriyor ve gelişiyor olması, teknoloji girişimlerinin kâr odaklı politikaları, insanların teknolojik gelişme hızına uyum sağlayamaması, kapsam ve niteliğinin denetlenebilmesinin zayıflaması, sosyal medyanın hakikat algısını dönüştürmesi, gençler üzerindeki etkileri ve dezenformasyonun yayılımı şeklinde sayılabilir. Ayrıca mevcut kullanılan teknolojilerin yaratmış olduğu tehditlerin çözüme kavuşturulmamış olması veya regülasyonu konusunda sınırlı ilerlemenin kaydedilmiş olması Metaverse ekosistemlerinde de bu sorunların devam edeceği ihtimal dâhilinde görülmektedir (Kuş, 2021).

Bu bağlamda bazı kullanıcılar, Metaverse'ün insanları gerçek duygularından koparacağı ve fiziksel dünyadaki sorunlarını fark edemeyeceklerini, bu nedenle bir Metaverse ekosistemi oluşturmak yerine insanlığın enerjisini gerçek dünyadaki sorunların çözümü için harcaması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Bununla birlikte, Metaverse ekosistemlerinde sıkışıp kalma, fiziksel dünyadaki ihtiyaçların nasıl karşılanacağına, asosyallik riskinin doğabileceğine ve bireylerin gerçek dünyadan ve gerçek sorunlardan koparılıp para kazanacağına dikkat çekmektedirler. Ayrıca mevcut durumda VR teknolojilerinin insan sağlığı üzerindeki etkileri üzerinde durulmakta ve Metaverse'ün bağımlılık yapabileceğine, gerçeklik algısı ve zaman kavramının yitirilebileceğine yönelik endişeler barındırdığı ifade edilmektedir. Özellikle Metaverse'ün ahlâkî bir bozulmaya sebep olabileceğine, değerlere yönelik olumsuzluklar oluşturabileceğine, dinî görevlerin unutulmaması gerektiğine, kimi dinî görevlerin Metaverse ile yerine getirilip getirilemeyeceğine yönelik endişeler dile getirilmektedir (Kuş, 2021). Ayrıca, kullanıcılar tarafından Metaverse'ün, özgürlüğü sınırlayan, bireyleri “sanal köleler” haline getirme potansiyelinin yanı sıra, dijital bir eşitsizlik riski bulunan bir teknoloji olarak yorumlanmaktadır. Bu bağlamda, Metaverse ekosistemlerini deneyimleyebilmek için ihtiyaç duyulan her teknolojinin henüz geliştirilemediğine, bulunan ülkedeki internet alt yapısının bu teknoloji için yeterli olmayabileceği gibi teknik ve ekonomik faktörlere de dikkat çekilmektedir (Kuş, 2021).

Metaverse'ün yoğun kullanımı ile birlikte bireylerde sanal bağımlılık, sosyal izolasyon, davranış bozuklukları, artan kaygı ve stres gibi pek çok olumsuz durumun gelişebileceğinden endişe edilmektedir. Ayrıca, Metaverse teknolojilerinin kullanım maliyeti, mahremiyet ihlalleri, veri gizliliği ve güvenliği gibi önemli konularda zorluklar söz konusu olacağı ifade edilmektedir (Yılmaz vd., 2022). Bunun yanı sıra, Metaverse ekosistemlerinde kullanıcıların dini kimliklerine, ırklarına ve cinsiyetlerine yönelik saldırılara ve maruz kalacakları zihinsel, ruhsal zararlara dikkat çekilmektedir. Metaverse'ün kötüye kullanılması sonucu antisemitizmin, İslamofobinin veya ırkçı saldırıların artmasından ve insanları hem trolerden hem de aynı odadaymış gibi hissedecek diğer insanlardan gelecek bağınazlık tehdidinden endişe edilmektedir (Raushenbush, 2022).

3. Fıkıh İlmi Ve Metaverse

3.1. Fıkha Göre Teorik Açıdan Metaverse

İslâm dini evrensel (Bkz. el-A'râf, 7/158; el-Enbiyâ, 21/107; el-Yûsuf, 12/104. İbn Âşûr, 2001) olma özelliği sayesinde, bütün zaman ve mekânlara hitap etmekte ve her zaman insanlığa ışık ve rehber olmaya devam etmektedir. Yaşamın bütün alanlarını kapsayan (Bkz. Erol, 2018) İslâm hukuku/fıkıh, toplumsal değişimlerde ortaya çıkan yeni problemlerin çö-

zümü için geliştirdiği içtihat metotları ile toplumsal değişime uyum sağlayabilmeyi hedeflemektedir (Erol, 2017). Bu hedef doğrultusunda fıkıh ilmi, sadece fiziki dünya da değil aynı zamanda Metaverse ekosistemlerinde de gerçek dünyada yapabildiğimiz her şeyden fazlasını yapmayı mümkün kılacak dijital yeniliklerle ilgili ortaya çıkan sorulara cevap sunmak ve yeni sorunlara çözüm üretmek durumundadır.

İslâm dininin bünyesinde yer alan, değişen ve değişmeyen hükümleri sayesinde, Müslüman birey ve toplum değişim ve istikrar bilinci kazanmaktadır. Bu çerçevede, fıkha göre birey ve toplum yaşamında devam eden değişimler, hükümlerin de bu değişimlere uygun çözümler üretecek nitelikte olmasını zorunlu kılmaktadır (Ayengin, 2012). Bu hususla ilgili Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’de; *Lâ yunkeru teğayyuru’l-ahkâm bi teğayyuri’l-izmân* yani *Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkâr olunamaz* (Ali Haydar, 1330; Erdoğan, 2014) kâidesi, zaman, mekân ve şartların ihtiyaçlarına (Mahmesânî, 2009) göre, şer’î hükümlerde değişiklik yapmayı gerektiren bir prensip olarak yer almıştır.

Bu bağlamda, İslam hukuku açısından tasvip edilmeyen bazı tasarruflara sebep olacak diye Metaverse teknolojisine bütünüyle karşı çıkmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Aksine bilimin önünü kesmeden, Müslümanlar olarak bunu fırsata çevirmek gerekmektedir. Nitekim bu hususta; “Metaverse, batıla karşı İslâm için fırsattır, iletişimin açık olması her zaman bizim lehimize ve Metaverse uluslararası İslamî bir okumaya imkân verecekse neden sorun olsun” diyen Aydemir’in görüşü oldukça isabetlidir. Aydemir bu görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: “Temelde, bizim arızalı bir ön yargımız söz konusu değil. Her araçta olduğu gibi, aracın doğru kullanımıyla ilişkili düşünüyoruz. Bir araca karşı, bir taziykte bulunup korkunç, kötü tesir oluşturmasına imkân vermektense o araçla ilgili hazırlık yapıp intibak sağlama, o mecrada hızlı yer edinme, mecra-yı iyi yönde işlevsel kullanmak amacıyla ön hazırlık yapma konusundaki tedbirlere hak vermek gerekir”(Aydemir).

Öte yandan, bilindiği gibi gerek fiziksel gerekse dijital dünyayı anlamlı kılacak başat unsur insandır. Varlıkta en güzel bir biçimde yaratılmış (et-Tîn, 95/4) ve yaratılmışların en şerefliisi olarak insan, Allah’a kulluk etsin diye yaratılmıştır (ez-Zâriyât, 51/56). Nitekim Cibrîl hadisindeki diyalogda yer alan Hz. Cebrail’in ihsan nedir? sorusuna Hz. Peygamber: *“Allah’ı görür gibi kulluk yapmandır; çünkü sen O’nu görmeden de O seni görmektedir”* (Müslim, ts.; Taberânî, 1983) şeklindeki cevabı ile bütün fiillerinden hesaba çekilecek olan insanın her söz ve davranışının Allah’ın gözetiminde olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

İslâm dinine göre, insana verilen en büyük onur, Allah’ın halifesi (el-Bakara, 2/30; el-Enâm, 6/165; 27; en-Neml, 27/62) olması, O’nun adı-

na eşyaya hükmetme yetkisine sahip olmasıdır (es-Sâd, 38/26). Diğer bir ifade ile, Allah'ın insana verdiği iradesini kullanması konusunda insanı serbest bırakmasıdır. Dolayısıyla, insanın Allah katında halife olması itibariyle yeryüzünü imar etme sorumluluğu bulunmaktadır (el-Hûd 11/61). Bu nedenle Allah her şeyi insanların emrine sunup onların ilahi yaratılış yasalarını öğrenmelerine imkân vermiştir. Bu imkân ile insanın iletişimi, kendi cinsiyle sınırlı kalmayarak fiziksel nesnelere birbiriyle veya daha büyük sistemlerle bağlantılı olduğu bir networkü kontrol etmeye kadar uzanmıştır. (Akpınar, 2022) Dolayısıyla, insanların iletişim teknolojilerinde geldiği en son nokta olan Metaverse ile ilgili bilgi ve imkânları kullanması, Allah'ın yaratması kapsamında görülmelidir.

İslâm hukukuna göre fiziksel dünya ile eş zamanlı olarak yaşanan ve insanoğlunun gelecekte yaşam tarzlarından biri olacak Metaverse ekosistemlerinde de yaşanması öngörülen hayat tarzı, helâl yaşamdır. Diğer bir ifade ile yeryüzünü imar etme sorumluluğu bulunan insanın hem gerçek dünyada hem de sanal dünyada yaşam tarzına yönelik dikkate alması gereken ölçüt helâl olma kriteridir. Bu bağlamda helâl, birey ve toplumların karşılaştığı her bir mesele ile ilgili Allah'ın kulları için, mubah/caiz/uygun gördüğü, izin verdiği hususlardır (Şevkânî, 1992; Râgıb el-İsfehânî, 1992; et-Tehânevî, 1996; Ünal, 2011). Kulluk görevi, insanın sadece ibadetleri değil, insanın birey ve toplum olarak bütün hayatının, davranış ve yaşayış tarzının helâl olmasını gerektirmektedir (Erol, 2018).

Fikhî açıdan önemli olan husus, İslâm dinine göre başıboş bırakılmayan insanların (el-Kıyame, 75/36), avatarlar vasıtasıyla farklı dijital platformlardaki Metaverse ekosistemlerinde gerçekleştirecekleri davranışlarının helâl olup olmadığının bilinmesinin gerekliliği ve Metaverse ekosistemlerinde bireylerin dini açıdan sorumluluklarının neler olabileceğinin belirsizliğidir.

Nitekim bu alanda hüküm verirken çok önemli belirsizlikler, denetim zorlukları, yetki karmaşası ve çözümlerin yeterli etki derecesine sahip olmayışı gibi pek çok problemle karşılaşmaktadır. Örneğin; Sanal gerçekliğin, insanların ve toplumların gerçeklik algılarını bozup bozmaya çağrı, iki yaşam arasında kalmalarına neden olarak, kullanıcıların aidiyet duygusuna zarar verip vermeyeceği, sert rekabet ortamlarında, güçlü olan işletmelerin karşısında güçsüz olanlar haksız rekabetle karşılaşmalarına neden olarak pazardan silinip silinemeyeceği gibi sorular ve belirsizlikler bulunmakta ve bunlar yeniliğe geçişin bir sancısı olarak değerlendirilmektedir (Çelikkol, 2022).

Öte yandan, “sahte hesaplar kullanarak ya da bilişim sistemi ihlalleriyle işlenen siber suçların ve bunların faillerinin tespitine ilişkin ispat vasıtaları yetersiz kaldığında ne olacak? Mevcut ülke hukukunun geçerli olma-

dığı bir başka ülkede dijital araçlarla işlenen suçlar karşısında nasıl bir yol izlenecek? Suç ve suçluların tespiti hâlinde bu defa uluslararası kuralların işletilmesi mümkün olacak mı? Sürücüsüz araçlar veya cerrahi robotların sebebiyet verdiği suçlarda ceza sorumluluğu yazılım firmasına mı yoksa bu otonom varlıkların sahiplerine mi ait olacak? Gerçek hayatta fıkıhın tasvip etmeyeceği fiillerin Metaverse’de uygulanması her açıdan aynı sonuçları mı doğuracak?” (Akpınar, 2022) gibi sorular gündeme gelmektedir.

İslâm hukuk metodolojisi/ fıkıh usûlüne göre, günümüz problemlerinin çözümü, kanun koyucunun/şâri’in maksadına uygun doğrultuda, İslam’ın iki temel kaynağı olan Kur’ân ve Sünnet’in ışığında zamanın ve şartların değişmesi ile paralel ortaya çıkan sorunları çözmek amacıyla müçtehitlerin ortaya koyduğu çabayı ifade eden içtihat ile mümkün olabilir. İctihat ise ister fiziki dünya ile ilgili olsun isterse Metaverse ekosistemleri ile ilgili olsun İslâm hukuk metodolojisi kapsamında; hukukî (şer’î) deliller, nassların genel ruhu, genel hukuk kuralları ve bilimsel veriler esas alınarak maslahat ve makâsıd-ı şeria‘ kapsamında yapılabilir (Detay için bkz. Apaydın, 2000)

Fıkıh ilmine göre içtihat yapılırken toplumsal gerçekliğin mutlaka dikkate alınması gerekmektedir. Aksi takdirde, yapılacak içtihatlar, insanların problemlerine çözüm olamayacağı gibi, kanun koyucunun (şâri’in) maksadını da gerçekleştiremez. Bu nedenle, toplumun değişim ve gelişimi noktasında, “hakkında kesin hüküm bulunmayan problemlerle ilgili hükümler; hükmün kendisine dayandığı maslahatın değişmesi, hükmün illetinin değişmesi, zaruret ve ihtiyacın bulunması ve hükmün kendisine dayandığı örfün değişmesi gibi durumlarda değişebilir” (Erol, 2017). Örneğin günümüzde birçok belirsizliği bünyesinde barındırması nedeniyle günümüzde ceviz verilmeyen kripto paraların fikhî durumu (Bkz. Keleş, 1998; Gözübenli, 1992), bu belirsizlikler ortadan kaldırılması ile tekrar gündeme alınmalıdır (Akpınar, 2022). Dolayısıyla, İslâm hukukuna göre hem gerçek dünyada hem de Metaverse ekosistemlerinde meydana gelen sürekli değişimler karşısında fikhî hükümlerin de güncellenmesi bir zorunluluktur.

Fıkıh usulüne göre helâl yaşam için Metaverse ekosistemlerinde gerçekleştirecek davranışların helâllığı, Kur’ân ve Sünnet bakımından bir sakınca bulunmadığının bilinmesi ile anlaşılacağı gibi, hakkında herhangi bir yasaklayıcı delilin olmaması ile de anlaşılabilir (Koca, 1998). İslâm hukukunda temel bir prensip olarak; “*Eşyada aslolan ibâhâdır*” (İbn Nüceym, 1983) kâidesi gereği, Allah tarafından yasaklanmamış olan her şey helâldir ve mubahtır.

Bu bağlamda fıkıh usulüne göre, gerçekleştirilen herhangi bir davranışın helâl veya haram kabul edilmesi hususunda şüphe varsa, bu şüphenin kaynağı o davranışla ilgili delil üzerindeki anlaşmazlıktır. Söz konusu

davranışın helâl veya haram oluşu ile ilgili hüküm, nas, kıyas veya istishab gibi fıkıh usulünün diğer fer'i bir delil veya dininin maksadını anlamaya yönelik içtihat metotları ile belirlenir (Koca, 1998). Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin ikinci maddesinde yer alan “*Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” (Ali Haydar, 1330) kuralındaki maksat maslahattır.

3.2. Fıkha Göre Pratik/Uygulama Açısından Metaverse

Hem fiziki dünya hem de Metaverse ekosistemleri ayrı ayrı dünyalar olmayıp, iç içe birlikte yaşanılacağı düşünüldüğünde, İslâm hukukuna göre başat unsur olarak insanın hayatında helâlin yaşanması gerekmektedir. Çünkü helâl, iman meselesi olup, ahiret inancı ile doğrudan ilişkili ve Allah'ın rızasını kazanmak için, kulluğun bir gereğidir. Bu çerçevede helâl yaşam, Kur'ân ve Sünnet'in belirlediği dinî-ahlâkî-hukukî prensiplere uygun olan yaşamdır. Bu hususla ilgili Kur'ân-ı Kerim'de; “... يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا / Ey İnsanlar! Yeryüzündeki şeylerin helâl ve temiz olanlarından yiyin...” (el-Bakara, 2/168) buyurulmaktadır. Hz. Peygamber, bir hadis-i şeriflerinde; helâl yoldan geçimini temin etmeyenin dua ve ibadetinin kabul olmayacağını (Müslim, ts.) buyurmaktadır. Yine Hz. Peygamber; “Allah, sizin dış görünüşünüze ve mallarınıza bakmaz. O, sadece sizin kalplerinize ve işlerinize bakar,” (Müslim, ts.) ve “Emri altındaki insanlara ve çevresindekilere karşı kötü muamelede bulunan kimsenin Cennet'e giremeyeceğini” (Tirmizî, 1975) buyurmaktadır. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber; “Helâl, Allah'ın kitabında helal kıldığı şeydir. Haram da Allah'ın kitabında haram kıldığı şeydir. Hakkında sükût ettiği şey ise affedilmiştir. Onun hakkında sual külfetine girmeyiniz” (Tirmizî, 1975; Ebû Dâvud, 1982; İbn Mâce, ts.) buyurmaktadır. Ayrıca şüpheli şeylerin harama kaçtığını (Buhâri, 1981) ifade etmektedir. Dolayısıyla gerek âyet gerekse hadis-i şerifler, insanın gerçek dünya ile birlikte Metaverse ekosistemlerinde de helâli yaşamasının gerekliliğini açıkça vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra, fikhî açıdan insanın yaşam tarzına yönelik davranışlarının helâl ve haram oluşunu belirlemede fıkıh alimleri tarafından bazı kriterler ve bazı temel prensipler ortaya konulmuştur (Detay için bkz. Köse, 2020).

Bu bağlamda helâl yaşam, “İslam düşüncesine ters olmayan, inançla bağlılıkla ve dürüstlikle yerine getirilen ve İslâm hukukunun temel ilkelere uygun, zorlukları azaltan, insanlara ve kâinata refah ve fayda sağlayan ve böylece Allah'ın rızasını kazanma niyeti olan davranışların, aktivitelerin ve faaliyetlerin helâl yönleri ile inşa edilen yaşam tarzı şeklinde tanımlanabilir. Helâl yaşam için dinî-ahlâkî değerlerin hayata geçirilmesi gerekmektedir” (Erol, 2018). Çünkü, internetin imkânları sınırsız olarak algılsa da din ve insan kapsamında sınırlar olması gerektiği unutulmamalıdır. Toplumsal düzen kurallarının ve özellikle dinî ve ahlâkî değerlerin olmadığı ortamda kaos, kargaşa ve anarşinin gerçekleştiği düşünüldüğünde, bunların Metaverse ekosistemlerinde de ortaya çıkma ihtimali göz önünde

bulundurulmalıdır. Bu bağlamda, insan için kanunsuz, kuralsız bir dünya olmadığı gibi, yasa içermeyen, dinî ve ahlâkî değerlerden yoksun sanal bir dünya düşünmekte mümkün olamaz (Yığıtoğlu, 2022). Dolayısıyla, fıkıh ilminin karakteristik özelliklerinden birisi olan din-ahlâk-hukuk bütünlüğü çerçevesinde fiziksel hayatta olduğu gibi, Metaverse ekosistemlerinde de helâl yaşam için dinî ahlâkî değerlerin gözetilmesi gerekmektedir. Örneğin; Metaverse ekosistemlerinde daha çok insanın birbiriyle etkileşimi sonucunda internette var olan cinsel içerik, şiddet, kumar vb. gibi içeriklerin yanı sıra siber zorbalığın artma ihtimali söz konusu olabilir. Bununla birlikte karalama, lakap takma, alay etme, insanların özel hayatlarını, gizli hallerini araştırma ve ifşa etme, gıybet ve sû-i zan gibi İslâm'a göre helâl olmayan fiil ve davranışların (el-Hucurât, 49/11-12) Metaverse ekosistemlerinde de işlenmesi helâl olamaz. Aynı şekilde fiziki dünyada meyte, domuz, şarap gibi dinî yönden faydalanılması haram olan (el-Bakara, 2/173; el-Mâide, 5/3; el-Enâm, 6/145; en-Nahl, 16/115) ürünlerin Metaverse ekosistemlerinde de kullanılmasa da alınıp satılması meşru görülmesini sağlayacağı ihtimalinden dolayı ve sedd-i zerâi' ilkesi gereği helâl olamaz (Liv, 2022).

Bireylere hem dünyevi hem de uhrevi sorumluluk yükleyen fıkıh ilmi, normatif kurallara uymayı emretmenin yanı sıra insanın vicdanı ve ruh dünyasına hitap ederek, bireyin ahlâk, fazilet ve erdem gibi değerleri göz önünde bulundurmasını da istemektedir (Ovacı, 2015).

Nitekim Hz. Peygamber bir hadis-i şeriflerinde; *“Ahirette insan, hayatını nerede tükettiğinden, servetini nasıl kazanıp nerede harcadığından, ne gibi işler yaptığından, bedenini nasıl eskittiğinden ve bildikleriyle amel edip etmediğinden hesaba çekilmedikçe Allah'ın huzurundan ayırlamaz”* (Tirmizî, 1975) buyurmuştur.

Bu hadis bağlamında fıkhî göre, kişinin mahremiyet sınırlarına uyması, faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirmesi (Mü'minûn, 23/3), dinî-dünyevî sorumluluklarını yerine getirmesi, kendisini ilgilendirmeyen din ve dünyasına yaramayan şeyi terk etmesi (Tirmizî, 1975) gibi ancak İslâmî hükümlere uygun olan yaşam tarzı, gerçek dünya ile eş zamanlı yaşanan Metaverse ekosistemlerindeki yaşamı helâl kılacaktır.

Müslümanların yaşam tarzının helâlligine yönelik olarak, Hz. Peygamber'in *“Ameller, ancak niyetlere göredir”* (Buhârî, 1981) hadis-i şerifinden Müslümanların gerek sözlü gerekse fiilen yapılan bir davranışın dinî değerinin, o husustaki niyete göre değişebileceği hususu Metaverse ekosistemleri için de geçerlidir.

NFT'ler ile Metaverse ekosistemlerinde yer alan ürünlerin satım sözleşmelerine konu olması caiz görülmekle birlikte, kaynakların israfı ile manipülatif hareketlerin çok yoğun ve aldanma riskinin yüksek olması gibi dış faktörler sebebiyle mekruh olarak görülmektedir (Liv, 2022).

Fıkıh ilmine göre, bütün hükümlerin gönderiliş sebebi, insanlığın yararına olan şeyleri gerçekleştirerek bunları korumak ve bunun aksine insanlığın zararına olan hususları ortadan kaldırmak (İbn Kayyim, 1423; İbn Abdisselâm, ts.) anlamına gelen maslahattır. Metaverse ekosistemlerinde de maslahat, canın korunması kapsamındaki makâsıd, insanın hem beden hem de ruhen korunmasını gerektirmektedir. Bu nedenle Metaverse'ün insanın beden ve ruh sağlığına zarar verecek şekilde kullanılması helâl olamaz.

Metaverse'ün, suç ya da günah oluşturmaya da sanal âlemde profil ve avatar kullanımının çift karakterli kişiliklerin oluşumuna ve kimliksizleşmeye neden olma gibi zararlara/mefsedetlere vesile olduğu uzmanlar tarafından ifade edilmektedir. Genel anlamda sanal ortamın getirdiği tıp literatürüne de girmiş olan yeni hastalık ve bağımlılıkları, Akpınar şu şekilde sıralamıştır: Bilgi fazlalığının (infobezite) tefekkürü azaltması, bilginin ehil olmayan kişiler tarafından yanlış yorumlanması veya kötü niyetli kimselerce kötüye kullanılması, ağ toplumunun bireylerinde telefonu olmadan bir yere gidememe (crackberry), internetin olmadığı bir ortamda kalamama (netlessfobi), yüz yüze iken gerçekleştirmeye cesaret edilemeyen hakaret ve sataşma gibi suçların sanal kimliklerin ardına gizlenerek işlenmesi (cyber bullying), sosyal ağ sitelerinde saatlerce insanların albümlerine bakma (photolurking) ve bir kişinin çevresindekileri sürekli olarak arama motorları veya sosyal medya üzerinden araştırma (stalking), bir gün lazım olur düşüncesiyle internette karşılaştığı her şeyi indirmek (cheeseepodding), insanlar için kaynak oluşturmayı saplantı derecesinde abartmak (wikipedializm) (Akpınar, 2019) gibi. Dolayısıyla, Metaverse ekosistemlerinde de fiziksel yaşamı olumsuz etkileyecek benzer durumların olma ihtimali bulunmaktadır. Ayrıca, fıkha göre yasaklanmış herhangi bir deneyimin veya yasaklanmış herhangi bir tasarımın Metaverse ekosistemlerinde helâl olması söz konusu olamaz. Metaverse ekosistemlerinde gerçekleştirilen bir davranışla ilgili mefset, maslahattan fazla ise onu terk etmek daha iyi olur.

Metaverse'de pazarlama kapsamında tüketici davranışları değiştiğinden ve sosyal medya avatarlarını beslemek için feda edilen birçok bireyin varlığından söz edilmektedir. Bu insanların fotoğraflarını paylaşmak için yemeğe, müzeye gittiği ve pahalı ürünleri denediği ve bundan mutlu olmaktan çok sosyal medya avatarını beslediği sorununa dikkat çekilmektedir. Ayrıca, özel bilgilerin sosyal medya şirketleri tarafından satılan mallar haline gelmesinin de bir başka sorun olduğu böylece tarafsız gibi görünen sosyal medya araçlarının inançları, gündemi ve algıları doğrudan etkilediği vurgulanmaktadır. Bu durumda Metaverse'ün sosyal medyanın olumsuz yönlerini, insanları avatarlaştırarak kendine yabancılaştırması ve bilgi manipülasyon aracı olması, önemli ölçüde büyütme ve yeni bir boyuta taşıma potansiyeline sahip olduğu düşünüldüğünde (Dal, 2021),

Metaverse'ün sadece ürün pazarlama için değil toplumları bölmek, çeşitli ideolojiler dayatmak ve gerçek olmayan gündemler oluşturmak için kullanılması helâl olamaz. Çünkü bunlar, “*Allah’i ve iman edenleri aldattıklarını sanırlar. (Hakikatte) sadece kendilerini aldatmaktadır. Farkında da değildir*” (el-Bakara, 2/9) âyetine ve “*Bizi aldatan bizden değildir*” (Müslim, ts.; Ebû Dâvud, 1982) hadis-i şerifine aykırıdır. Ayrıca bu tür faaliyetler, fikhî açıdan dinin maksatlarının gerçekleşmesini engelleyen durumları önleyen sedd-i zerâi (İbnü’l-Kayyim, 1423; Detay için bkz. Dönmez, 2009) ilkesine de aykırıdır. Dolayısıyla, İslâm hukukuna göre, dini hükümlerin gayesi ve bütün insanlık için helâl yaşamın amacı, beş tümel değerlerin canın, malın, dinin, neslin, aklın (*zarûriyyât-ı hamse*)’nin korunmasıdır (Şâtîbî, 1997; Cüveynî, 1997). Metaverse ekosistemlerinde gerçekleşen yaşamla ilgili insanın davranışlarının bu zarurî maksatları korumaya yönelik olması gerekmektedir.

Metaverse ekosistemlerinde kullanıcılarının çoğunluğu, teknolojik değişikliklerin içerisine doğan, sorgulayan ve araştıran gelecek nesiller olan gençlerdir ve gençlerin din, maneviyat, ahlâk, sosyalleşme vb. pek çok sorunla karşılaşmaları kaçınılmazdır.

Fıkha göre neslin korunması maksadına yönelik olarak yeni nesle, İslâm’da iman-amel, inanç-ibadet bütünlüğü bilinci diğer bir ifade ile helâl yaşam tarzı sürekli olarak işlenmelidir. Genç nesle İslâm ahlâk ve âdabının sadece gerçek hayat ve ilişkilerde değil, Metaverse ekosistemlerindeki ilişkilerde de geçerli olduğu bilinci yerleştirilmelidir (Varol, 2019). Bununla birlikte, birçok dini ibadet ve ritüelin sanal ortamda yerine getirilmesi için ortaya çıkabilecek eğilim ve taleplere cevap verebilmek, dini temsil eden kişi veya kurumlar için önemli bir sorumluluk olduğu da unutulmamalıdır (Yiğitoğlu, 2022).

Helâl yaşam tarzına yönelik olarak genç neslin hem gerçek dünyada hem de Metaverse ekosistemlerinde karşılaştıkları soru ve sorunlara akli ve nakli deliller ekseninde söz konusu kişi ve kurumlar tarafından ikna edici doğru cevaplar verilmelidir. Bunların dışında, helâl yaşam tarzını besleyecek, arzu edilen bilinç düzeyinin oluşturulmasını destekleyecek film, video, resim, çizgi film, program, uygulama, Metaverse ve etkileşimli programlar ile yapay zekâ uygulamalarının geliştirilmesi ve ilgili kurumlar tarafından kullanıma sunulması gerekmektedir (Varol, 2019).

Bu bağlamda hem fiziki dünyada hem de Metaverse ekosistemlerinde yeni nesiller üzerinde olumsuz ve yıkıcı bir etkiye neden olmaması ve helâl yaşam bilincinin kazandırılması için başta kamu otoritesi olmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı, üniversiteler, sivil toplum kuruluşları ve kanaat önderleri elini taşın altına koymalı, mevcut sorumluluktan kendi paylarına düşeni üstlenmelidirler (Duman 2019).

Bu çerçevede Metaverse ekosistemi içinde helâlin yaşanması için, kullanıcıların sanal dünyadaki faaliyetlerinin gizlilik risklerine, güvenlik tehditlerine sebep olacak siber zorbalıklara maruz kalmaması ve oluşturulacak olan dijital ikizlerin korunması gerekli görülmektedir. Bunun yanı sıra, insanların her yönüyle fiziksel özelliklerinin ölçülmesini içeren dijital kimlik kavramı ile bir kişinin benzersizliğini ispatlayan biyometrik verilerin gizliliği, ekosisteme duyulan güven ve kabul edilebilirlik açısından önemli bir unsurdur. Dolayısıyla ekosistemin sürdürülebilirliği ve kullanıcının güvende hissetmesi için güçlü bir yönetim ve şeffaf bir hesap verebilirlik sisteminin oluşturulmasının gerekliliği ifade edilmektedir (Yılmaz vd., 2022).

Günümüze kadar internetle birlikte yaşamımıza giren e-ticaret, e-sözleşme, kripto para gibi unsurlar tartışılıp bunlarla ilgili hukuki düzenlemeler yapılmaya çalışılırken, günümüzde birbirleri ile aktif bir etkileşim içerisinde bulunan insanların hem kendileri hem de avatarları, Metaverse ekosistemlerinde ürün ve hizmet elde etmek için, alım, satım, icâre ve hizmet sözleşmeleri yapmaktadırlar. Bu durum Metaverse ekosistemlerinde gerçekleştirilen veya gerçekleştirilecek olan yaşamda ticaret, insan hakları, kişinin maddi ve manevi bütünlüğü, mülkiyet hakkı, miras, ceza gibi birçok alanda hukuki düzenlemeleri gerekli kılmaktadır.

Bu bağlamda, Metaverse ekosistemlerinde meydana gelen ihtiyaçların giderilmesi ve problemlerin çözüme kavuşturulması için hem ulusal hem de uluslararası hukukî düzenlemelerin yapılması kaçınılmazdır (Liv, 2022). Ayrıca, Metaverse’le ilgili kullanılacak teknolojilerin uygulanmasının yüksek düzeyde uzmanlık eğitimi gerektirmesi, birbirinden farklı uzmanlık alanlarının tek bir kişide olmayacağı (Yılmaz vd., 2022) gerçeğinden hareketle, Metaverse ekosistemlerinde gerçekleşecek sanal yaşamın beraberinde getireceği fikhî soru ve sorunlara cevap ve çözüm üretilmesi noktasında hem teknik anlamda hem de İslâm hukuku alanında multidisipliner bir ekip çalışmasının yapılmasını zorunlu kılmaktadır.

Sonuç olarak, İslâm dinine göre, Müslümanların bütün hayatının ibadet olarak değerlendirildiği noktasında, kul ibadetlerini yapmakla sorumlu olduğu kadar Şâri’in belirlediği sınırlar ve ölçüler içerisinde yerine getirmekle de sorumludur. Bu manada “ibâbât-ı mersûme” denilen, yapılış zamanı, şekli ve biçimi Allah ve Hz. Peygamber ve tarafından belirlenmiş olan ibadetler taabbudî oldukları için asılları itibariyle akıl yürütme faaliyetine (ta’lile) kapalıdır. Bu nedenle Metaverse ekosistemlerinde bu çeşit ibadetlerin yapılmasının geçerli/kabul olmayacağı kanaatindeyiz. Fıkıh ilmine göre, Müslümanların dini açıdan sorumluluklarının gereği olarak eş zamanlı olarak hem fiziki hayatta hem de avatarları vasıtasıyla Metaverse ekosistemlerinde gerçekleştirecekleri bunların dışındaki bütün ibadet davranışlarının helâl sınırları dairesinde geçerli olacağı düşüncesindeyiz.

Sonuç

İnsanların iletişim teknolojilerinde geldiği en son nokta olan Metaverse ile ilgili bilgi ve imkânları kullanması, Allah'ın yaratması kapsamında görülmelidir. Fıkhî açıdan tasvip edilmeyen bazı tasarruflara sebep olacak diye Metaverse teknolojisine bütünüyle karşı çıkmak yerine, Müslümanların bunu fırsata çevirmesi gerekir.

Fıkha göre, fiziksel dünya ile eş zamanlı olarak yaşanan ve insanoğlunun gelecekte yaşam tarzlarından biri olacak Metaverse ekosistemlerinde de yaşanılması öngörülen hayat tarzı, helâl yaşamdır.

Fıkıh ilminin karakteristik özelliklerinden birisi olan din-ahlâk-hukuk bütünlüğü çerçevesinde fiziksel hayatta olduğu gibi, Metaverse ekosistemlerinde de helâl yaşam için dinî ahlâkî değerlerin gözetilmesi gerekmektedir. Fıkhî açıdan neslin korunması maksadına yönelik olarak yeni nesle, İslâm'da iman-amel, inanç-ibadet bütünlüğü bilinci diğer bir ifade ile helâl yaşam tarzı sürekli olarak işlenmelidir. Genç nesle İslâm ahlâk ve âdâbının sadece gerçek hayat ve ilişkilerde değil, ekosistemlerindeki ilişkilerde de geçerli olduğu bilinci kazandırılmalıdır.

Helâl yaşam tarzına yönelik olarak genç neslin hem gerçek dünyada hem de Metaverse ekosistemlerinde karşılaştıkları soru ve sorunlara akli ve nakli deliller ekseninde söz konusu kişi ve kurumlar tarafından ikna edici doğru cevaplar verilmelidir.

İslâm hukukunda içtihat yapılırken toplumsal gerçekliğin mutlaka dikkate alınması gerekmektedir. Aksi takdirde, yapılacak içtihatlar, insanların problemlerine çözüm olamayacağı gibi, kanun koyucunun (şâri'in) maksadını da gerçekleştiremez. Günümüzde birçok belirsizliği bünyesinde barındırması nedeniyle günümüzde cevaz verilmeyen kripto paraların fıkhî durumu, bu belirsizlikler ortadan kaldırılması ile tekrar gündeme alınmalıdır.

NFT'ler ile Metaverse ekosistemlerinde yer alan ürünlerin satım sözleşmelerine konu olması caiz görülmekle birlikte, kaynakların israfı ile manipülatif hareketlerin çok yoğun ve aldanma riskinin yüksek olması gibi dış faktörler sebebiyle mekruh olarak görülmektedir.

Metaverse ekosistemi içinde helâlin yaşanması için, kullanıcıların sanal dünyadaki faaliyetlerinin gizlilik risklerine, güvenlik tehditlerine sebep olacak siber zorbalıklara maruz kalmaması ve oluşturulacak olan dijital ikizlerin korunması gerekir.

İnsanların her yönüyle fiziksel özelliklerinin ölçülmesini içeren dijital kimlik kavramı ile bir kişinin benzersizliğini ispatlayan biyometrik verilerin gizliliği, ekosisteme duyulan güven ve kabul edilebilirlik helâl

yaşam açısından önemli unsurlardır. Helâl ekosistemin sürdürülebilirliği ve kullanıcının güvende hissetmesi için güçlü bir yönetim ve şeffaf bir hesap verebilirlik sistemi oluşturulmalıdır.

Metaverse ekosistemlerinde meydana gelen ihtiyaçların giderilmesi ve problemlerin çözüme kavuşturulması için hem ulusal hem de uluslararası hukukî düzenlemelerin yapılması kaçınılmazdır.

Metaverse’le ilgili kullanılacak teknolojilerin uygulanmasının yüksek düzeyde uzmanlık eğitimi gerektirdiği için, Metaverse ekosistemlerinde gerçekleşecek sanal yaşamın beraberinde getireceği fikhî soru ve sorunlara cevap ve çözüm üretilmesi noktasında hem teknik anlamda hem de fıkıh alanında interdisipliner/multidisipliner ekip çalışmalarının yapılması zorunludur.

İslâm dinine göre, kul ibadetlerini yapmakla sorumlu olduğu kadar Şâri’in belirlediği sınırlar ve ölçüler içerisinde yerine getirmekle de sorumludur. Bu nedenle Metaverse ekosistemlerinde “ibâbât-ı mersûme” denilen ibadetlerin yapılması geçerli/kabul olmayacaktır. Fıkha göre, Müslümanların dini açıdan sorumluluklarının gereği olarak eş zamanlı olarak hem fiziki hayatta hem de avatarları vasıtasıyla Metaverse ekosistemlerinde gerçekleştirecekleri bunların dışındaki bütün ibadet ve davranışları ancak helâl sınırları dairesinde geçerli olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akgül, M. (2017). “Dijitalleşme ve Din”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. 17(2), 191-207.
- Akpınar, M.R. (2022). “İslam Fıkhının Dijital Dünya İmtihani/İmkânı”. <https://perspektif.eu/2022/02/01/islam-fikhinin-dijital-dunya-imtihani-imbani/> (Erişim 25.08.2022)
- , M.R. (2019) “İslâm Hukukunda Yeni Bir Alan: Sosyal Medya Fıkhı”. *Din ve Hayat, TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi*. ed. Kamil Büyüker. 12(39), 24-27.
- Ali Haydar, (1330). *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Matbaatu Tevsi', (1-4).
- Apaydın, H. Y. (2000). “İctihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 432-445.
- Aydemir, H. (2022). “Metaverse, Batıla Karşı İslam İçin Fırsattır.” *İslam ve Medya*. <https://www.islamvemedy.com/metaverse-batila-karsi-islam-icin-firsattir/926/>
- Aydın, H. (2019). “Enformasyon Toplumunda Dinî Bilgi”. *Din ve Hayat.Yaz.* 20-23.
- Ayengin, T. (2012). “Hukûkî Dinamizm ve İctihatta İsabet Tartışmaları”. *Marife*. 139-158.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (1981). *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Cüveynî, A. b. A. b. . (1997). *el-Burhân*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Çelikkol, Ş. (2022). “Metaverse Dünyası'nın, Tüketici Satın Alma Davranışları Açısından Değerlendirilmesi”. *İstanbul Kent Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 3(1), 64-75.
- Dal, N. E. (2021). “Metaverse İle Pazarlamaya Bir Bakış”, *İktisadi Ve İdari Bilimlerde Araştırma Ve Değerlendirmeler-II*, ed: Mustafa Mete-Aytaç Toptaş, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- Dönmez, İ. K. D. (2009). “Sedd-i zerâi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. 36: 277-282.
- Duman, S. (2019). “Sosyal Medya Kullanımına İlişkin Fıkhî Hükümler”. *Din ve Hayat. TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi*. Ed. Kamil Büyüker. 28-31.
- Ebû Dâvud, S. b. el-E. b. İ.es-S. (1982). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Erdoğan, M. (2014). *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Erol, A. (2018) “Halal as a Lifestyle in Islamic Law”. *Proceedings of the World Halal Summit Scientific Conference (WHS 2018)*. Ed: Dr. Mohammed Ali Al-Sheikh Wace. İstanbul: SMIIC Yayınları, 288-294.
- , A. (2017). “Maslahat Bağlamında İslâm Hukuku'nun Değişim Ve Gelişim Metodolojisi”. *İslâmî İlimlerde Maslahat*. Ed: Aytan Erol. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi,13-39.

- Gözübenli, B. (1992). “Para Kavramı’na İslami Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler”. *Para, Faiz ve İslam*. İstanbul: İSAV Yayınları.
- İbn Abdisselâm, İ. A. (ts). *el-Kavâidu’l-Kübrâ (Kavâidü’l-Ahkâm fî Mesâlihî’l-Enâm (Kavâid)*.(Dimeşk; Dâru’l-Kalem.
- İbn Âşûr, M.T. (2001). *el-Makâsîdü’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*. Ürdün: Dâru’n-Nefâis.
- İbnü’l- Kayyim, A.b. M. b. E. el-C. (1423). *İ’lâmu’l-Muvakkîn an Rabbi’l-Âlemîn*. Riyad: Dâru’l-İbn Cevziyye.
- İbn Mâce, M.b. Y. (ts.) *Sünenü İbn-i Mâce*. Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- İbn Nüceym, Z.b. İ.b. M. (1983). *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*. Dimeşk: Dâru’l-Fikr.
- Keleş, A. (1998). *İslâm’a Göre Para Kavramı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Bursa.
- Klein, A. O. (2021). Business and Religion in The Metaverse, *European Council on Foreign Relations efcfr.eu*, 2021. <https://ecfr.eu> › article › busin... (Erişim 12.08.2022).
- Koca, F. (1998). “Helâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 175-178.
- Köse, S. (2020). “Fıkhi Açından Helal Gıdanın Temel İlkeleri”. *Helal ve Etik Araştırmaları Dergisi*. 2(1), 1-18.
- Kuş, O. (2021). Metaverse: ‘Dijital Büyük Patlamada’ Fırsatlar ve Endişelere Yönelik Algılar. *Intermedia International e-Journal*. 8(15), 245-266.
- Liv, C. (2022). “İslâm Hukuku Açısından Nft Ve Metaverse Ürünlerin Satım Sözleşmesine Konu Olması”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 22 (2), 1055-1086.
- Haberli, M. (2019). “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*. 2 (2), 307-315.
- Mahmesânî, S. R. (2009). *İslâm Hukuk Felsefesi (Felsefetü’t-Teşri’ fî’l-İslâm*. Ankara: Türkiye İlahiyatçılar Birliği Vakfı Yayınları-Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Müslim, E. H. b. el-H. el-K. (ts.). *Sahîhu Müslim*. Beyrut, (my).
- Nafiah, N. (2022). “Internalisasi Nilai Ekonomi Islam Sebagai Ekosistem Ekonomi di Era Metaverse”. *Journal of Islamic Economics*, (2022), 2/1. <https://jurnal.iainponorogo.ac.id>
- Ovacı, V. (2015). “İslam Hukukunun Karakteristik Özellikleri”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7(7), 69-80.
- Râgıb el-İsfehânî, (1992). *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*. Dimeşk: Dâru’l-Kalem.
- Raushenbush, P.B. (2022). “What the Metaverse Means for Religion - Interfaith America.” <https://www.interfaithamerica.org> › .
- Şâtîbî, (1997). *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerîa*. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân.

- Şener, M. (1998). “Hayvan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 92-98.
- Şevkânî, E. A. M. b. A.b. M. (1992). *İrşadü'l-Fuhul ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*. Beyrut: (m.y.).
- Taberânî, E. K. S. b. A. (1983). *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Musul(☺)my (my).
- et-Tehânevî, M. A. (1996). *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*. Beyrut: (my).
- The Metaverse and How We'll Build It Together-Connect 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=Uvufun6xer8&t=4147s>(Erişim 20.09.2022)
- Tirmizî, M. b. İ. b. S. (1975). *el-Camiu's-Sahih (Sünenü't-Tirmizî*. Mısır: (my).
- Türk, G.D ve D., A. B. (2022). “Metaverse’de Bireyin Toplumsallaşma Süreci”, *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 6 (1), 277-297.
- Ünal, A. (2011). *Kur’ân’da Temel Kavramlar*, İzmir: Yeni Akademi Yayınları.
- Varol, M. B. (2019). “Dijital Dünyada Dini Değerlerin Doğru Aktarımı”. *Din ve Hayat, TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi*. Ed. Kamil Büyüker. 12-15.
- Yıldırım Şen, İ. E. (ts.). *Dijital Okuryazarlık Ve Sosyal Medya*. Ed: Yusuf Levent Şahin. Anadolu Üniversitesi Yayınları. <https://www.anadolu.edu.tr/uploads/anadolu/ckfinder/web/files/dijital-okuryazarlik-ve-sosyal-medya.pdf>
- Yılmaz, F. M. , A. H.-T., B. F.-İ., Ö. (2022). “Sağlık Hizmetlerinin Geleceğinde Metaverse Ekosistemi ve Teknolojileri: Uygulamalar, Fırsatlar ve Zorluklar.” *Eurasian Journal of Health Technology Assessment*. 6 (1):12-34.
- Yiğitoğlu, M. (2022) “Religious Virtual Living and Metaverse on the Real World”. *Afro Eurasian Studies – 2022*, Vol.10, Issue: 1, 5-14.

Elektronik Kaynaklar

- <https://tr.wikipedia.org/wiki/Metaverse> (Erişim 08.09.2022)
- <https://fxtrending.com/what-is-the-metaverse-exactly>. (Erişim 26.08.2022)
- <https://www.aa.com.tr/tr/egitim/turk-arastirmacilar-tipta-metaverse-ve-insan-modelleri-ile-egitim-donemi-baslatti/2572247> (Erişim 05.09. 2022)

BÖLÜM 4

KUR'AN'DA İNSAN HAKLARI İLE ALAKALI BAZI KAVRAMLAR

Halit BOZ¹

¹ Doç. Dr., Ardahan Üni. İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, *ORCID*:
0000-0003-4480-3166.

1. Kur'an'da İnsan Hakları ile Alakalı Bazı Kavramlar

İnsan hakkı kavramı ilk dönemden itibaren klasik İslâm medeniyetine girerek “*hukûku'l-âdemiyyîn ve hukûku'n-nâs*” şeklinde tabir olunmuştur. Evrensel olarak ve koşullara irtibat olmaksızın herkese, devamlı, muadil bir temelde ve insan olasından dolayı doğuştan verilen haklardır. Bu prensip daha açık bir şekilde şöyle tanımlanır: Temel insan haklarının dokunulmazlığı vardır. Bu açıdan çağımızda uluslararası İnsan Hakları olarak tabir olunan haklarla, nebevi geleneğin evrensel değerleri arasında şekilsel açıdan bir örtüşme olduğu görülmektedir. Batı'daki çalkantıların ardından 1789 Fransız İnsan Hakları Bildirisi, 1948'de Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Uluslararası Beyannamesi, 1950'de Avrupa İnsan Hakları ve özgürlükleri şüphesiz ki insan haklarının yerleşmesine büyük katkılar sağlamıştır. Bu açıdan batıda geliştirilen insan haklarının batıda millet açısından çok önemli katkısı olmuştur.

İslam'ın insanlığa sunduğu insan hakları, İslamî hayat biçiminin olmazsa olmaz hedefleri arasında yer alır. Ayrıca İslam, insan haklarını sadece İslam coğrafyası içinde sınırlı tutmayıp, insan hakları alanında sunduğu kural ve kaidelerin bütün arzda sürmesini ister. Kur'an ahlâkının içinde barındırdığı insan hakları, bilim adamlarından veya liderlerden oluşan bir komite tarafından düzenlenmiş ya da parlamento bir grup meclisi tarafından tasarlanmış da değildir. Çünkü insanlar tarafından gerçekleştirilen düzenlemeler, deneme ve tecrübelerden ibarettir. Oysa Kur'an'ın sunduğu insan hakları beyannamesi, Yüce Allah tarafından her zaman ve her mekân için programlandığı için, en yetkin ve en geniş çerçevesiyle en kadim beynamedir. Dolayısıyla bin dört yüz küsur yıllık bir süredir okuyazar olan ve olmayan herkes tarafından bilinmektedir.

İslam'ın insanlara sunduğu insan hakları sistemi, kendini belli bölümler halinde göstermektedir. Bu bölümleri aşağıdaki tasnife göre sıralamak mümkündür.

İslâm dininde temel ahlâk kurallarının evrensel olduğunu gösteren en açık delillerden biri de tarih boyunca gelmiş geçmiş bütün toplumlara aynı ahlâkî prensiplerin emir ve tavsiye edilmiş olmasıdır. Kur'an-ı Kerim daha önce gelen peygamberlere ve onların getirmiş olduğu değişmez küllî prensiplere uyulmasını emir ve tavsiye etmiştir: *يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سَبِيلًا* “Allah, size sınırlarını bildirmeyi ve sizi sizden evvel geçenlerin yollarına hidayet etmeyi ister...”¹

Aynı şekilde başka bir ayette ise, şöyle buyurmaktadır:

“İşte, o peygamberler, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir. (Ey Muhammed!)

1 Nisâ, 4/26.

*Sen de onların tuttuğu yola uy. De ki: “Bu tebliğe karşı sizden bir ücret istemiyorum. O (Kur’ân), bütün âlemler için ancak bir uyarıdır.”*² Zemahşerî’ye göre bu ayette uyulması istenen önceki peygamberlerin getirdiği hidayet yolundan maksat, hükmü ortadan kaldırılmış şeriatlar değil, Allah’ın varlığı ve birliğine iman ile dinin küllî kaideleri (usûlü’l-dîn) dir.³ Elmalılı’ya göre de uyulması istenen hidayet yolundan kaştedilen şey; *“iman, istikamet, salâh, fazilet, İhsân, kitap, hikmet ve nübüvvettir.”*⁴ Râzî’ye göre yüce Allah, Hz. Peygamber’e bütün güzel sıfatlar ile yüksek ahlâk hususunda önceki peygamberlerin hepsine uymasını emretmiştir.⁵

1. 1. Ahde Vefa

İslâm, “*ahde vefa*” ilkesine oldukça değer vermiştir. Çünkü bu vefa, ferdin vicdanında ve toplumsal hayatta doğruluk, güven ve nezafetin yegâne kaynağını oluşturur. Bundandır ki, Kur’ân ve hadiste, bu ilkeye bağlılığın gereği çeşitli anlatım biçimlerinde sıkça tekrarlanmakla beraber, vefa gösterilmesi emredilen ahit de, genelde, mutlak olarak zikredildiği için, bu konuda, Allah’ın, insanların, toplumun, devletin, hâkimin ve mahkûmun ahdi arasında hiç bir farklılık da yoktur. Dolayısıyla bu hüküm, ferdin başka bir fertle yaptığı bir sözleşmeyi kapsadığı gibi, toplumun başka bir toplumla, ferdin toplumla ve ümmetin başka bir ümmetle yaptığı sözleşmeleri de kapsamına almaktadır.⁶ Hatta dini bakış açısından, toplumsal sözleşmelere bağlılık, bireysel sözleşmelere bağlı kalmaktan daha önceliklidir. Çünkü toplumsal sözleşmenin ihlâli, dinî perspektifte çok önemli olan toplumsal adalet ilkesinin saygınlığını kaybetmesine yol açacaktır. Oysaki ahde vefa ilkesi İslâm dininin, insanları İnsanî fitratın gözetilmesine, toplumsal hayatın ancak kendi esasına dayanarak düzeleceği, toplumsal adaletin korunmasına yönlendirdiği yüce ilkelere biridir. Kısacası, toplumsal hayatın insan için gerekliliğini düşündüğümüzde, kendisinden yararlandığımız bütün hususiyetlerin ve kendisine güvenle dayandığımız toplumsal hukukun, umum toplumsal sözleşme esasına ve ona terettüp eden fer’î sözleşmelere dayandığını görürüz.

1.2. Sözleşme

Kur’ân, bütün anlamlarıyla, ahid ve akitlere bağlı kalmayı vurgularken, sözleşmelerine uymayanları da, geçmişte bu suçu işleyenlerin uğradıkları İlâhî cezadan haber vermek suretiyle, ağır bir şekilde uyarmakta ve itham etmektedir. Mesela, *“Mısaklarını (yeminli ahitlerini) nakzetmeleri sebebiyle onları (İsrâiloğulları) lanetledik ve kalplerini katılaştırdık...”*⁷

2 En’âm, 6/90.

3 ez-Zemahşerî, II, s.43.

4 Elmalılı, III, s. 1974.

5 er-Râzî, V, s.57.

6 **Kutup**, Seyyid, *Fi Zilâl’il Kur’ân*, I-VI, Daru’l-Şuruk, Kahire, 1985, IV, s. 2226.

7 Mâide, 5/13.

ayetinde ifade edildiği gibi, İsrâil oğullarının, İlahî rahmetten uzaklaştırılması, yaratılışlarının değiştirilerek domuzlaştırılması veesaretin gereği olarak, üzerlerine cizye vergisinin konulması şeklinde yorumlanan⁸ lanetlemelerine maruz kalmaları, onların yaptıkları sözleşmelere ihanet etmeleri sebebiyledir.

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ

وَلَا تُكُونُوا كَالَّذِينَ نَفَقْتُمْ عَنْهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَالًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةً هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبُلُوكُمْ اللَّهُ بِهِ وَلِيُبَيِّنَ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ⁹

Müfessirlere göre bu ayet, Araplar arasında sözleşmelerin ve anlaşmaların yalama olmasına ve sözleşme güvencesinin kalmadığına bir tepki olarak nâzil olmuştur; çünkü cahiliye döneminde Araplar, bir kabile ile toplumsal bir sözleşme yaptıktan sonra, o kabileden daha güçlü bir kabile geldiğinde, birinci kabile ile yaptıkları anlaşmaları bozar ve daha güçlü olan ikinci kabilenin isteklerine göre yeni bir anlaşma düzenlerlerdi. Fer-ra da, bu ayeti bu bağlamda yorumlar: “Onların azlığı ve kendinizin çokluğu ya da kendinizin azlığı ve onların çokluğu sebebiyle, hiç bir kavme ihanet etmeyin, yaptığınız sözleşmeyi bozmayın.”¹⁰ Bu ayette odak terim olarak yer alan “*erbâ*” kelimesi, çoğaldı (kesure) ve arttı (zâde) fiilleri ile eşanlamlı olup, malca artmak, zenginleşmek¹¹ ve sayıca çoğalmak anlamını ifade eder. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: “*Ey inananlar! Bir toplumun daha güçlü olması gerekçesiyle, diğer bir topluma ihanet etmeyin! Yaptığınız sözleşmeleri Allah adına yaptığınız için, sizlere düşen, zararınıza olsa bile, yaptığınız sözleşmelere riayet etmeniz ve ahdinize vefa göstermenizdir. Çünkü Allah adına verilen sözleşmeyi gözetmek, her türlü yarardan daha üstündür.*”¹² Bu İlahî evrensel ilke, uluslararası anlaşmaların düzenlenmesinde, güçlü devletlerin lehine, zayıfların da aleyhine kurulacak her türlü denklemi olumsuzlamakta ve bu tür bir anlayışın İnsanî karakterden mahrum olduğunu deklare etmektedir. Sözleşmelerin dokunulmazlığı ve saygınlığı konusunda Kur’ânî söylemle, ellerinde fiziksel güç bulunduran modern toplumların, zayıflara karşı, devletlerinin menfaatlerini bir mazeret kabul ederek, uyguladıkları yöntemleri kıyaslayacak olursak, hukukun ve adâletin üstünlüğü esasına riayet konusunda

8 Elmahlı, Muhamed Hamdi Yazır, (v.1358/1939.) *Hak Dini Kur’ân Dili*, III, İstanbul,ty. s. 1602.

9 Nahl, 16/91-92

10 er-Râzî, Ebû Abdillah Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, (v. 606/1209), *Mefâtihu'l-Ğayb, et-Tefsîru'l- Kebîr*, XX, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995. s. 109.

11 el-Kurtûbî, Muhammed b.Ahmed el-Ensârî, (v. 671/1272), *el Cami-u li Ahkâmi'l Kur’ân*, XII, Kahire, 1967, s.13.

12 ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, (v.538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, I-VI, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad, Mektebetü'l-Ubaykan, Riyad, 1998.II, s. 426. el-Alûsî, Şihabuddîn es-Seyyid Mahmut el-Alûsî el-Bağdâdî (ö. 1270/1853), *Rûhu'l-Meânî, fî Tefsîri'l Kur’âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.XIV, s. 222

her iki yöntemin açık farkını görebiliriz. Buna göre milletlerarası ilişkilerde iki mantık örgüsü işlemektedir:

Genellikle yapılan sözleşmeler yemin, biat ve el sıkışmakla kuvvetlendirilir. Böylesi bir yöntem, yapılan sözleşmeyi büyük ve yüksek bir değerle kayıtlamak ve ilişkilendirmek anlamına gelir. Dolayısıyla sözleşmeyi yapan taraf, sanki kendi dokunulmazlığını, saygınlığını ve izzetini, yaptığı sözleşme mukabilinde rehin vermiştir. Sözleşmesini bozması halinde saygınlığını da yitirmiş olacaktır. Yukarıdaki ayette zikredildiği gibi, sözleşmelerde Allah'ın kefil kılınarak, O'nun adına yemin edilmesi, yapılan sözleşmeye İlahî bir değer boyutu kazandırmış ve Allah adına yapılan yeminle gerçekleştirilen sözleşme “Allah'ın ahdi” terimi ile ifade edilmiştir. İşte Kur'ânî yöntemin toplumsal olguları kendisine temellendirdiği dinî ve etik zemin, burada da öne çıkmıştır. Dolayısıyla, böyle bir yöntemle sözleşme akdini yapan taraf, ilgili sözleşmeye bağlı kalmaması halinde Rabbinin hürmetini ihlâl etme günahını yüklenmiş olur ki, böyle bir davranış formu, inananların tarzı olamaz. Sözleşmeleri böylesi yüce ve İlahî bir zemine temellendiren Kur'ânî yöntem, çok kesin bir ifadeyle, yapılan sözleşmenin, karşı tarafça bozulmadıkça, Müslümanlarca bozulmasına izin vermez. “Onlar size doğru davrandıkları müddetçe, siz de onlara doğru davranın.”¹³ Buna göre sözleşmeler ancak şu durumlarda bozulabilir:

a- Sözleşme, belli bir müddetle kayıtlanmışsa, söz konusu müddetin bitimi ile,

b- Sözleşme şartlarına, “istenildiği zaman feshedilebilir” kaydı konulmuşsa,

c- Kesin olarak, gizli bir ihanet sezilmiş ise, bu durumda: “Şayet bir kavmin ihanetinden korkarsan, sözleşmelerini önlerine at!”¹⁴ Ayetinde buyrulduğu gibi, böylesi bir durumda sözleşmenin ilga edildiği önceden haber verilir.¹⁵

Hudeybiye anlaşmasını ihlâl den Kureyş'in üzerine gidilirken böyle bir deklarasyon yayınlanmadığı için, bu uygulamanın ayetteki ilkeye aykırı olduğu düşünülebilir. Ancak, ilgili gelişmelerin tahkiki ile görülecektir ki Kureyş'in, ilgili anlaşmayı ihlâl etmesi fiilen gerçekleşmiş ve bu durum aleniyet kazanmıştı. Çünkü Kureyş'in, Ebu Süfyan'ı, ilgili sözleşmeyi yenilemesi için Medine'ye göndermesi, bunun açık bir belgesidir. Buna göre anlaşmanın fiilen bozulması durumunda, bozan tarafa, yapılan anlaşmanın bozulduğunu deklare etme gereği yoktur ve bu durum, siyaseten de İsabetli değildir.¹⁶

13 Tevbe, 9/9.

14 Enfâl, 8/58.

15 Elmalılı, IV, s. 2448.

16 İbn Kesir, İmâduddîn Ebû'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l Kur'ân'il- Azîm*, III, Kahire, ts, (v. 774/1373), s. 529-230.

Kur'ân, gizli bir ihanetin, sadece sezilmesi halinde sözleşmenin müslümanlarca da ilga edildiğini karşı tarafa bildirmeksizin düşmanca bir harekâta girişilmesini ihanet kabul etmiştir. Çünkü İslâm, hiç bir zaman mensuplarına, ihanet etme izni vermez. Yüce ahlâkî değer sistemini tamamlamak için gönderilen bir peygamberden, ahlâkî bir tutarsızlık olan ve bütün şekilleriyle Allah katında kınanmış bir kötülük addedilen ihanet nasıl sudur edebilirdi? Kur'ân'ın mesajı açıktı: *“Mütekabiliyet ve eşitlikle muamele etmek adalettir. Şayet, (karşı tarafça ihlâl edilen anlaşmanın) sizce de ihlâl edildiğini deklare etmeden, onlara karşı savaşırsan bu, bir ihanet olur. Öyle ise onlarla yaptığın sözleşmeleri koruman ve akitlerine saygı göstermen gerekmektedir.”* Enfâl, 58'e göre müslümanların, kendileri ile anlaşma yaptıktan tarafın anlaşma şartlarına tam anlamıyla uymadıklarını hissetmeleri veya karşı tarafın ilk fırsatta ihanet edeceğinden endişe etmeleri durumunda bile, tek taraflı bir kararla anlaşmayı sona erdirmeleri haramdır. Diğer taraftan ilgili nass, müslümanlara, henüz karşı bir davranışta bulunmadan, diğer tarafı, anlaşmanın bittiğinden haberdar etmelerini emreder. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), İslâm'ın uluslararası politikasını bu ayete dayandırmıştır: Herhangi bir tarafla anlaşmaya giren kimse, anlaşmanın süresi bitinceye kadar, o anlaşmaya bağlıdır. Şayet bozmaya zorlanırsa, iki tarafın da eşit olması için, anlaşmayı karşı tarafın huzurunda bozar. Bundan dolayı Muaviye, anlaşma süresi biter bitmez, istila amacıyla Roma imparatorluğunun sınırlarına asker yığmaya başladığında, sahabilerden Amir b. Anbese, bunun bir ihanet olduğunu söyleyerek, Muaviye'ye şiddetle karşı çıkmış ve bu ilkeyi hatırlatarak O'nu caydırmıştı.¹⁷

Kendisine gönderilen Kur'ânî mesaja karşı hassas duyarlılığını gösteren Peygamber (s.a.s.), bu duyarlılığı ve durumun ciddiyetini şu sözleriyle ve yaşattığı ilkelerle kanıtlamıştır: *“Emâneti olmayanın imâni, ahdi olmayanın dini yoktur.”*¹⁸ Ayrıca, farklı inanç gruplarının eşit olduğu zeminleri belirtirken ortaya koyduğu yaklaşım tarzını ifade eden temel ilkeler, farklılıkların kontak alanlarını ve kanallarını tespit etmemize ışık tutarken, beraberce yaşama formüllerine katkıda bulunmaktadır: *“Üç şey vardır ki, onlarda müslüman kâfir eşittir; kiminle sözleşme yaptıysan, sözleşmene bağlı kal; ister müslüman olsun, ister kâfir. Çünkü o sözleşme Allah içindir. Her kiminle, aranda bir akrabalık bağı varsa, onu ziyaret et! İster müslüman olsun, ister kâfir. Her kim sana bir şey emânet etmişse, o emâneti sahibine tevdi et! İster müslüman olsun, ister kâfir.”*¹⁹ Bu sebeplerdir ki, Hz. Peygamber (s.a.s.), İslam toplumunda yaşamak üzere sözleşme yapan azınlıkların himayesine gösterdiği hassasiyeti ve bu sözleşmeyi ihlâl edenlerin korkunç neticelerini de şöyle haber vermişti: *“Her kim ki, Allah'ın ve Peygamberinin himayesinde bulunan bir muâhidi, (sözleşme*

17 Ahmed b. Hüseyin el- Beyhakî, *Şuabi'l-İman*, Beyrut, 1990, Had. No. 4358.

18 Beyhakî, IX, s. 231.

19 Beyhakî, IV, 86.

sahibini) öldürürse, kokusu 70 yıllık mesafeden duyulan cennet kokusunu koklayamaz.”²⁰ “Suçsuz yere bir sözleşme sahibini öldüren kimseye Allah, cenneti haram kılmıştır.”²¹

Câhiliyye döneminde çok yaygın şekilde örneklerini bulduğumuz, anlaşmayı tek taraflı ve karşı tarafa bildirmeden bozma geleneğinin, modern devletler döneminde de yürürlükte olduğunu görüyoruz. Nitekim II. Dünya Savaşı'nda, hiç bir resmî açıklama yapmaksızın, Almanya, Rusya'ya saldırdığı gibi, İngiltere ve Rusya da İran'a karşı askerî harekâta girişmişti.²² Bunun neticesinde 50 milyona yakın insan ölmüş, onun on misli kadar da aç ve perişan bir halde bırakılmıştır.

İslâm hukukçuları, “Şayet onlar barışa yanaşırlarsa sen de yanaş...”²³ Ayetini esas kabul ederek, müslüman olmayanlarla her türlü şartlarda barış yapmayı uygun görmüş ve bu konuda gözetilmesi gereken amacın, İslâm toplumunun maslahatı olduğuna dikkat çekmişlerdir.²⁴ Sosyal hayatın statik ve düz bir çizgide seyretmediğini, iniş ve çıkışlarla yol aldığını; dolayısıyla toplumsal hadiselerle ilgili hükümlerin de, toplumsal yapının tabiatına uygun olarak, esneklik arz etmesi gereğini düşünecek olursak, İslâm toplumunun maslahatı da her dönemde farklılık arz edeceğinden, başkalarıyla ilişkileri tek bir hükme indirgemek, hayatı bir anda dondurmak olur ki, böyle bir yöntem, sosyal hadiselerde hiçte sağlıklı görünmemektedir.

O nedenle daima sebep- hüküm arasındaki ilişkiyi gözeten hukukçular, hükmün sebebe göre belirlendiğini, metodolojik bir esas olarak, vaz etmişlerdir. Bu esastan hareket eden Cessas da, geçmişte, İslâm'ın, güçlü olduğu dönemlerde başkalarıyla, cizye mukabilinde anlaşmış, ancak gün gelir ki, düşmanları karşısında zayıf ve güçsüz bir duruma düşmeleri halinde müslümanların, onlardan cizye almadan da anlaşma yapabileceklerini belirtir.²⁵ Hatta müslüman toplumun maslahatı, maddî bir bedel ödemeyi gerektiriyorsa, o bedelin ödenebileceğini; nitekim Hendek Savaşı'nda Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, müşriklerin ittifakından ayrılmaları karşılığında, Necd ve Gatafanlılara, Medine'nin o yıl ki ürününün 1/3 nü vermek istediğini delil olarak ileri sürerler. İslâm hukukçularının çoğunluğu, böyle bir anlaşmayı devlet başkanının yetkisine havale ederken,²⁶

20 İbn-i Mâce, Diyât, 32; en-Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed, b. Şuayb (v. 303/915), *es-Sünen*, I-VII, Çağrı Yayınları, 1992, Kasâme, 8/125, 14-15, Müsned, 2/186; 4/237.

21 Ebû Davud, Cihâd, Had. No: 2760.

22 Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihî*, I, TİBY Yayınları, No. 252, Tarih Dizisi, 17, Ankara, 1994, s. 372-374.

23 Enfâl, 8/61.

24 İbn-Arabî, Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, ty, s. 427.

25 el-Cassâs, Ebubekir Ahmed b. Ali er-Râzî, (v.370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, Tah. M.Sadık Kamhavi, Dârü't-Turâsî'l-Arabiyye, Beyrut, 1980.s. 189.

26 eş-Şafîî, Muhammed b. İdrîs (v.204/819), *el-Ümm*, IV, Beyrut, ts. s.188.

Hanefî hukukçularına göre, bu tür bir anlaşmayı, devlet başkanının iznine gerek duymadan, herhangi bir müslüman fert veya grup da yapabilir.²⁷

Nitekim aynı yöntemin bir gereği olarak, Peygamber (s.a.s.), herhangi bir orduya veya seriye bir komutan tayin ettiği zaman, ona şu tavsiye de bulunurdu: “*Bir kale halkını kuşattığında, onlar da senden, Allah ve Resûlü’nün zimmetini (ahdini) talep ederlerse, onlara Allah ve Resûlü’nün zimmetini değil, kendin ve arkadaşlarının zimmetini (ahdini) ver! Çünkü kendini ahdinizi bozmanız Allah ve Resûlü’nün ahdini bozmaktan daha yeğdir. Şayet onlar, kendileriyle, Allah’ın hükmüne göre anlaşmanı isteyecek olurlarsa, onlarla Allah’ın hükmüne göre değil, kendi hükmüne göre anlaş; çünkü sen, onlar hakkında Allah’ın hükmüne İsbet edip etmediğini bilemezsin.*”²⁸ Hadisteki yasaklama, Allah ve Resulü adına vcrilecek bir ahdin, onun değerini müdrük olmayanlarca ihlal edilmesi ihtimaline ve Allah ve Resûlü’nü böyle bir ihlâlden tenzih etme amacına matuf olduğu şeklinde yorumlanmıştır.²⁹ Ayrıca, hadisten açıkça anlaşılın şudur ki, sosyal hayatın her bir olayına kodlanmış bir İlâhî hüküm yoktur. Genel esaslar çerçevesinde, ferî hadiselerle hüküm getirmek, insanlara tevdi edilmiştir. İnsanlar bu konuda İsbet edebilecekleri gibi, hata da edebilirler.

1. 3. İnsanlık İçin Ortak Zemin

İnsanlık tarihi, tıpkı evrende görülen gelişim gibi bireysel, sosyal, toplumsal ve siyasal açılardan sürekli gelişim içerisinde olmuştur. İnsana ait her olay, zaman ve mekâna göre değişiklik arz etmiş, dönüşüme uğramıştır. Çünkü insan düşünen ve düşüncelerine göre hareket eden bir varlık olması nedeniyle kendi istekleri doğrultusunda yaşadığı alanı ve çevresini şekillendirmek istemektedir.

Dünya tarihinin başlangıcından günümüze kadar bu durum insan fitratının bir realitesi olup, tüm otoritelerin kabul ettiği bir olgudur. Bireyin vicdanî yapısını şekillendiren ana etkenlerin başında inanç gelmektedir. İnsanlık tarihinin temel olgusu olan din, İlâhî güç kaynağı sahibinin insan ile bağlantısını düzenler. Buna göre hem toplumsal hem de bireysel alanda etkili olan dini değerler ve inanç sistemleri, bir takım dışarıdan müdahalelerle kendi ekseninde kayabilir, hatta tamamen ana temellerinden uzaklaşabilir. Tarih boyunca insanların kendi aralarındaki ilişkileri etkileyen faktörler değişkenlik sergileyebilmektedir.

Dünyanın; okyanuslar, Denizler ve dağlar gibi coğrafi unsurlarla yaşam alanlarını belirleyen insanlar, ötekilerle savaşarak, fethederek, ya da asimile ederek onlarla ilişki biçimlerini belirliyorlardı. Günümüzde ise

27 **Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Hukûk-i İslâmiye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, III, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, s. 387.

28 **İbn-i Mace**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el- Kazvîni,(v. 273/886),*es-Sünen*, IKahire, 1952, Cihad, 24

29 **en-Nevevî**, Muhyiddin *Sahih-u Müslim bi Şerhi’n-Nevevî*, XII, Beyrut, ty., s. 40.

dağlar, denizler gibi coğrafi engellerin dışında insanların başkalarıyla işbirliğini ve iletişimini sağlayan beşerin ortaya attığı zihniyet blokları yer almaktadır.

Temel ahlâkî prensipler açısından bir uzlaşım noktası oluşturabilecek bütün ilahi dinleri kapsamı alanına alan İslam dini, Bu ahlâkî zeminin oluşmasında insanların kabul edebileceği alternatifsiz bir çaredir. Çünkü Kur’ân Ahlâkının bu zemininde nübüvvet kurumunun pratik uygulamalarının olduğunu söylemek mümkündür. Zira ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem’den itibaren gelen bütün peygamberler, insanlara dünya ve ahiret hayatının saadeti için gerekli esasları getirmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında “*fert için aklın önemi ne ise, beşeriyet için de peygamberliğin önemi odur*” denilebilir.³⁰

Kur’ân’da bildirilen Ahlâk değerleri evrensel olup bütün insanlığa hitap eder.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا
اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

“Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Adil olun. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”³¹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا
الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

“Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın. Kendinizin göz yummadan ahıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın ve bilin ki Allah, her bakımdan zengindir, övülmeye lâyıktır”³² şeklinde evrensellik içeren ayetlerin ışığında Kur’ân Ahlâkının insanlığa sunduğu güzellikleri “...Ve Kur’ân İslâm’ı, Allah tarafından, dinî alanı beşerin tasallutundan kurtarmak için indirilmiştir!..” adlı makalede gayet veciz şekilde açıklayan Kılıç; “...Öte yandan insana, Ahlâkî bir içiçelik arzeden iki âlem realitesi sunulmaktadır; şehadet ve ahiret âlemleri... Tam bir korelasyon içinde, dünya realitesi, ahiret mikyâsı ile değer kazanırken; ahiret de, bu mündemiç âlemin bir neticesi olarak varlık şemasındaki yerini alır. Ve ahiret, tüm amellere anlam ve derinlik ışıkları saçan; mümin ruh ve akıllarda meydana getirdiği büyük ürperiş ve titreme rüzgârlarıyla, insanlarda büyük bir Ahlâkî sorumluluk hissi oluşturan, bir bakıma, şehadet âlemini derinden dönüştüren gayr-i hissi sonsuzluk yurdu. Öte yandan

30 Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay. Ankara 1986, s.153.

31 Mâide, 5/8.

32 Bakara, 2/267.

tevhid, adalet, bölüşme ve paylaşma (zekât, infâk), başkası lehine feragat (îsar Ahlâkî), haksızlıkları önleme, helal rızık peşinde koşma, dürüst ve tutarlı olma, ikiyüzlü ve tutarsız olmama, hep haktan yana tavır koyma; mahlûkata şefkat olan en küçük mertebesinden, Allah'a kayıtsız şartsız itaat olan en üst mertebesine kadar, takva ruhuyla donanma; hiçbir tü-rüyle, zulme bulaşmama; ilke olarak sulhçü ve uzlaşmacı olma, saldırgan ve fesatçı olmama; cana kıymama, gayr-i Ahlâkî yollara tevessül etmeme; komşuluk haklarına saygı gösterme vb. ilkeler, Kur'ân'ın insana takdim ettiği kimi ilke ve ölçülerden bazılarıdır..."³³ sözleriyle, Kur'ân Ahlâkının bütün insanların saadeti için barındırdığı bir takım prensiplerini bizlere hatırlatmaktadır.

Ayrıca, bazı Kur'ân ayetlerine bakıldığında İslâm'ı son dinin özel adı olarak tanımlamak mümkün olduğu gibi, bütün peygamberlerin tebliğ ettiği dinlerin ortak adı olarak da görmek mümkündür.

فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ
أَمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

İsa, onların inkârlarını sezince, "Allah yolunda yardımcıları kim?" dedi. Havariler, "Biziz Allah yolunun yardımcıları. Allah'a iman ettik. Şahit ol, biz Müslümanlarız dediler."³⁴ Buna uygun bir şekilde Mâturidî, bütün nebi ve resullerin tabi olduğu dinin aynı olduğunu söyler.³⁵ Ona göre bütün peygamberlerin tebliğine esas olan din, neshe ve değişime kapalıdır. Fakat onların getirdikleri şeriatlar farklı olabilir. Çünkü şeriatlar nesh edilebilir, yani kaldırılıp yerlerine başka bir şeriat konabilir. Bu evrensel dinin en belirgin çizgileri, temel inanç ve ibadetler ile evrensel ahlâk ilkeleridir. Zira Kur'ân-ı Kerim'de her millete ayrı bir şeriat gönderildiği hatırlatılmaktadır.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاقْتُمْ بِبَيْنِهِمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ

"³⁶ Kur'ânî düşünceye göre insan belli bir gayeyi gerçekleştirmek için yaratılmış ve onun fitratı, bu amacı yerine getirebilecek kabiliyetlerle donatılmıştır. Bundan dolayı insanın yaratılışında, temel ahlâkî ilkeleri kavrama yeteneğine sahip kabiliyetlerin mevcut olduğu söylenebilir.³⁷ Bu ayetlerin ışığı altında İslâm dini insanı, yüce Allah tarafından yaratılan ve kendisine birtakım üstün yetenekler bahşedilen bir varlık olarak tanımlamaktadır. O, bu kabiliyetlerle eşyayı

33 Kılıç, *Altınoluk Dergisi*, 1998, 150. Sayı, s. 12.

34 Âl-i İmrân, 3/52.

35 Maturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, (v. 333/944), *Tevlâtu Ehli's-Sünne*, V, thk, Fatıma Yusuf el-Haymî, Beyrut, 2004, s. 138.

36 Mâide 5 /48.

37 Kasapoğlu, Abdurrahman "Doğal Dini Kabiliyet", Tabula Rasa Felsefe Teoloji, 10. Sayı, Ocak-Nisan 2004, s.154-155.

tanıma, olgu ve olaylar arasında ilişki kurma ve belli bir ölçüde kendisi için yararlı ve doğru olanı tercih edip yapma imkânına sahiptir. Kur'ân-ı Kerim'de akıl ve kalp anlamına gelen kavramlar, insan doğasının hem rasyonel hem de sezgisel olarak bilişsel yeteneklere sahip olduğuna işaret etmektedir.³⁸

Bütün bu verilerden yola çıkılarak dedenilebilir ki Kur'ân, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem'den ta son peygamber Hz. Muhammed(s.a.s.)'e kadar, Allah'ın, insanlar için göndermiş olduğu insan fitratına en uygun olan kanun ve kurallarını içinde barındıran tek kutsal kitaptır. Bu iddiamızı ispat edecek uygulamalara gelince, görüleceği gibi bütün insanları koruyup kuşatan ve yine bütün insanlara, adalet ve özgürlük sunan özellikleri içinde barındırmaktadır. Nitekim İslam'ın, bütün insanlara sunduğu hak ve özgürlüklerin yoksul ve muhtaçlara yönelik gösterdiği özenin pratik uygulamalarından bazılarını şu şekilde verebiliriz:

Kuşkusuz Kur'ân-ı Kerim'de ahlâkî ilkelerin bütün peygamberlere ve toplumlara tavsiye edilen evrensel ve külli değerler olduğunu gösteren çok sayıda örnek bulunmaktadır. İlk insanlık deneyiminde Hz. Adem ve Havva'ya yalan yere yemin etmek ve aldatmak şeytanî ve kötü bir davranış olarak nitelenmiştir. Hz. Adem ve Havva'nın ayıp yerlerini örtmeleri de yine iffetli olmanın ilk örneğini teşkil etmektedir.³⁹ Bu olay insan fitratında yer alan Ahlâki kabiliyete de bir örnektir. Yine Habil ve Kabil kıssasında, "*kin ve kıskançlık*" kötü bir davranış olarak gösterilmiş, "*adam öldürmek*" Habil'in diliyle, "*günah ve zulüm*" olarak nitelenmiştir.⁴⁰

İlk insan nesli arasında meydana gelen bu öldürme olayında Kabil'in pişmanlık duyması, öldürmenin insan fitratınca kınanan kötü bir davranış olduğunu gösterir. Bu fiil ayrıca bütün ilahi dinlerde de yasaklanmıştır: "*Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur.*"⁴¹ Bugün insan yaşamının, modern silahların tehdidi altında olduğunu hatırlarsak, bu evrensel ilkenin insanlık için hayati bir öneme sahip olduğunu görürüz.

Dinin korunması, din ve vicdan özgürlüğünü; nefsin korunması, yaşama ve hayatını sürdürme hakkını; aklın korunması, düşünce ve bu düşünceyi ifade özgürlüğünü; neslin korunması, sağlık imkânlarından yararlanma ve neslini devam ettirme hakkını; malın korunması ise, mülkiyet ve ticari faaliyette bulunma hakkını ve bunlarla ilgili diğer hakları içine

38 Draz, M. Abdullah, **Kur'ân Ahlâkı**, trc. Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İz Yay., İstanbul 1993, s.135

39 A'râf, 7/21-22.

40 Mâide, 5/28-29.

41 Mâide, 5/32.

almaktadır. Batı'da henüz yeni sayılabilecek bir zaman diliminde kabul edilen evrensel insan hakları, İslâm dini tarafından insanlık tarihi boyunca bütün milletlere emir ve tavsiye edilen dinî-ahlâkî yükümlülüklerdir.⁴²

Keza insanların din ve vicdani tercihlerinde baskı ve zorlamaya maruz bırakılmayacağını ifade eden din ve vicdan özgürlüğü, Kur'an açısından garanti altına alınmıştır. Kur'an-ı Kerim yanlış ve sapkın inançları eleştirmiş fakat aynı zamanda kişiye inanma hürriyeti vermiştir. Peygambere açıklama ve beyan görevi sık sık hatırlatılmasına rağmen inanıp inanmama kişinin iradesine bırakılmış; inanç tercihinde zorlama ve baskıya izin verilmemiştir: *وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِجِبُوا يُعَاجِلْهُمْ أَمْ أَنْتُمْ مُرْتَفِقًا* “De ki: “Hak Rabbinizdendir.” Bundan sonra artık dileyen inansın ve dileyen inkâr etsin. Muhakkak ki Biz, zalimler için kenarları, onları (kâfirleri) ihata eden (saran, kaplayan) bir ateş hazırladık. Ve eğer onlar yağmur isterlerse (ateşe karşı), erimiş maden gibi koyu ve kaynar, yüzleri kavuran bir su yağdırılır. Ne kötü bir içecek ve ne kötü bir dost (yardımcı).”⁴³ “Sizin dininiz size, benim dinim banadır.”⁴⁴ “Biz onların dediklerini çok iyi biliriz. Sen onların üzerinde bir zorba değilsin. Tehdidimden korkanlara Kuran'la öğüt ver.”⁴⁵ *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ* “Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah işitir ve bilir.”⁴⁶

42 Hüseyin Hatemi, *İslam'da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramı, Doğuda ve Batı'da İnsan Hakları*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s.1-14.

43 Kehf, 18/29.

44 Kâfirûn, 109/6.

45 Kâf, 50/45.

46 Bakara, 2/256.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed ,*Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay. Ankara 1986
- Armaoğlu, Fahir, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihî*, TİBY Yayınları, No. 252, Tarih Dizisi, 17, Ankara, 1994.
- Atay, Hüseyin, “*Kur’ân’da Bilgi Teorisi*”, AÜİFD, 24. Sayı, Ankara, 1970
- Ayni, Mehmet Ali, *Türk Ahlâkçıları*, İstanbul 1993
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el- *Şuabi'l-İman*, Beyrut, 1990
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-i İslâmiye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985.
- el-Cassâs, Ebubekir Ahmed b. Ali er-Râzî, (v.370/980), *Ahkâmu'l-Kur’ân*, I-V, Tah. M.Sadık Kamhavî, Dâru't-Turâsî'l-Arabiyye, Beyrut, 1980.
- Draz, M.Abdullah, *Kur’ân Ahlâkı*, trc. Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İz Yay., İstanbul 1993
- Elmalılı, Muhamed Hamdi Yazır, (v.1358/1939.) *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul,ty.
- İbn-Arabî, Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur’ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, ty,
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l Kur’ân’ül- Azîm*, I-XV, Kahire, ts,
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el- Kazvîni,(v. 273/886),*es-Sünen*, I,II, Kahire, 1952.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, “*Doğal Dînî Kabiliyet*”,Tabula Rasa Felsefe Teoloji,10. Sayı, Ocak-Nisan 2004
- el-Kurtûbî, Muhammed b.Ahmed el-Ensarî, (v. 671/1272),*el Cami-u li Ahkâmi'l Kur’ân*, Kahire, 1967.
- Kutup, Seyyid, *Fi Zilâl’il Kur’ân*, I-VI, Daru'l-Şuruk, Kahire, 1985
- Maturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, (v. 333/944),*Tevlâtu Ehli's-Sünne*, I-V, thk, Fatıma Yusuf el-Haymî, Beyrut, 2004
- en-Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed, b. Şuayb (v. 303/915), *es-Sünen*, I-VII.Çağrı Yayınları,1992
- en-Nesefî,Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed,(v.701/1312), *Tefsîru'n-Nesefî (el-Medârik)*,I-VI, Dâru Kahraman, İstanbul, 1984
- en-Nevevî, Muhyiddin ,*Sahih-u Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Beyrut, ty.,

er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, (v. 606/1209), *Mefâtihu'l-Ğayb, et-Tefsîru'l- Kebîr*, I-XXXII, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995.

eş- Şafii, Muhammed b. İdrîs (v.204/819), *el-Ümm*, Beyrut, ts.

Tabatabaî, M. Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXII, Tahran, 1973

ez-Zemaşerî, Mahmud b. Ömer, (v.538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, I-VI, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad, Mektebetü'l-Ubaykan, Riyad, 1998.



BÖLÜM 5

RİVÂYETLER BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN ÇOCUKLUK DÖNEMİNE ETKİ EDEN ÖNEMLİ ŞAHSİYETLER

Mustafa AYDIN¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Mersin, Türkiye. maydin@mersin.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3720-0458>.

Giriş

İnsan, bir beden ve ruha sahip, akıl ve irade ile donatılmış mükemmel bir varlıktır. Bu anlamda insan, sadece biyolojik ve fizyolojik açıdan doğup büyüyen olgunlaşan ve neticesinde gelişimini tamamlayarak ölüp giden maddi bir varlık değildir. O, maddi varlığının yanında düşünme, hissetme, güvenme, dayanma, inanma, sevmeye, sevilme sevinme ve üzülmeye gibi ruhsal özellikleri de olan bir varlıktır. Bu iki yapı insanda birbirine sıkı sıkıya bağlı halde bulunmakta ve birindeki olumlu ya da olumsuz değişim diğerini de aynı şekilde etkilemektedir.¹ İnsan, doğumundan itibaren çeşitli dönemler içerisinde yaşamını sürdürmektedir. Bunlar genel itibarıyla çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık dönemleridir. Bu dönemler birbirinden bağımsız değil, aksine birbirleriyle etkileşim içerisinde dirler. Bu dönemlerin kendine has ve belirli bedensel, zihinsel, duygusal ve toplumsal özellikleri bulunmaktadır.² Çocuk, “henüz ergenlik çağına girmemiş kimse” olarak tarif edilmektedir.³ İnsanın gelişim dönemleri vardır. Bunlar kısaca erken dönem (bebeklik), ilk dönem, çocukluk dönemi, ergenlik dönemi ve yetişkinlik dönemi gibi zaman dilimlerine ayrılmaktadır.⁴

İnsanın gelişiminde açlık, susuzluk vb. biyolojik ihtiyaçların giderilmesi yanında sevmeye, sevilme, güvenme, dayanma, bağlanma gibi duygusal ihtiyaçların giderilmesi de son derece önemlidir. Çünkü insan hayatında duyguların çok önemli bir yeri vardır. İnsanın bu tür ruhuna hoş gelen duygularla beslenmesi bedensel, zihinsel ve ruhsal gelişimini olumlu yönde etkilemektedir. İnsan, özellikle çocukluk döneminde hem biyolojik hem de duygusal ihtiyaçlarını giderme noktasında anne-babasına veya onların yerini tutacak yakınlarının desteğine ihtiyaç duymaktadır. Bir çocuk aile içerisinde aradığı sevgiyi, şefkati ve ilgiyi görmüşse bunun olumlu etkileri tüm davranışlarında kendisini gösterecektir. Kısaca çocukluk döneminde aile, çocuğun bedensel ve ruhsal yönden beslenip büyütüldüğü, ona güvenli bir ortamın sağlandığı bir yuvadır.⁵

Hız. Muhammed’in çocukluğuna bakıldığında, doğmadan önce babasını,⁶ altı yaşındayken annesini,⁷ sekiz yaşındayken de dedesini kaybetme-

1 Kerim Yavuz, *Çocuğun Dünyası ve Gelişme* (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1992), 11-12; Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 25.

2 Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, 24-25.

3 Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyîd Keylânî (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 475; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dârü Sâdr, 1414), 11/402; Hayati Hökekleli, “Çocuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/355.

4 Kemal Sayar - Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 114-122.

5 Kerim Yavuz, *Çocuk ve Din* (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1992), 60-61; Sayar - Dinç, *Psikolojiye Giriş*, 112-113; Hayati Hökekleli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din* (İstanbul: DEM Yayınları, 2009), 174-175.

6 ed-Duhâ 93/6; Ebü Abdillâh Muhammed b. İshâk İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, thk. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1398), 45; Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, ed. Mustafa es-Sekka - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafîz eş-Şelebî (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375), 1/158.

7 İbn İshâk, *Sîre*, 65; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/168.

si⁸ sonucu çocukluk döneminin hüzünlü ve dolayısıyla zorluklarla geçtiğini söylemek mümkündür. Öksüz ve yetim olması nedeniyle Hz. Peygamber'in hayatında ve sözlerinde, baba ve özellikle anne kavramı ve özlemi, ayrı ve özel bir anlam kazanmaktadır. Bununla birlikte onun çocukluk dönemine etki eden şahsiyetler, ona sıcak bir yuva ortamı sağlamak için büyük bir çaba sarfederek, bu zorlu süreçte onun en büyük destekçileri olmuşlardır. Bu noktada başta annesi Âmine (öl. 577) olmak üzere ilk sütannesi Süveybe (öl. 7/628), yetişmesinde katkısı bulunan dadısı Ümmü Eymen (öl. 24/645) ve sütannesi Halîme, özellikle annesinin yokluğunu hissettirmek için elinden geleni fazlasıyla yapan ve Hz. Peygamber'in "*annemden sonra annem*"⁹ dediği amcası Ebû Tâlib'in hanımı Fâtıma bint Esed (öl. 4/625-6) ön plana çıkmaktadır. Aynı zamanda babasının yokluğunu hissettirmemek adına Hz. Peygamber'i maddi ve manevi her anlamda koruyup kollayan dedesi Abdülmuttalib (öl. 577) ve onun vefatından sonra bu görevi devralan amcası Ebû Tâlib (öl. 619), onun hayatında önemli bir yere sahiptir. Kardeşlik noktasında sütkardeşi Şeymâ ve çocukluktan itibaren yaşlarının yakınlığından dolayı dolayısıyla kardeşliği ve arkadaşlığı devam eden amcaları Hz. Hamza (öl. 3/625) ve Hz. Abbâs'ı (öl. 32/653) ve ayrıca halası Safiyye'yi de (öl. 50/670) unutmamak gerekir.

Çalışmada Hz. Peygamber'in, çocukluk döneminde etkileri göz ardı edilemeyecek olan bu şahsiyetlere yönelik kendisinden vârid olan söz ve davranışları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kişilerden vefat edenleri hayırla yâd etmesi, hayatta olanlara söz ve davranışları ile en güzel şekilde muamelede bulunması hem bir vefa örneği olarak hem de çocuklukta yaşanmış güzelliklerin gelecek hayata yansımalarına yönelik olarak onun sünnetini uygulama noktasında güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Çalışmada öncelikli olarak söz konusu kişilerin hayatları, sonra Hz. Peygamber'in çocukluk dönemine olan etkileri, daha sonra hayatta olanların risâlet sonrası dönemde ona olan destekleri ve Hz. Peygamber'in de onlar hakkındaki söz ve davranışlarına yer verilmiştir. Çalışma, ilgili şahıslar hakkında öncelikle *Kütüb-i Tis'a* olmak üzere hadis kaynaklarında bulunan rivayetler ve İbn İshâk (öl. 151/768) ve İbn Hişâm'ın (öl. 218/833) eserleri başta olmak üzere siyer kitaplarında yer alan bilgiler referans alınarak hazırlanmıştır.

Hz. Peygamber'in Çocukluk Dönemine Etki Eden Önemli Şahsiyetler ve Haklarında Kaynaklarda Yer Alan Rivayetler

1. Âmine bint Vehb (öl. 577)

Âmine bint Vehb b. Abdimenâf b. Zühre, Hz. Peygamber'in annesidir. Vehb b. Abdimenâf'ın o dönem Zühreoğulları'nın soy ve şeref bakımından en üstünü, Âmine'nin de Kureyş içinde en erdemli kadın olduğu ifade

8 İbn İshâk, *Sîre*, 66; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/169.

9 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 3/116 (h. no: 4574).

edilmektedir. Doğum tarihi ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in babası Abdullah b. Abdülmuttalib (öl. 570) ile evlenmiş ve bu evlilikten Fil yılı Rebiülevvel ayının 12. gününde (Pazartesi) Hz. Muhammed (s.a.s.) dünyaya gelmiştir. Doğumundan bir müddet sonra o dönem âdet olduğu üzere oğlunu sütanneye veren Âmine, onu dört-beş yaşlarında sütanneden tekrar almıştır. Hz. Muhammed (s.a.s.) altı yaşındayken hem akrabaları olan Neccâroğullarını ve hem de özellikle kocası Abdullah'ın kabrini ziyaret etmek amacıyla oğlunu da yanına alıp bakıcısı Ümmü Eymen'le birlikte Medine'ye gitmiş, bir ay burada kaldıktan sonra Mekke'ye dönerken 577 yılında Ebvâ'da vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.¹⁰

Âmine'ye bir oğlu olacağı ismini Ahmed/Muhammed koyması müjdelenmiştir.¹¹ Âmine oğlunun doğumunu şöyle anlatmaktadır: “Ona hamile kaldığımda doğuruncaya kadar hiç zorluk çekmedim. Benden ayrılırken onunla beraber doğu ve batı arasını aydınlatan bir nur çıktı...¹² Onu dünyaya getirdiğim zaman, onunla beraber Şam'ın saraylarını aydınlatan bir nur benden çıktı. Onu temiz olarak dünyaya getirdim. Onu bir kuzunun doğumu gibi üzerinde bir kir olmadan dünyaya getirdim...”¹³ Onun rüyasını destekleyen rivayet hadis kaynaklarında şu şekilde yer almaktadır:

Ebû Necîh el-İrbâd b. Sâriye es-Sülemî'den (öl. 75/694) nakledildiğine göre; Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Ben Allah katında ve Ümmü'l-Kitâb'da peygamberlerin sonuncusuyum. (Bu sırada) Âdem henüz toprak idi. Bunun açıklamasını size yapayım. Bu, babam İbrâhim'in duası, İsâ'nın kavmine müjdesi ve annem Âmine'nin rüyasıdır ki o Şam'ın saraylarını aydınlatan bir nurun çıktığını görmüştür. İşte Nebilerin (s.a.s.) anneleri böyle görür.*”¹⁴

Hz. Peygamber, risâletten sonraki dönemde annesinin kabrini ziyaret etmiş ve annesinin kendisi üzerindeki şefkat ve merhametini hatırlayarak ağlamış ve yanında bulunanlarda bu durumdan etkilenerek onunla birlikte

10 İbn İshâk, *Sîre*, 42, 65; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/156, 168; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdr, 1968), 1/59; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Zirikli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417), 1/91,94; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407), 1/458; Bekir Topaloğlu, “Âmine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/64.

11 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/98; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1423/2003), 2/514 (h. no: 1325).

12 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/101.

13 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/102.

14 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Mürsid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 28/395 (h. no: 17163); Ebû'l-Kâsim Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Musul: Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hikem, 1404), 18/252 (h. no: 629); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân İbn Hibbân, *Sahih*, thk. Şuayb el-Arnâut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 14/312 (h. no: 6404); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvali Sâhibi's-Şeria*, thk. Abdu'l-Mu'tî Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408), 1/80, 83, 2/130.

ağlamışlardır. Konuyla ilgili rivayetler ise şu şekildedir: Ebû Hüreyre'den (öl. 58/678) rivayet edildiğine göre o, şöyle demiştir: “Hz. Peygamber annesinin kabrini ziyaret etti ve ağladı. Yanındakileri de ağlattı ve şöyle buyurdu: “*Annem için istiğfarda bulunmak konusunda Rabbimden izin istedim. Ancak bana izin verilmedi. Kabrini ziyaret etmek için izin istedim de ise buna izin verildi. Siz de kabirleri ziyaret edin. Şüphesiz o ölümü hatırlatır.*”¹⁵

Süleyman b. Büreyde'nin babası Büreyde b. Husayb'dan (öl. 63/682-83) naklettiği bir diğer rivayette de Resûlullah (s.a.s.) Mekke'nin fethinden dönerken bir kabre uğramış, orada oturmuş ve oradakiler de bir konuşanı dinler gibi etrafında oturmuşlardır. Sonra Resûlullah (s.a.s.) ayağa kalkmış ve ağlamıştır. Bunun üzerine Hz. Ömer (öl. 23/644), onu (s.a.s.) karşılamış - o bunu yapacak en cesur insanlardandı- ve “Anam babam sana feda olsun Yâ Resûlallah! Seni böyle ağlatan nedir?” diye sorunca o da şöyle cevap vermiştir: “*Bu annemin kabridir. Rabbimden onu ziyaret etmek için izin istedim bana izin verdi. İstiğfar hususunda izin istedim ama bana izin vermedi. Annemin bana olan şefkat ve merhametini hatırladım ve ağladım.*” Resûlullah'ın (s.a.s.) o günkü kadar başka bir gün ağladığının görülmediği nakledilmiştir.¹⁶

2. Abdülmuttalib b. Hâşim (öl. 577)

Ebü'l-Hâris, Abdülmuttalib b. Hâşim b. Abdimenaf b. Kusayy, Hz. Peygamber'in dedesidir. Asıl adı Şeybe'dir. Başında aklık olduğu için böyle isimlendirildiği ifade edilmektedir. Abdülmuttalib büyü çağına erinceye kadar annesinin yanında kalmıştır. Daha sonra amcası Muttalib yeğenini kavminin yanına getirmek için annesinin yanından almıştır. Şeybe, amcasının devesinin terkinde Mekke'ye girerken bunu gören Kureyşliler onu Muttalib'in satın aldığı köle zannederek Abdülmuttalib (Muttalib'in kölesi) diye isimlendirmişlerdir. Abdülmuttalib b. Hâşim'in on erkek ve altı da kız çocuğunun olduğu kaydedilmektedir. Bunlar: Abbâs, Hamza, Abdullah, Ebû Tâlib (Abdümenâf), Zübeyr, Hâris, Hacl, Mukavvim, Zirâr ve Ebû Leheb (Abdul-Uzza), Safiyye. Ümm-i Hakîm, Beyzâ, Âtike, Ümeyme, Ervâ ve Berre. Abdülmuttalib, Hz. Peygamber'in doğumundan itibaren onu çok sevmiş ve ona gerekli ilgiyi göstermiştir. Ona sütanne aramış, annesi Âmine ile birlikte bakımını üstlenmiştir. Annesinin vefatından sonra da onun tüm sorumluluğunu üzerine almıştır. Artık Hz.

15 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/430 (9688); Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1999), “Cenâiz”, 108; Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), “Cenâiz”, 81 (h. no: 3236); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), “Cenâiz”, 101 (h. no: 2034); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), “Cenâiz”, 48 (h. no: 1572).

16 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 3/343 (h. no: 11930); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/145-6 (h. no: 23038), Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 11/374 (h. no: 12049).

Peygamber dedesinin gözetimindedir. Abdülmuttalib, Kâbe'nin yanına kendisi için hazırlanan gölgeliğe torunu ile birlikte oturur ve onu sever, o olmadan sofraya oturmazdı. Bir gün torununu sidre ağacı yanında çocuklarla birlikte bulunca dadısı Ümmü Eymen'i onu gözünün önünden ayırmaması gerektiği konusunda uyarılmış ve Ehl-i kitâb'ın onun bu ümmetin nebîsi olacağını iddia ettiklerini ifade ederek ona bir zarar gelmesinden endişe ettiğini dile getirmiştir. Hz. Peygamber, sekiz yaşına geldiği vakit dedesi Abdülmuttalib b. Hâşim seksen iki yaşında vefat etmiştir.¹⁷

Abbâs b. Abdilmuttalib'in'in bildirdiğine göre, Hz. Peygamber'in sünnet edilmiş ve göbeği kesilmiş bir vaziyette doğduğunu gören Abdülmuttalib: *"Bu oğlum muhakkak önemli biri olacak"* demiştir ve öyle de olmuştur.¹⁸ Hz. Peygamber de Hevâzinlilerle yapılan Huneyn Gazvesi'nde (8/630), müslümanların zor duruma düştükleri esnada onları tekrar bir araya getirmek için kendisinin peygamber ve aynı zamanda Abdülmuttalib'in torunu olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: *"Ben Peygamber'im, yalan yoktur. Ben Abdülmuttalib'in oğluyum."*¹⁹ *Burada Hz. Peygamber, Kureyş nezdinde dedesinin konumunu bildiği ve babasının yokluğunda onun yanında büyüdüğü için böyle bir ifade kullanmıştır.*

3. Süveybe (öl. 7/628)

Hz. Peygamber'in ilk sütannesidir. Ebû Leheb'in cariyesidir.²⁰ Onu, annesi yedi gün emzirmiş, daha sonra ise Süveybe emzirmiştir. Süveybe, Eslem kabilesindedir. Oğlu Mesrûh'un sütüyle Hz. Peygamber'i, Hamza b. Abdülmuttalib'i ve Ebû Seleme el-Mahzûmî'yi (öl. 4/625) emzirmiştir. Dolayısıyla Hz. Hamza ve Ebû Seleme, Hz. Peygamber'in süt kardeşleridir. Süveybe'nin Hayber'in fethinden hemen sonra 7/628 yılında vefat ettiği kaydedilmektedir.²¹

Süveybe'nin Hz. Peygamber'in, Hz. Hamza ve Ebû Seleme'nin sütanesi olması ve bundan dolayı sütkardeşin kızıyla evlenmenin haram olduğuna dair rivayet şu şekildedir: İbn Abbâs'tan (öl. 68/687-88) rivayet

17 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/137-138, 168-169; Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, thk. Lévi-Provençal (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1982), 17; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/88, 118-119; Belâzürî, *Ensâb*, 1/64-65, 81-84, 87-88; Taberî, *Târîh*, 2/246-248, 277; Beyhakî, *Delâil*, 1/98; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1407), 2/210, 248, 252, 282; H. Ahmet Sezikli, "Abdülmuttalib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/272-273.

18 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/103; İbn Kesîr, *Bidâye*, 2/265.

19 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (Beirut: Dârü'l-Erkâm, 1995), "Cihâd", 52 (h. no: 2864); Müslim, "Cihâd", 78.

20 Buhârî, "Nikâh", 21 (h. no: 5101).

21 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/96, 161; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/108-109; Belâzürî, *Ensâb*, 1/94-96; Taberî, *Târîh*, 2/158; Beyhakî, *Delâil*, 1/131, 148-149; Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl li-ehâdîsi'r-Rasûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût (Dımeşk: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1969), 12/91; İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417), 1/417; İbn Kesîr, *Bidâye*, 2/272-273, 4/40; Levent Öztürk, "Süveybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/183.

edildiğine göre o, Resûlullah'a "Hamza'nın kızıyla evlenmez misin?" diye sorulunca şöyle cevap vermiştir: "O benim sütkardeşimin kızıdır." Bazı rivayetlerde de ilaveten "Nesepten dolayı haram olan süt emzirme yoluyla da haram olur" buyurmaktadır.²²

Hız. Peygamber, ilk sütannesi Süveybe'yi Mekke'deyken ziyaret edip onunla ilgilenirken eşi Hız. Hatice de ona ikramda bulunmuştur. Hatta o zamanlar Hız. Hatice, özgürlüğüne kavuşturmak için Ebû Leheb'den onu kendisine satmasını istemiş fakat Ebû Leheb bunu kabul etmemiştir. Resûlullah Medine'ye hicret ettiğinde Ebû Leheb onu âzâd etmiştir. Resûlullah (s.a.s.) Hayber'in fethinden (7/628) dönerken Süveybe'nin vefat haberi kendisine ulaşınca kadar sütannesiyle ilgilenmeye ve ona giyecek vb. yardımlarda bulunmaya devam etmiştir. Hız. Peygamber'e (s.a.s.) Süveybe'nin vefat haberi geldiğinde oğlu (sütkardeşi) Mesrûh'u ve akrabalarından kimin kaldığını sormuş ama Mesrûh'un annesinden önce vefat ettiği ve akrabalarından da kimsenin kalmadığı kendisine haber verilmiştir.²³

4. Ümmü Eymen (öl. 24/645)

Ümmü Eymen, Bereke bint Sa'lebe b. Amr el-Habeşîyye, Hız. Peygamber'in dadısıdır. Asıl adı Bereke'dir. Ubeyd b. Zeyd el-Hazrecî ile olan evliliğinden doğan oğlu Eymen'e nispetle "Eymen'in annesi" anlamında Ümmü Eymen künyesi ile meşhur olmuştur. Doğumundan itibaren büyüyünceye kadar her daim Hız. Peygamber'in yanında yer alarak dadılık vazifesine devam etmiştir. Ümmü Eymen, Hız. Peygamber'in babası Abdullah'ın hizmetinde çalışmakta iken o vefat edince miras yoluyla annesine, oradan da kendisine intikal etmiştir. Hız. Muhammed, Hız. Hatice ile evlendikten sonra onu âzâd etmiştir. Kocasını Ubeyd vefat ettikten sonra Hız. Peygamber'in azatlısı Zeyd b. Hârise (öl. 8/629) ile evlenmiştir. Bu evlilikten de Üsâme b. Zeyd (öl. 54/674) doğmuştur. Medine'den dönüş yolunda Ebvâ'da Hız. Peygamber'in annesi ve sekiz yaşındayken dedesi Abdülmuttalib vefat ettiğinde ağlarken ona destek olmak için yanında Ümmü Eymen bulunmuştur. Ümmü Eymen risâlet sonrası dönemde de Hız. Muhammed'in yanında yer almıştır. Hız. Hatice'nin, kızları Zeyneb'in (öl. 8/629) ve Rukıyye'nin (öl. 2/624) cenazelerini yıkamış, İfk hadisesinde Hız. Aişe (öl. 58/678) hakkında Resûlullah (s.a.s.) kendisine sorunca "Onun hakkında hayırdan başka bilgim ve zannım yoktur" diyerek masum olduğunu ifade etmiş ve Hız. Peygamber'e destek olmuştur. Onunla birlikte Uhud Savaşı'na katılmış, askerlere su dağıtmış, yaralananların

22 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/420 (h. no: 1952), 4/293 (h. no: 2490), 4/385 (h. no: 2633), 5/166 (h. no: 3043), 5/240-41 (h. no: 3144), 5/291 (h. no: 3237); Buhârî, "Şehâdât", 7 (h. no: 2645) "Nikâh", 21 (h. no: 5100-5101); Müslim, "Radâ", 11 (h. no: 1446), 12-13 (h. no: 1447), 14 (h. no: 1448); İbn Mâce, "Nikâh" 34 (h. no: 1937-38); Nesâî, "Nikâh", 50 (h. no: 3304-6).

23 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/108-109; Belâzürî, *Ensâb*, 1/96; İbnü'l-Esir, *Târih*, 1/417.

tedavisiyle meşgul olmuş, Uhud'da zor duruma düşüldüğünde kaçmaya başlayan askerlerin üzerlerine toprak atıp durdurmaya çalışmıştır. Hayber Gazvesi'ne katılan yirmi kadın sahabe arasında yer almıştır. Oğulları Eymen ve Üsâme ile birlikte Huneyn Gazvesi'ne (8/630) katılmış, bu gazvede oğlu Eymen şehit olmuştur. Kocası Zeyd b. Hârise de Mûte Savaşı'nda (8/629) şehit olmuştur. Kendisi de Hz. Osman'ın (öl. 35/656) hilafetinin ilk günlerinde vefat etmiştir.²⁴

Ümmü Eymen'in Hz. Peygamber ile ilgili aşağıda belirttiğimiz sözlerinden bazıları, ona (s.a.s.) ne kadar değer verdiğini göstermesi açısından önemlidir: Ümmü Eymen, Hz. Peygamber'den şu şekilde bahsetmektedir: "Hz. Peygamber'i küçükken de büyükken de ne açlıktan ve ne de susuzluktan şikâyet ederken gördüm. Sabahleyin bir yudum zezem içerdi. Kendisine yemek yedirmek istediğimizde, "İstemem, karnım tok." derdi.²⁵

İbn Abbâs'tan rivayet edildiğine göre; (hasta ve ölmek üzere olan) küçük bir kız çocuğu Resûlullah'a (s.a.s.) getirildi. O da çocuğu kucağına aldı ve elini üzerine koydu. Bu sırada çocuk Resûlullah'ın (s.a.s.) kolları arasında vefat etti. (Bunu gören) Ümmü Eymen ağlayınca Resûlullah (s.a.s.) ona şöyle dedi: "Yâ Ümmü Eymen! Resûlullah (s.a.s.) yanındayken mi ağlıyorsun?" O da şöyle cevap verdi: "Resûlullah (s.a.s.) ağlarken ben ağlamayayım mı?" Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.): "Ben ağlamıyorum, fakat o (gözyaşı) rahmettir, acıma duygusudur" buyurduktan sonra (devamında); Mü'min her halinde hayır iledir. Ruhu bedeninden çıkarılırken bile Yüce Allah'a hamd eder" buyurmuştur.²⁶

Enes'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir (öl. 13/634), Hz. Ömer'e "Resûlullah'ın (s.a.s.) ziyaret ettiği gibi biz de Ümmü Eymen'i ziyaret edelim" dedi. Ümmü Eymen'e vardıklarında o ağladı. Bunun üzerine ikisi ona: "Niçin ağlıyorsun? Allah'ın katı Resûlullah (s.a.s.) için daha hayırlıdır" deyince o şöyle karşılık verdi: "Ben Allah'ın katının Resûlullah (s.a.s.) için daha hayırlı olduğunu bilmediğim için ağlıyor değilim. Bilakis semadan vahiy kesildiği için ağlıyorum." Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer de heyecanlandı, duygulandı ve onunla beraber ağlamaya başladı.²⁷

24 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzi*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dârü'l-Alemî, 1409), 1/241, 250, 278, 2/430-431, 685, 3/922; 4/340; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/119, 497, 3/46, 8/34, 165, 223, 225-226; Belâzürî, *Ensâb*, 1/84, 96, 269, 320, 326, 400-401, 406, 471, 476; Taberî, *Târih*, 3/81, 11/615-7; Beyhâkî, *Delâil*, 1/149; İbnü'l-Esir, *Târih*, 2/49, 173; Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412), 7/ 531, 8/169-173; Bünyamin Erul, "Ümmü Eymen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/317; Konu ile ilgili rivayet için bkz. Müslim, "Cihâd", 70; İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, 12/91, 222.

25 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/168.

26 Nesâî, "Cenâiz", 13 (h. no: 1843); Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/234-235 (h. no: 2412); 4/279 (h. no: 2475).

27 Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 103.

Yahya b. Saîd b. Dînâr'ın Benî Sa'd'dan yaşlı bir adamdan naklettiğine göre; Resûlullah (s.a.s.), Ümmü Eymen'e "annem" diye hitap eder ve ona baktığı zaman "Bu ehl-i beytimden geriye kalandır" buyururdu.²⁸

Hiz. Peygamber'in hicretten sonra ailesi ve yakınlarını da -Üsâme ve annesi Ümmü Eymen de bu kişiler arasında yer almaktaydı- Mekke'den Medine'ye getirmeleri için Zeyd b. Hârise ile Ebû Râfi'i (öl. 40/660) görevlendirmiştir.²⁹

Süfyân b. Ukbe'den rivayet edildiğine göre; Ümmü Eymen, Hiz. Peygamber'e karşı kibar ve nazik davranır ve onunla ilgilenirdi. Onun bu güzel tutumundan dolayı da Hiz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmuştur. Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Cennetlik bir kadınla evlenmek isteyen Ümmü Eymen ile evlensin." Zeyd b. Hârise onunla evlendi ve bu evlilikten Üsâme b. Zeyd doğdu.³⁰ Hiz. Peygamber, bu aileyi çok sevmiştir. Öyle ki, Üsâme b. Zeyd için حب رسول الله "hibbü Resûlillah" (Resûlullah'ın sevdiği kişi) veya babasından dolayı الحب ابن الحب "el-hibb ibnü'l-hibb" (sevgili kişinin sevgili oğlu) tabiri kullanılmıştır.³¹

Hiz. Peygamber, Üsâme b. Zeyd'i kendi torunlarından ayırmamıştır. Üsâme b. Zeyd'den rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) torunu Hasan ile birlikte Üsâme'yi kucağına alarak şöyle dua etmiştir: "Şüphesiz ben onları seviyorum. Allah'ım sen de bu ikisini sev."³² Hiz. Peygamber'in en yakınında bulunanlardan olması dolayısıyla Üsâme, onun acılarına da ortak olmuştur. Öyle ki Hiz. Peygamber'in oğlu İbrahim vefat ettiğinde ağladığını gören Üsâme üzüntüsünden feryat figan etmiş, bunun üzerine Hiz. Peygamber de ondan sabretmesi gerektiğine işaret ederek bağırmasın istemiştir.³³

Muhammed b. Ömer'den nakledildiğine göre; Üsâme b. Zeyd'in mevlâsı İbn Ebû'l-Furât'ın bir tartışma esnasında Hasan b. Üsâme b. Zeyd'e "-Yâ İbn Bereke" diye hitap etmesi üzerine, Medine valisi Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm (öl. 120/738) bu hitap şekline kızarak, bunun küçümseme kaşıyla söylenmiş olduğunu ifade etmiş ve Resûlullah'ın (s.a.s.) ona: يَا أَنَّمُ، Annem, Yâ Ümmü Eymen!" dediğini belirtmiştir.³⁴

28 Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek*, 4/70 (h. no: 6911).

29 Mehmet Salih Arı, "Üsâme b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/361.

30 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/224; Belâzürî, *Ensâb*, 1/471-472.

31 Buhârî, "Enbiyâ", 57 (h. no: 3475); Ebû Dâvûd, "Hudûd", 4 (h. no: 4375); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), "Hudûd", 6 (h. no: 1430), "Menâkıb", 40 (h. no: 3813); İbn Mâce, "Hudûd", 6 (h. no: 2547).

32 Buhârî, "Fedâilü'l-Ashâb", 18 (h. no: 3735); Bkz. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/62; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 9/39.

33 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/111-120. Bkz. Hasan Telli, "Çocuk ve Ölüm Bağlamındaki Olaylara Hiz. Peygamber'in Yaklaşımı", *XIV. Uluslararası Mevlid-i Nebî Sempozyumu "İslâm ve Çocuk" Tebliğler Kitabı*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021), 232.

34 Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek*, 4/71 (h. no: 6914).

5. Halîme (öl. ?)

Ümmü Kebşe, Halîme bint Ebî Züeyb Abdillâh b. el-Hâris es-Sa'diyye. Hz. Peygamber'in sütannesidir. Sa'doğulları kabilesindedir. Halîme, kocası Hâris, çocukları Şeyma, Üneyse ve Abdullah ile birlikte yaşamaktaydı. Kendisinden süt emen çocuğu Abdullah'tır. O dönemler de Mekkeliler, sıcak hava şartlarının yeni doğan çocukların gelişimine olumsuz etkilerinden dolayı bebeklerini bedevî kabilelerden sütannelere verirlerdi. Ayrıca bedevîlerin yabancılarla teması çok fazla olmadığı için dil bozulmamıştı ve daha fasihti. Bu sayede çocuklar fasih Arapçayı da öğrenmiş olmaktadır. Sütanneler için de bu yöntem gelir kaynağı olduğu için zengin ailelerin çocukları tercih edilmekteydi. Hz. Muhammed'in doğduğu yıl Sa'doğullarından on kadın Mekke'ye doğru yola çıkmıştı. Halîme ağıltan yorulup yolda kalan yaşlı devesi yüzünden Mekke'ye biraz daha geç ulaşmıştı. Bu sürede diğer kadınlar, varlıklı ailelerin çocuklarını almışlardı. Halime zengin bir ailenin çocuğunu bulamayınca yetim olduğu gerekçesiyle (sütannelik yapacak kadınların çocukların babasından bir beklentileri olduğundan, annesinin kendilerine bir şey veremeyeceğini düşündükleri için) önceleri almak istemese de Mekke'den eli boş olarak da dönmek istemediği için kocasıyla da görüşerek Hz. Peygamber'in sütanneliğini yapmayı kabul etmiştir. O tarihte Benî Sa'd topraklarında ciddi bir kuraklık ve kıtlık hâkim olmuştur. Hz. Peygamber'le birlikte ise o topraklara bolluk ve bereket gelmiştir. Halîme, Hz. Muhammed'i iki yıl emzirmiştir. İki yıl sonunda onu annesinin yanına getirmiş, fakat Âmine çocuğunun gelişimini görünce ve o dönem Mekke'deki veba salgınından da çocuğunu korumak için bir süre daha Halîme'nin yanında kalmasını istemiştir. Dört-beş yaşlarındayken Halîme, Hz. Muhammed'i annesine teslim etmiştir. Halîme'nin kaynaklarda vefat tarihi ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Müslüman olduğu dikkate alındığında risâletten sonra ve Mekke'nin fethinden önce vefat ettiği tahmin edilmektedir.³⁵

Hz. Peygamber, Sa'doğullarında yetişmesinin diline katkısını şu sözleriyle ifade etmektedir: Ebû Bekir kendisine: “Yâ Resûlallah! Sizden daha fasih konuşan kimse görmediğim” dediği zaman şöyle cevap vermiştir: “Niçin konuşmayayım, ben Kureyşliyim ve Benî Sa'd b. Bekr'de süt emzirdim.”³⁶ “Ben Peygamber'im, yalan yoktur. Ben Abdülmuttalib'in öğrenciyim. Arapların en fasih konuşanı benim. Ben Kureyşte doğdum (fakat) Benî Sa'd b. Bekr'de yetiştim. Ben nasıl hatalı konuşabilirim ki.”³⁷

35 İbn İshâk, *Sîre*, 48-49; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/160-167; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/110-113; Belâzürî, *Ensâb*, 1/92-95; Taberî, *Târîh*, 2/157-160; Beyhakî, *Delâil*, 1/132-146; Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, 2/514 (h. no: 1325); İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, 12/91, 327; İbnü'l-Esir, *Târîh*, 1/417; İbn Kesîr, *Bidâye*, 2/273-279; Asri Çubukcu, “Halîme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/338.

36 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/163.

37 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 6/36 (h. no: 5437); Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâut - Muhammed Zühreyy eş-Şâviş (Dimesşk, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 4/201-202 (h. no: 1045).

Üsâme b. Zeyd el-Leysî'nin Benî Sa'd'dan yaşlı bir adamdan haber verdiğine göre bir gün Halîme bint Abdullah, Resûlullah (s.a.s.), Hz. Hatice ile evliyken Mekke'de onun yanına geldi. Resûlullah da (s.a.s.) onu misafir etti ve ikramda bulundu. Halîme beldelerin kuraklığından ve hayvanların telef olmasından dert yandı. Hz. Peygamber de bu konuda Hz. Hatice ile konuşunca, Hz. Hatice ona kırk koyun ve yolculuk yapmaya müsait bir deve verdi. Halîme de ailesine döndü.³⁸

Muhammed b. Münkedir'den (öl. 131/748) rivayet edildiğine göre; Hz. Peygamber'e süt emziren kadınlardan birisi izin isteyip yanına girdiğinde Resûlullah (s.a.s.) ona "anne, anne" diyerek hürmet göstermiş kendi ridâsını çıkarıp onun üzerine oturması için yere sermişti.³⁹

Resûlullah (s.a.s.) Mekke'nin fethedildiği gün (20 Ramazan 8/11 Ocak 630) el-Ebtah'tayken Halîme'nin kız kardeşi ve görümcesi Resûlullah'ın (s.a.s.) yanına geldi. Resûlullah'a bir torba peynir ve bir tulum yağ hediye etti. Resûlullah (s.a.s.) Halîme'nin kız kardeşine Halîme'yi sordu, vefat ettiği haberini alınca gözleri yaşardı. Geride ne bıraktığını sordu. Fakirlik ve ihtiyaç cevabını verdiler. Bunun üzerine kızkardeşine elbise ve yolculuk için deve verilmesini emretti. Kendisi de iki yüz dirhem verdi. O da şöyle diyerek oradan ayrıldı: "Sen hem küçükken ve hem de büyükken ne güzel kefil olunmuş bir kimsesin."⁴⁰

6. Şeymâ (öl. ?)

Şeymâ bint el-Hâris b. Abdiluzzâ es-Sa'diyye. Hz. Peygamber'in sütkardeşidir. Halîme'nin kızıdır. Doğum tarihi bilinmemektedir. Kaynaklarda ismi Huzâfe, Huzâme, Cüdâme olarak da geçmektedir. Şeymâ ismi diğer isimlerinin önüne geçmiş ve bu isimle meşhur olmuş ve kavmi içerisinde de bu isimle tanınmıştır. Hz. Peygamber'in evlerine gelmesinden itibaren tekrar annesi Âmine'ye verilinceye yani dört-beş yaşlarına kadar Hz. Muhammed'e ablalık yapmış ve onun bakımında annesine yardımcı olmuştur. Vefat tarihi ile ilgili olarak kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır.⁴¹

Şeymâ, Hz. Peygamber'i çok sevmektedir ve bu sevgisini dile getiren dua ve dilekleri söylediği ninnilere yansımaktadır:

"Bu annemin doğurmadığı bir kardeşimdir. Babamın ve amcamın soyundan da değildir, Allah'ım ona dilediğini ver."⁴²

38 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/113; Belâzürî, *Ensâb*, 1/95.

39 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/114.

40 Belâzürî, *Ensâb*, 1/95.

41 İbn İshâk, *Sîre*, 48; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/161; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/110; Beyhakî, *Delâil*, 1/132; Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, 2/514 (h. no: 1325); İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, 12/91; İbn Kesîr, *Bidâye*, 2/273.

42 Ahmed Ebû Sa'd, *Eğâni Terkisi'l-efâl inde'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayîn, 1982), 66.

“Ey Rabbimiz! Ben onu büyümüş ve genç bir delikanlı ve sonra bir beyefendi olarak görünceye kadar, Sen Muhammed’i bize bağışla! Düşmanlarına ve kötülöklere onunla beraber karşılık vereyim ve ona ebedî sürecek bir izzet ver.”⁴³

Şeymâ, Huneyn Gazvesi’nde Hevâzin kabilesinden Bicâd isimli bir şahıs ile esir düştü. Kendisini esir alanlara “Vallahi, ben arkadaşınızın kız kardeşiyim dedi. Onlar, buna inanmadılar ve Ensâr’dan bir grup onu aldılar ve Resûlullah’a (s.a.s.) getirdiler. O, “Yâ Muhammed! Ben senin kız kardeşinim” deyince Hz. Peygamber: “*Bunun alameti nedir?*” diye sordu. O da bir ısırik izi gösterdi ve “Sırâr vadisinde seni sırtıma aldığım da buramı ısırmıştın. Biz o zaman onların çobanıydık. Benim babam senin baban, benim annem senin annendir. Seninle aynı memeden süt emdim. Hatırla! Yâ Resûlallah” dedi. Resûlullah (s.a.s.) bu izi görünce hemen tanıdı ve ayağa kalktı, ridâsını yere sererek “*onun üzerine otur*” dedi. Onunla hasbihal etti ve gözleri doldu. Ona sütannesini ve sütbabasını sordu. Şeymâ da onların bir zaman önce vefat ettiklerini haber verdi. Sonra Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “*Şayet dilersen bizim yanımızda sevgi ve ikrarla kal. Şayet kavmine ve akrabalarına dönmeyi dilersen de kavmine dönebilirsin.*” O da bunun üzerine “Kavmime dönmek istiyorum” dedi ve Müslüman oldu. Şeymâ evine döndükten sonra kadınlar, Bicâd hakkında onunla konuştular. Şeymâ tekrar Resûlullah’ın (s.a.s.) yanına döndü ve Bicâd’ı kendisine bağışlaması ve onu affetmesi konusunda onunla konuştu. Resûlullah (s.a.s.) onun isteğini kabul etti ve ona bir veya iki deve verilmesini emretti. Ona kendilerinden geriye kimlerin kaldığını sordu. O da kız kardeşini, erkek kardeşini ve amcası Ebû Burkân’ı haber verdi. Ayrıca kavmi ile ilgili Resûlullah’ın (s.a.s.) sorduklarını da haber verdi. Rasûlullah (s.a.s.) ona “*Ci’rane’ye dön kavminle olursun. Ben Tâif’e gidiyorum*” dedi. O, Ci’rane’ye döndü. Resûlullah (s.a.s.) Ci’rane’ye gelerek ona ve geriye kalan ailesine koyunlar ve develer verdi.⁴⁴

7. Fâtıma bint Esed (öl. 4/625-26)

Fâtıma bint Esed b. Hâşim b. Abdimenâf el-Kureşîyye el-Hâşimîyye. Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib’in hanımıdır. Fâtıma, kocası Ebû Tâlib’in amcasının kızıdır. Onun Haşimî olarak doğan ilk Haşimî kadın olduğu kaydedilmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla annesi ve babası Haşimî olan ilk ve son halife Hz. Ali’dir (öl. 40/661). Fâtıma’nın Ebû Tâlib ile evliliğinden Tâlib, Akîl, Ca’fer ve Ali isminde dört oğlu, Ümmü Hânî ve Cümâne isminde iki

43 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 7/733; Ahmed Ebû Sa’d, *Eğânî*, 66; Davut Orhan - Muhammed Abazoğlu, “Arap Edebiyatında Ninniler ve Dil-Toplum Işığında Yansımaları”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2018), 116-117.

44 Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/913-914; Belâzürî, *Ensâb*, 1/93; Taberî, *Târih*, 3/80-81; İbnü’l-Esir, *Târih*, 2/137; İbn Kesir, *Bidâye*, 4/363-364.

45 Hâkim en-Nîsâbü’rî, *Müstedrek*, 3/116 (h. no: 4573)

kızı dünyaya gelmiştir.⁴⁶ Hz. Muhammed sekiz yaşındayken dedesi Abdülmuttalib'in vefatından sonra bakımını amcası Ebû Tâlib'in üstlenmesi üzerine Fatıma, kendi çocukları ile beraber ona da annelik yapmış, onu hiçbir zaman kendi çocuklarından ayrı tutmamış, hatta onlardan önce Hz. Muhammed'le ilgilenmiş sâliha bir hanımefendiydi. Kocası Ebû Tâlib'in vefatından hemen sonra yaklaşık olarak hicretten iki yıl kadar önce İslamiyet'i kabul ettiği ve Medine'ye hicret eden ilk kadın sahâbilerden olduğu nakledilmektedir. Hicretin dördüncü yılında Medine'de vefat etmiştir.⁴⁷

Enes b. Malik'ten (öl. 93/711-12) rivayet edildiğine göre; Ali b. Ebu Tâlib'in annesi Fâtıma bint Esed b. Hâşim vefat ettiğinde Resûlullah (s.a.s.) cenazenin yanına girip, başucuna oturarak şöyle buyurmuştur: “*Allah sana merhamet etsin ey annem. Sen annemden sonra annemdin. Kendin aç kalır, beni doyururdun. Kendin giymez, beni giydirdirdin. En lezzetli yiyeceklerden kendin yemez, bana yedirirdin. Bunu yaparken de Allah'ın rızasını kazanmayı ve ahiret yurdunu arzularydın.*” Sonra Resûlullah (s.a.s.) cenazenin üç defa yıkanmasını emretti. İçinde *kâfûr* (güzel koku) bulunan su gelince bu suyu kendi eliyle döktü. Daha sonra kendi gömleğini çıkararak, ona giydirdi ve o, bu gömleğin üzerine kefenlendi. Sonra Üsâme b. Zeyd, Ebû Eyyûb el-Ensârî (öl. 49/669), Hz. Ömer ve siyahi bir köleyi çağırarak mezarını kazdırdı. Lahit kısmına gelince mezarı bizzat kendi eliyle kazdı ve toprağını çıkardı. Kazma işlemini bitirdiğinde kabre girdi ve oraya uzanarak şöyle buyurdu: “*Yaşatan ve öldüren yalnız Allah'tır. O daima diri ve ölümsüzdür. Allah'ım peygamberin ve benden önceki peygamberlerin hakkı için annem Fâtıma bint Esed'i bağışla. Hüccetini kendisine telkin et. Gireceği yeri genişlet. Şüphesiz Sen merhametlilerin en merhametlisisin.*” Üzerine dört tekbir getirdi (Cenaze namazını kıldırdı). Ardından Resûlullah (s.a.s.), Abbâs ve Ebû Bekir onu kabre koydular.⁴⁸

Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) babasının Ali b. Ebû Tâlib'den anlatırken duyduklarını şöyle rivayet etmiştir: Fâtıma bint Esed b. Hişâm vefat ettiğinde Resûlullah (s.a.s.) onu kendi gömleğiyle kefenleyerek namazını kıldırdı ve üzerine yetmiş tekbir aldı. Kabrine indi. Kabrin kenarlarını işaret etti ve böylece sanki kabrini genişletiyor ve düzeltiyordu. Daha sonra kabirden çıktı, gözleri yaşarmıştı. Gözlerinden akan yaşlar kabrine dökülmüştü. Bu durum üzerine Hz. Ömer şöyle dedi: “*Yâ Resûlallah! gördü-*

46 Ayrıca Esmâ ve Rayta isimli iki kızı daha olduğu da rivayet edilmektedir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/122.

47 İbn Hişâm, *Sîre*, 2/151; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/121-122; Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, 39-40; Belâzürî, *Ensâb*, 2/35; Taberî, *Târîh*, 5/153; İzzüddîn İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvız - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 7/212; İbnü'l-Esir, *Târîh*, 2/747; İbn Kesir, *Bidâye*, 7/222, 332; Mehmet Aykaç, “Fâtıma bint Esed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/225.

48 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 24/351; Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1412), 9/414 (h. no: 15399).

ğüm kadarıyla bu kadına yaptığınız şeyi daha önce hiçbir kimseye yapmadınız.” Allah Resûl de şöyle buyurdu: “*Yâ Ömer! Bu kadın beni doğuran annemden sonra annemdir. Amcam Ebû Tâlib çalışıyordu. Sofrası açıktı. Yemek zamanı bizi bir araya getirirdi. (Olmadığım zamanlar) hepsinden benim nasibimi ayırır ve ben döndüğümde bana sunardı. Cebrâil (as) Rab-bim Azze ve Celle’den onun cennet ehlerinden olduğunu bana haber verdi. Yine Cebrâil, Allahü Teâlâ’nın emriyle yetmiş bin meleğin cenaze namazına katıldığını bana haber verdi.*”⁴⁹

İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre; Ali b. Ebû Tâlib’in annesi Fâtıma vefat ettiğinde, Hz. Peygamber gömleğini çıkardı ve ona kendisi giydirdi. Toprak atılmadan önce kabrine indi ve uzandı. Bu durum üzerine orada bulunan bazıları: “Yâ Resûlallah! Daha önce hiçbir kimseye yapmadığın şeyleri yaptığını gördük.” Resûlullah da (s.a.s.): “*Ona cennet elbiselerinden giymesi için gömleğimi giydirdim. Kabrin sıkışmasının ona hafif gelmesi için yanına uzandım. O, Ebû Tâlib’ten sonra Allah’ın kullarından bana en iyi davranan kimseydi.*” buyurdu.⁵⁰

8. Ebû Tâlib (öl. 619)

Ebû Tâlib, Abdümenâf b. Abdilmuttalib b. Hâşim el-Kureşî el-Hâşimî. Hz. Peygamber’in amcasıdır. Ebû Tâlib, Hz. Peygamber’in babası Abdullah ve amcası Zübeyr, Abdülmuttalib’in Fâtıma bint Amr b. Âiz el-Mahzûmiye isimli hanımından olma çocukları olup, Zübeyr, Ebû Tâlib’den daha büyüktür. Bir rivayete göre, Abdülmuttalib vefatına yakın bir süre, oğullarını çağırarak torununa iyi bakmalarını vasiyet etmiştir. Zübeyr ve Ebû Tâlib öz kardeş de olmalarından dolayı, Hz. Muhammed’in bakımı konusunda kendi aralarında kura çekmişler ve sonuç, Ebû Tâlib’e çıkmıştır. Bir başka görüşe göre kendisine daha şefkat ve merhametli olmasından dolayı Hz. Muhammed, Ebû Tâlib’i seçmiştir. Genel görüşe göre ise, Abdülmuttalib, torunun bakımını Ebû Tâlib’in ona karşı olan sevgisini, ilgisini şefkatini bildiği için, ona vasiyet etmiştir. Bundan sonra Ebû Tâlib vefat edinceye kadar her zaman Hz. Muhammed’in yanında yer alarak ona destek olmuştur. Ebû Tâlib, Kureyş’in önde gelenlerinden olup sözü dinlenen ve saygı duyulan bir kimseydi. Pek varlıklı bir kimse olmamasına rağmen (maddî imkânsızlıkları yüzünden hacılara yönelik sikâye [zemzem ve su işleri] ve rifâde [yemek işleri] görevlerini kardeşi Abbâs’a devretmiştir. Hz. Muhammed’in bakımı ve yetişmesi konusunda elinden gelen gayreti göstermiştir. O, Hz. Muhammed’i kendi çocuklarından daha çok sever, onun üzerine titrer, onunla birlikte sofraya oturmaya dikkat eder, onun mübarek bir insan olacağını vurgulardı. Hz. Muhammed, on iki yaşındayken amcasının

49 Hâkim en-Nisâbü’rî, *Müstedrek*, 3/116 (h. no: 4574).

50 Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, thk. Târık b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrâhîm (Kahire: Dârü’l-Harameyn, ts.), 7/87 (h. no: 6935); Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 9/415 (h. no: 15400).

ticaret amaçlı Şam yolculuğuna ısrarla katılmak isteyince amcası onu da yanına almıştır. Bu yolculuk esnasında kervan Suriye topraklarında yer alan Busrâ'da konakladığı zaman orada bulunan Rahip Bahîrâ, Ebû Tâlib'e yeğeninın İncil'de vadedilen son peygamber olduğunu, onu iyi koruması gerektiğini ve orada bulunanların kıskançlıkları dolayısıyla zarar verebilecekleri endişesiyle onu Şam'a götürmemesi gerektiğini söyleyince Şam'a gitmekten vazgeçerek Mekke'ye geri dönmüştür. Hz. Muhammed'in Hz. Hatice ile evliliğinde de yeğenine destek olmuştur. Ömrü yettiği müddetçe yeğenini savunacağına söz vermiş ve risâlet sonrası dönemde de vefat edinceye kadar müşriklere karşı her zaman savunmuştur. Yeğeninın ısrarlarına rağmen, müşriklere Ebû Tâlib ölüm korkusundan dolayı Müslüman oldu diyerek kendisiyle alay edecekleri düşüncesiyle İslam'ı kabul etmemiştir. Ebû Tâlib 619 yılında vefat etmiştir.⁵¹

İyi bir şair olan Ebû Tâlib'in, Hz. Peygamber ile ilgili şiirlerinden bazıları şu şekildedir:

Hz. Peygamber'i hayatta olduğu müddetçe koruyacağını ifade ettiği şiiri:

“Allah'a andolsun ki! Ben toprağa gömülene kadar, onlar sana top-luca ulaşamayacaklar. Sen işini yap, senin için bir ayıp, kusur yoktur. Onunla müjdele ve gözleri aydınlat. Beni davet ettin ve ben bildim ki sen samimisin. Şüphesiz doğru söyledin ve sen eskiden de güvenilirirdin. Bir din sundun ve ben anladım ki o dünyadaki dinlerin en hayırlısıdır. Şayet ayıplanma ve kınanmadan çekinmeseydim, Beni buna apaçık bir şekilde müsamahakâr bulurdun.”⁵²

Ebû Tâlib'in doksan dört beyitten meydana gelen “*Lahmiyye*” kasidesini, Hz. Peygamber'i Kureyşlilere karşı korumak için söylediği nakledilmektedir.⁵³ O kasideden bazı beyitler şu şekildedir:

28- Allah'ın evine yemin olsun ki, işleriniz sıkıntıya girmedikçe, Mekke'yi terkedeceğimizi düşünerek yanıldınız.

29- Yine Allah'ın evine yemin olsun ki, bizim ok atıp süngüleşmeden, Muhammed'i yalnız bırakacağımızı düşünerek yanıldınız.

30- Biz onun etrafında yere serilmedikçe, çocuklarımız ve hanımlarımızdan vazgeçmedikçe onu teslim edecek değiliz.

...

51 İbn İshâk, *Şire*, 33, 69, 75; 147 vd., 236 vd.; İbn Hişâm, *Şire*, 1/109, 153, 179 vd., 246-247, 264 vd., 321, 351-352, 369 vd., 377, 415 vd.; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/119 vd.; Belâzürî, *Ensâb*, 1/85, 96-98; Taberî, *Târih*, 2/166, 239, 277-279, 313, 320 vd., 343-344; Beyhakî, *Delâil*, 1/85, 98-99, 2/20 vd.; İbnü'l-Esîr, *Târih*, 1/424, 608-659, 682 vd.; Ethem Ruhi Fiğlalı, “Ebû Tâlib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/237-238.

52 İbn İshâk, *Şire*, 155.

53 Fiğlalı, “Ebû Tâlib”, 10/238.

36- Bir kavim, korunması gerekeni gözeteni, tatlı dilli, kendi işini kendi gören bir beyefendiyi nasıl terkedebilir.

37- O beyaz tenlinin yüzü suyu hürmetine buluttan yağmur istenir. O yetimleri besler, büyütür, dulların sığınağı olur.

38- Hâşimoğullarından helak olacak olanlar ona sığınır. Onlar için onun yanında rahmet ve iyilikler vardır.⁵⁴

Hız. Peygamber, amcasının maddi durumunun iyi olmamasına rağmen kendisini küçükken koruyup gözetmesini hiç unutmamış, zorluk zamanlarında da amcasına desteğini göstermiştir. Kureyş'e şiddetli bir kuraklık isabet etmişti. Ebû Tâlib'in ailesi kalabalıktı. Resûlullah (s.a.s.), amcası Abbas'a (o Hâşimoğulları'nın en varlıklılarından) şöyle buyurdu: *"Yâ Ebû'l-Fazl! Kardeşin Ebû Tâlib kalabalık bir aileye sahip. Gördüğün gibi insanlara bu kuraklık isabet etti. Biz ona gidelim ve onun aile yükünü hafifletelim. Bir oğlunu ben alırım. Bir oğlunu da sen alırsın. O ikisine biz bakarız."* Bunun üzerine Abbâs "tamam" dedi. Birlikte Ebû Tâlib'e geldiler ve ona *"Biz insanların içinde bulunduğu bu durum bitinceye kadar senin aile yükünü hafifletmek istiyoruz."* Bunun üzerine Ebû Tâlib ikisine "Akıl'i (öl. 60/680) bana bırakırsanız, nasıl isterseniz öyle olsun" dedi. İbn Hişâm'ın naklettiğine göre; "Akıl ve Tâlib'i bıraktığınız zaman" denildiği de kaydedilmiştir. Sonucunda Resûlullah (s.a.s.) Ali'yi, Abbâs da Ca'fer'i (öl. 8/629) yanına almıştır. Ali, Hız. Muhammed'e risâlet görevi gelinceye kadar onunla (s.a.s.) ile birlikte kalmaya devam etti. Sonra Ali, ona (s.a.s.) tabi olup, iman ederek, onu tasdik etti. Ca'fer de Müslüman olup, amcasına ihtiyacı kalmayınca kadar Abbâs ile birlikte kalmaya devam etti.⁵⁵

Saîd b. Müseyyeb'in babası Müseyyeb b. Hazn'dan rivayet edildiğine göre; Ebû Tâlib'in durumunun ağırlaştığı, vefat edeceği haberi ulaşır ulaşmaz Resûlullah (s.a.s.) onun yanına geldi. O sıra yanında Ebû Cehil b. Hişâm ve Abdullah b. Ebû Ümeyye b. el-Muğîre bulunuyordu. Resûlullah (s.a.s.) Ebû Tâlib'e şöyle dedi: *"Ey amcam! Lâ ilâhe illallah de ki, ben de sana Allah katında şehadet edeyim."* Ebû Cehil ve Abdullah b. Ebû Ümeyye, Ebû Tâlib'e şöyle dedi: *"Yâ Ebû Tâlib! Abdülmuttalib milletinden yüz mü çeviriyorsun? Bu sırada Resûlullah (s.a.s.) amcasına isteğini arzetmeye devam ediyordu. Aynı zamanda o ikisi de Ebû Tâlib onlara son sözünü söyleyinceye kadar sözlerini tekrar etmeye devam ettiler. Ebû Tâlib onlara: "O (kendisi) Abdülmuttalib'in milleti üzeredir" dedi ve "Lâ ilâhe illallah" demekten çekindi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Vallahi, senin için nehyolunmadığım müddetçe senin için mağfîret dileyeyeğim."* Allahü Teala da bu hususta şu ayet-i kerimeyi indirdi: *"Müşriklerin cehennemlik oldukları müminler nezdinde açıklık kazandıktan sonra,*

54 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/272-280.

55 Hâkim en-Nîsâbüri, *Müstedrek*, 3/666 (h. no: 6463).

akraba bile olsalar peygamber de mü'minler de onların bağışlanmalarını dileyemezler."⁵⁶ Diğer bir rivayette de buna ilaveten Kasas Suresi 56. ayet yer almaktadır: "*Kuşkusuz sen istediğini hidayete erdiremezsin.*"⁵⁷

Abbâs b. Abdülmuttalib'den rivayet edildiğine göre o, Hz. Peygamber'e şöyle sordu: "Senin amcana olan faydan nedir? Şüphesiz o, seni koruyor ve senin için (sana karşı olanlara) öfkeleniyordu?" Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "*O, cehennemden sığ bir yerindedir. Şayet ben olmasaydım. Cehennemden en derin çukurunda olurdu.*"⁵⁸

9. Hüzün Yılı (620)

Hz. Peygamber'in özellikle dedesinin vefatından sonra bakımını üstlenen ve maddi ve manevi her anlamda destekçisi olan, risâlet sonrası dönemde de müşriklere karşı onu koruyup kollayan amcası Ebû Tâlib'in vefatı ve Ebû Tâlib'in vefatından üç gün sonra da kendisine ilk inanan kişi olan, dini tebliğ ederken karşılaştığı zorluklara karşı ona moral yönünden en büyük destekçisi olan eşi Hz. Hatice'nin vefatı (10 Ramazan/19 Nisan 620) Hz. Peygamber'i derinden etkilemiş ve nübüvvetin onuncu yılına denk gelen bu döneme "senetü'l-hüzn / âmü'l-hüzn" denmiştir. Ebû Tâlib'in vefatıyla müşriklerin Hz. Peygamber üzerinde baskıları artmış ve o da amcasının yokluğunu derinden hissetmiştir.⁵⁹ Ebû Tâlib'in vefatı üzerine müşriklerin Hz. Peygamber'e baskılarının arttığını gösteren rivayetler:

Kureyşliler, Ebû Tâlib hayatta olduğu dönemde yapamadıkları ezayı onun vefatıyla birlikte Resûlullah'a (s.a.s.) yapmaya başladılar. Kureyş'in sefihlerinden bir sefih Resûlullah'ın (s.a.s.) başına toprak saçtı. Resûlullah da (s.a.s.) başında toprak olduğu halde evine girdi. Kızlarından bir tanesi kalkıp babasının başındaki toprağı yıkayarak, onun bu haline ağladı. Bunun üzerine Resûlullah da (s.a.s.) şöyle buyurdu: "*Ağlama kızcağızım! Şüphesiz Allah babanı koruyacaktır.*" Râvî'nin dediğine göre ayrıca şöyle buyuruyordu: "*Ebû Tâlib ölünceye kadar, hoşuma gitmeyen hiçbir şey Kureyş'ten bana ulaşmamıştı.*"⁶⁰

Urve b. Zübeyr'den (öl. 94/713) şöyle dediği nakledilmektedir: "Abdullah b. Amr b. el-Âs'a (öl. 65/684-85); 'Müşriklerin Hz. Peygamber'e yaptıkları şeyin en şiddetlisini bana haber ver' dedim. O da şöyle dedi: 'Hz. Peygamber, Kâbe'de namaz kılıyordu. Ukbe b. Ebû Muayt, ona (s.a.s.) yöneldi ve ridasını onun boynuna koydu ve şiddetli bir şekilde boğmaya

56 et-Tevbe 9/113; Buhârî, "Cenâiz", 80 (h. no: 1360).

57 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/78-9 (h. no: 23674); Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 39 (h. no: 3884), "Tefsîr (Kasas Suresi)", 56 (h. no: 4772); Müslim, "İman" 39; Nesâî, "Cenâiz", 102 (h. no: 2035).

58 Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr, 39 (h. no: 3883); Müslim, "İman", 358.

59 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/415-416; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/211; Taberî, *Târih*, 2/343-344; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Senetü'l-Hüzn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/519-520.

60 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/416; Taberî, *Târih*, 2/344; İbn Kesîr, *Bidâye*, 3/122.

başladı. O sırada Ebû Bekir geldi ve onun omzundan tutarak, Hz. Peygamber'den uzaklaştırdı ve şu ayeti okudu: '*Siz bir adamı, 'Rabbim Allah'tur' dediği için öldürecek misiniz? Oysa o size Rabbinizden âyetler getirmiştir.*' (Mü'min 40/28).⁶¹

Abdullah İbn Mes'ûd'dan şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Resûlullah (s.a.s.) Kâbe'nin yanında namaz kılıyordu. Ebû Cehil ve arkadaşları da orada oturuyordu. Dün dışı bir deve boğazlanmıştı. Ebû Cehil şöyle dedi: 'Hanginiz fülanoğullarının şu devesinin etenesini alarak secde ettiği zaman Muhammed'in omuzlarına koyabilir?' Bunun üzerine kavmin en eşkıyası ayağa kalkarak onu aldı ve Hz. Peygamber secde ettiği zaman onu iki omzu arasına koydu ve onlar birbirlerine yaslanarak bu duruma güldüler. Ben de ayakta duruyordum. Eğer gücüm olsaydı Resûlullah'ın (s.a.s.) sırtından onu atardım. Bir kişinin oradan giderek Fâtıma'ya haber vermesine kadar, Hz. Peygamber başını kaldırmadı. Fâtıma geldi. O küçük bir kızdı. Onu Hz. Peygamber'in sırtından alarak attı. Sonra onlara yönelerek onları kınadı. Hz. Peygamber namazını eda edince sesini yükseltti ve onlara beddua etti. O dua ettiği zaman üç defa eder, bir şey istediği zaman üç defa isterdi ve sonra üç defa şöyle dedi: "*Allah'ım Kureş'i sana havale ediyorum.*" Onun (s.a.s.) sesini işitince gülmeleri gitti ve onun (s.a.s.) duasından korktular. Sonra Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "*Allah'ım Ebu Cehil b. Hişâm, Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa, Velid b. Ukbe, Ümeyye b. Halef ve Ukbe b. Ebû Muayt'ı (Râvî: yedinciyi söyledi ama hatırlayamadım- demiştir) Sana havale ediyorum.*" Muhammed'i hak ile gönderene yemin ederim ki! şüphesiz bu adı geçen kişileri Bedir günü yere serilmiş bir şekilde gördüm. Sonra çukura – Bedir çukuruna – sürüklendiler.⁶²

10. Hamza (öl. 3/625)

Hamza b. Abdilmuttalib b. Hâşim b. Abdimenâf el-Kureşî el-Hâşimî. Hz. Peygamber'in amcasıdır. Künyesi Ebû Umâre'dir. Ya'la isimli oğlundan dolayı Ebû Ya'la da denilmiştir. Hz. Muhammed'den iki sene önce Mekte'de doğmuştur. Ebû Leheb'in cariyesi Süveybe'den süt emdiği için dolayı Hz. Muhammed'in de sütkardeşidir. Anne tarafından da Hz. Muhammed'in akrabasıdır. Hamza'nın annesi Hale bt. Vüheyb b. Abdimenaf b. Zühre, Âmine'nin amcasının kızıdır. Hz. Muhammed'in çocukluk ve gençliğinden itibaren onunla dostluk ve arkadaşlık etmiş, risâlet sonrası dönemde de müşriklere karşı Hz. Peygamber'in en önemli destekçilerinden biri olmuştur. Bi'setin ikinci veya altıncı yılında Müslüman olduğu kaydedilmiştir. Ebû Cehil, Adîb b. el-Hamrâ ve İbnü'l-Asdâ Hz. Peygamber'e gelerek ona hakaret edip eziyet etmişler, bunu haber alan Hamza öfkelenerek elindeki

61 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/507 (h. no: 6908); Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 29 (h. no: 3856), "Fedâilü Ashâbi'n-Nebî", 5 (h. no: 3678), "Tefsîr (Mü'min Suresi)", 40 (h. no: 4815). Bkz. Hasan Telli, "Müşriklerin Liderlerinden Ukbe b. Ebû Mu'ayt ve Hz. Peygamber'e Karşı Mücadelesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 851-852.

62 Müslim, "Cihâd", 107; Ayrıca bkz. Buhârî, "Salât", 109 (h. no: 520).

ayla Ebû Cehil'in kafasına vurarak yaralamış ve orada Müslüman olduğunu açıklamıştır. Hamza'nın İslam'ı kabul etmesiyle birlikte Müslümanlar güç kazanmıştır. Hz. Peygamber, Hz. Hamza ile Zeyd b. Hârîse'yi kardeş ilan etmiştir. -Hz. Hamza Uhud gününde vasiyyetini Zeyd'e yapmıştır.- Hz. Hamza, Hz. Peygamber ile birlikte hicret etmiştir. Medine'ye geldiklerinde Hz. Peygamber, müşriklere yönelik olarak düzenlenen seriyelerde ilk sancağı Hz. Hamza'ya vermiştir. Hz. Hamza, Bedir Savaşı'na (2/624) katılmış ve bu savaşta büyük cesaret örneği göstermiştir. Müşriklerden Ebû Süfyan'ın karısı Hind'in (öl. 14/635) babası Utbe b. Rebîa, amcası Şeybe b. Rebîa ve kardeşi Velid b. Utbe'nin mübâreze (savaşta önce yapılan teke tek çarpışma) çağrısı üzerine Hz. Peygamber tarafından onlarla çarpışmak için seçilen Hz. Hamza, Şeybe'yi, Hz. Ali, Velid'i öldürmüş ve Ubeyde b. Haris'le vuruşan Utbe b. Rebîa'nın da öldürülmesine yardımcı olmuşlardır. Hind'in bu olay üzerine Hz. Hamza'nın ciğerini yemeyi adadığı nakledilmiştir. Ayrıca Hz. Hamza bu savaşta Cübeyr b. Mut'im'in (öl. 59/678-79) amcası Tuayme b. Adî'yi de öldürmüştür. Hz. Hamza'dan amcasının intikamını almak için, Cubeyr b. Mut'im, Habeş asıllı kölesi Vahşi b. Harb'e (öl. 23/644) Uhud Savaşı'nda (3/625) Hz. Hamza'yı öldürmesi karşılığında âzâd edileceği sözünü vermişti. Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in önünde *“ben Allah'ın arslanıyım, ben Resûlullah'ın arslanıyım”* diyerek iki kılıçla kahramanca mücadele eden Hz. Hamza otuz bir müşriği öldürmüş, Sibâ' b. Abduluzza ile çarpışıp onu öldürdükten sonra o sırada bir taşın arkasına gizlenmiş olan Vahşi'nin mızrağıyla şehit olmuştur. Vahşi, Hz. Hamza'nın ciğerini çıkararak Hind'e götürmüştür. Hind daha sonra Hz. Hamza'nın yanına gelerek onun organlarını kesmiş ve onları kendi üzerine takmış, müşrikler de Uhud Şehitleri'nin burunlarını, kulaklarını ve diğer organlarını kesmişler (müsle yapmışlar) ve savaşa katılan müşrik kadınların boyunlarına asarak Mekke'ye öyle girmişlerdir. Hz. Peygamber, Hz. Hamza ve diğer şehitlerin bu durumunu görünce gözyaşı dökerek çok üzülmüştür. Hz. Hamza'nın cenaze namazını Hz. Peygamber kıldırmasıdır. Hz. Hamza'nın kabrine Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali ve Zübeyr birlikte inmişler ve o, kız kardeşinin oğlu Abdullah b. Caş ile aynı kabre defnedilmiştir. Hz. Hamza'nın Umâre, Ya'la ve Âmir isminde üç oğlu ve Ümâme isimli bir kızı olmuştur. Bedir ve Uhud Savaşları'nın kahramanı, Hz. Peygamber'in arkadaşı, dostu, sütkardeşi ve amcası Hz. Hamza'nın Uhud'da şehid edilerek maruz kaldığı durum üzerine onun cesareti, kahramanlığı, savaçılığı ve mertliğini anlatan mersiyyeler ve hamzanâmeler yazılmıştır.⁶³

63 İbn İshâk, *Sîre*, 333-336; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/68-69, 147-152, 285 vd.; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/291-292, 505, 595-598, 708-709; 2/61, 69-72; İbnü'l-Esir, *Târîh*, 1/672, 678-9., 2/43 vd.; Hüseyin Algül, “Hamza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/500-502; Nurettin Albayrak, “Hamzanâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/516-517; Nevzat Hafis Yanık, “Hz. Hamza'ya (r.a.) Mersiyyeler”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/4 (31 Aralık 2018), 2449-2463; Konu ile ilgili rivayetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 25/480-484; Buhârî, “Meğâzî”, 24, 28; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 22/146-148; İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, 12/297.

Câbir b. Abdullah'tan (öl. 78/697) rivayet edildiğine göre; Resûlullah (s.a.s.) Uhud günü insanlar savaştan dönerken Hamza'yı sordu. Bunun üzerine bir adam şöyle dedi: "Ben onu şu ağacın yanında gördüm şöyle diyordu: "Ben Allah'ın arslanıyım, ben O'nun Resûlü'nün arslanıyım. Allahım! Şüphesiz Ebû Süfyân ve dostlarının getirmiş oldukları (yaptıkları) şeylerden sana sığınırım. Müslümanların da bozguna uğramalarından dolayı senden af dilerim." Resûlullah (s.a.s.) hemen ona doğru yöneldi ve onu yüzünden tanıdı ve ağladı. Ona yapılanları (müsle) görünce de hıçkırığa hıçkırığa ağlayarak şöyle buyurdu: "*Kefen yok mu?*" Bunun üzerine Ensâr'dan bir adam kalktı ve bir elbise verdi. Sonra Câbir'in dediğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "*Kıyamet günü Allahü Teala'nın yanında şehidler efendisi Hamza'dır.*"⁶⁴

Yahyâ b. Abdurrahman b. Ebu Lübeybe'nin dedesinden rivayet ettiğine göre; Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "*Nefsim elinde olana yemin olsun ki! Allah'ın yanında yedinci kat semada Hamza b. Abdilmuttalib, Allah'ın arslanıdır ve O'nun Resûlü'nün arslanıdır, yazılıdır.*"⁶⁵

Umeyr b. İshâk tarikiyle Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan (öl. 55/675) rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: "Hamza b. Abdilmuttalib, Resûlullah'ın (s.a.s.) önünde iki kılıçla savaşarak şöyle diyordu: "Ben, Allah'ın arslanıyım ve ben Resûlullah'ın (s.a.s.) arslanıyım."⁶⁶

Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre; Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Osman ile Uhud Dağı'na çıktığında dağ onları sallayınca Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "*Sabit dur Uhud! Şüphesiz senin üzerinde bir nebî, bir siddik ve iki şehid var.*"⁶⁷

11. Abbâs (öl. 32/653)

Ebü'l-Fazl, el-Abbâs b. Abdilmuttalib b. Hâşim el-Kureşî el-Hâşimî. Hz. Peygamber'in amcasıdır. Hz. Muhammed'den iki veya üç yıl önce doğmuştur. Künyesi Ebü'l-Fazl'dır. Annesi Nuteybe bint Cennâb b. Kuleyb b. Mâlik'dir. Küçükken kaybolması dolayısıyla annesi onu bulduğu takdirde Kâbe'yi ipekle giydireceğini adanmış ve bulduğu zaman adağını yerine getirmiştir. Böylece Kâbe'yi bu şekliyle giydiren ilk kişi odur. Abbâs küçüklüğünden itibaren Mekke'de Hz. Muhammed'le birlikte büyümüştür. Ticaretle meşgul olmuştur. Ticaret için Yemen'e gittiğinde bera-

64 Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek*, 2/130 (h. no: 2557), 3/215 (h. no: 4884), 3/219 (h. no: 4900).

65 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 3/149 (h. no: 2952); Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek*, 3/219 (h. no: 4898).

66 İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 6/382 (h. no: 32208); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 3/149 (h. no: 2953); Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek*, 3/214 (h. no: 4880); Bkz. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/12.

67 Buhârî, "Ashâbü'n-Nebî", 5 (h. no: 3675), 6 (h. no: 3686); Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37/468 (h. no: 22811); Ebû Dâvûd, "Sünne" 9 (h. no: 4653); Tirmizî, "Menâkib", 18 (h. no: 3697); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 1/91 (h. no: 146).

berinde Hz. Muhammed'i de götürdüğü nakledilmiştir. Haşimoğullarının en varlıklılarından biri olduğundan dolayı hacılara yönelik sikâye [zemzem ve su işleri] ve rifâde [yemek işleri] görevlerini kardeşi Ebû Tâlib'ten devralmıştır. (Müslüman olduktan sonra da bu görevini devam ettirmiştir.) Hz. Peygamber'in teklifi üzerine Abbâs, kardeşi Ebû Tâlib'e destek olmak amacıyla Ca'fer b. Ebî Tâlib'in bakımını üstlenmiştir. On oğlu, üç kızı toplam on üç çocuğu olmuştur. Bunlar; Fadl, Abdullah, Ubeydullah, Abdurrahman, Kusem, Ma'bed, Kesîr, Avn, Temmâm, Hâris, Ümmü Habîbe, Safiyye ve Ümeyye'dir. Abbâs özellikle de Ebû Tâlib'in vefatından sonra hem maddî hem de manevî anlamda Hz. Muhammed'e destek olmuştur. Ne zaman Müslüman olduğu ile ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan birisine göre, risâletin başladığı günlerde Abbâs, Müslüman olmuştur. Fakat müşriklere karşı Müslümanları koruyabilmek amacıyla Müslüman olduğunu gizlemiştir. Müslümanlar, Medine'ye hicret ettikten sonra müşriklerle ilgili bilgileri gizlice Hz. Peygamber'e ulaştırmıştır. Ona yanına gelmek istediğini bildirince Hz. Peygamber: “*Senin oradaki cihadın daha güzel ve faydalıdır*” buyurmuştur. Diğer bir rivayete göre de Bedir Savaşı'na veya Mekke'nin Fethi'ne kadar Müslüman olmamıştır. Akabe Biatı'nda Hz. Peygamber'in Medinelilerle yaptığı görüşmelere katılarak ona destek olmuştur. Bedir Savaşı'nda esir düşmüş, kendisi, yeğeni Akîl b. Ebî Tâlib ve Nevfel b. Hâris'in (öl. 15/636) fidyelerini ödeyerek serbest kalmıştır. Daha sonra Mekke'ye dönmüş, fakir Müslümanlara yardım etmeye ve Hz. Peygamber'e müşriklerle ilgili bilgi vermeye devam etmiştir. Mekke'nin fethi ile ilgili hazırlıkların yapıldığını öğrenince Müslüman olduğunu artık gizlememiş (bu durum onun Mekke'de kalarak gizli ve önemli bir görev üstlendiğinin de delili sayılmaktadır) ve fetihten kısa bir süre önce Medine'ye hicret ederek (“fetihten sonra hicret yoktur”⁶⁸ hadisi icabınca en son hicret eden sahâbî olarak kabul edilmektedir) fetih zamanı Hz. Peygamber'in yanında yer almıştır. Ebû Süfyân'ın (öl. 31/651-52) Müslüman olmasında ve kan dökülmeden Mekke'nin fethedilmesinde yapmış olduğu çalışmaların etkisi büyüktür. Huneyn Savaşı'nda da ilk başlarda zor duruma düşen Müslümanlara yapmış olduğu konuşmayla Hz. Peygamber'e bağlılık sözlerini hatırlatmış ve onların toparlanmasını sağlayarak, zaferin kazanılmasında etkili olmuştur. Hz. Peygamber vefat ettiğinde Hz. Ali, Hz. Abbâs ve oğulları Fadl ve Kusem onu yıkamışlar ve Hz. Abbâs da Hz. Peygamber'i kabrine koymuştur. Hz. Fâtıma vefat ettiğinde de cenaze namazını Hz. Abbâs kıldırmıştır. Çok cömert ve iyiliksever olan Hz. Abbâs'ın köle âzâd etmeyi çok sevdiği nakledilmiştir. Ayrıca o, sefer dönemlerinde İslam ordusuna da çok yardım etmiştir. Hz. Ömer zamanında Mescid-i Nebevî'yi genişletme çalışmaları için evini hibe etmiştir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman, hilafet dönemlerinde kendisine çok saygı göstermişlerdir. Abbâsî halifeleri oğlu Abdullah'ın soyundan

68 Buhârî, “Cihâd”, 1 (h. no: 2783); Müslim, “İmâre”, 85.

gelmiştir. Uzun boylu, yakışıklı ve beyaz tenli olan Hz. Abbâs, ömrünün son dönemlerinde gözlerini kaybetmiş, 32/653 yılında seksen sekiz yaşında dayken Medine’de vefat etmiştir. Cenaze namazını Hz. Osman kıldırması ve Baki Mezarlığı’na defnedilmiştir.⁶⁹

İkinci Akabe Biati’nda Hz. Peygamber’in yanında sadece amcası Abbâs b. Abdilmuttalib vardı. Onun Medine’den gelenlere karşı yaptığı konuşma şu şekildedir: “Ey Hazrec topluluğu! Şüphesiz bildiğiniz gibi Muhammed bizdendir ve biz onu bizimle aynı görüşte olan kendi kavmimizden korumuşuzdur. O, kavmi içerisinde azizdir ve beldesinde korunmuştur. Fakat o, size katılıp yanınızda olmayı istemektedir. Şayet siz onu davet edip ona vaat ettiğiniz şeyleri yerine getirecekseniz ve ona karşı olanlardan onu koruyacağınıza inanıyorsanız yüklendiğiniz bu sorumluluğu yerine getirin. Yok, eğer onu teslim edip ve size geldikten sonra onu terkedecekseniz şimdi onu bırakın. Çünkü o, kavmi ve beldesinde izzetli ve korunmuştur.”⁷⁰

Yezîd b. Esam’dan (öl. 103/721) rivayet edildiğine göre o şöyle anlatmaktadır: “Resûlullah (s.a.s.)’ın amcası Abbâs, Bedir esirleri arasındaydı. Hz. Peygamber geceyi uykusuz geçirdi. Sababilerden bazıları şöyle sordular: “Yâ Nebiyallah! Seni uyutmayan nedir? O da: “*Abbâs’ın iniltisi*” diye cevap verdi. Bir adam kalktı ve Abbâs’ın zincirini gevşetti. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.): “*Niçin Abbâs’ın iniltisini duymuyorum?*” deyince adam: “Ben onun zincirini biraz gevşettim” dedi. Resûlullah da (s.a.s.) “*Bütün esirlere böyle yap!*” diye buyurdu.⁷¹

Abdullah b. Hârîse’den rivayet edildiğine göre; Safvân b. Ümeyye b. Halef el-Cumahî geldiğinde Resûlullah (s.a.s.) ona şöyle sordu: “*Kimin evinde kaldın Yâ Ebâ Vehb?*” O da: “Abbâs b. Abdilmuttalib’in evinde kaldım” diye cevap verdi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: “*Kureyş’in Kureyş’e sevgisi en fazla olanda kaldın.*”⁷²

Saîd b. Cübeyr’den rivayet edildiğine göre İbn Abbâs ona şöyle haber vermiştir: “Bir adam Abbâs’ın Cahiliye dönemindeki bir atası hakkında kötü konuştu. Abbâs da ona tokat atınca adamın kavmi toplandı ve “Valla-hi! onun tokat attığı gibi biz de ona tokat atacağız dediler ve silah kuşandılar. Bu durum Resûlullah’a (s.a.s.) ulaştı. O da geldi ve minbere çıkıp, Allah’a hamdü sena ederek şöyle buyurdu: “*Ey İnsanlar! İnsanların hangisinin Allah katında en seçkin olduğunu biliyor musunuz?*” “Sensin” de-

69 İbn İshâk, *Sîre*, 68, 138; Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/70, 203-204, 2/703-704; 809-810, 815 vd., 3/898-900; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/246, 441-442, 2/400-404, 444-445; İbnü’l-Esir, *Câmi’u’l-usûl*, 12/562; İbn Kesîr, *Bidâye*, 2/282, 319, 3/25, 160-161, 278; 5/269, 6/287 vd., 329 vd.; 7/161-162; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 3/631; DİA, “Abbâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/16-17.

70 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/441-442; İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/7-8; İbn Kesîr, *Bidâye*, 3/160.

71 İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/13; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstiâb*, 1/244; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-ğâbe*, 1/576.

72 İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/23; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 8/46 (h. no: 7340); Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 9/439 (h. no: 15481).

diler. Resûlullah da (s.a.s.): “Şüphesiz Abbâs bendendir, ben de ondanım, ölmüşlerimize sövmeyin, (böyle yaparsanız) hayatta olanlarımıza eziyet etmiş olursunuz.” buyurdu. Bunun üzerine kavim geldi ve “Yâ Resûlallah gazabından Allah’a sığınırız. Bizim için bağışlanma dile!” dediler.⁷³

Ali b. Ebû Tâlib’den rivayet edildiğine göre, Hz. Ömer zekât konusunda konuşurken, Hz. Peygamber, ona Hz. Abbâs hakkında şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz kişinin amcası babası gibidir.”⁷⁴

*Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre; Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Abbâs, Resûlullah’ın amcasıdır. Şüphesiz kişinin amcası babasının yerindedir veya babası gibidir.”*⁷⁵

İbn Abbâs’tan rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Amcam Abbâs’ı koruyup gözetin. Şüphesiz o benim atalarımın kalandır. Kişinin amcası babası gibidir.”⁷⁶

12. Safiyye (öl. 50/670)

Ümmü’z-Zübeyr, Safiyye bint Abdilmuttalib b. Hâşim el-Kureşkiye el-Hâşimiyye. Hz. Muhammed’in halasıdır. 567 yılı civarında Mekke’de doğduğu kaydedilmektedir. Annesi, Hz. Muhammed’in amcasının kızı Hâle bint Vüheyb’tir. Safiyye, Hz. Hamza ile anne-baba bir kardeştir. Cahiliyye döneminde el-Hâris b. Harb (Ebû Süfyân’ın kardeşi) ile evlenmişti. Bu evlilikten Safya adında bir çocuğu olmuştur. Daha sonra da Avvâm b. Hüveylid ile evlenmiş bu evlilikten de Zübeyr, Sâib ve Abdü’l-Ka’be isimli çocukları olmuştur. Abdü’l-Ka’be küçük yaşta ölmüştür. Kocasının vefatından sonra Zübeyr ve Sâib’in iyi bir şekilde yetişmesi için büyük çaba sarfetmiştir. Safiyye oğlu Zübeyr ile birlikte ilk Müslüman olanlardan olup, Medine’ye de oğluya birlikte hicret etmiştir. Hayber Gazvesi’ne katılan yirmi kadın sahabe arasında yer alan Safiyye Hz. Peygamber ile birlikte çeşitli savaflara katılmış, bu savaflarda yaralıların tedavisi başta olmak üzere önemli vazifeleri yerine getirmiştir. Safiyye, Hz. Ömer’in hilafeti döneminde (20/641) Medine’de vefat etmiştir. Cenaze namazı Hz. Ömer tarafından kıldırılmış ve Baki Mezarlığı’na defnedilmiştir.⁷⁷

Hz. Peygamber, “Yakın akrabalarını uyar! (eş-Şuarâ 26/214) ayeti nazil olduktan sonra Benî Fihri, Benî Adiyy ve kendi aşireti gibi Kureys’in önde gelen ailelerini kabile kabile çağırarak uyarmaya başlamıştır.⁷⁸ Özel

73 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/466 (h. no: 2734); Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek*, 3/371 (h. no 5421).

74 Tirmizî, “Menâkıb”, 29 (h. no: 3760).

75 Tirmizî, “Menâkıb”, 29 (h. no: 3761).

76 İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 6/382 (h. no: 32212); Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 11/80 (h. no: 11107).

77 Vâkidi, *Meğâzi*, 2/685; İbn Hişâm, *Sire*, 2/97; İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/81; Belâzürî, *Ensâb*, 1/90, 4/313; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-ğâbe*, 7/171.

78 Buhârî, “Menâkıb”, 13.

olarak uyardıkları arasında halası Safiyye de bulunmaktadır. Konu ile ilgili rivayet ise şu şekildedir: Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Yâ Benî Abdimenâf! Kendinizi Allah'tan satın alınız. (Allah'a inanarak kendinizi kurtarınız.) Yâ Benî Abdilmuttalib! Kendinizi Allah'tan satın alınız. (Allah'a inanarak kendinizi kurtarınız.) Yâ Ümmü Zübeyr b. el-Avvâm Resûlullah'ın halası! Yâ Fâtıma bint Muhammed! Kendinizi Allah'tan satın alınız. (Allah'a inanarak kendinizi kurtarınız.) Sizin için Allah'tan gelecek hiçbir şeye benim gücüm yetmez. (Sizi koruyamam.) Benden malımdan isteyiniz. Size dilediğinizi vereyim.*”⁷⁹

İslam'ı yayma konusunda da Safiyye, Hz. Peygamber'e destek olmuştur. “*Yakın akrabalarını uyar!* (eş-Şuarâ 26/214) ayeti gereğince akrabalarını uyarmak için Hz. Peygamber tarafından yapılan toplantıda Ebû Leheb'in, kaba bir şekilde Abdülmuttaliboğulları'na Hz. Peygamber'i teslim etmedikleri takdirde öldürüleceklerini söylemesi üzerine Ebû Tâlib “*Vallahi! Hayatta kaldığımız sürece onu koruyacağız*” demiştir. Ebû Leheb'in bu sözleri üzerine Safiyye bint Abdilmuttalib şöyle cevap vermiştir: “*Ey kardeşim! Kardeşinin oğlunu yalnız bırakmak ve onu teslim etmek sana yakışır mı? Allah'a yemin olsun ki! Âlimler Abdülmuttalib'in soyundan bir nebî çıkacağını haber verip duruyorlar. İşte o (haber verilen nebî), odur.*”⁸⁰

Hişâm b. Urve'den (öl. 146/763) rivayet edildiğine göre, Safiyye, Uhud günü savaş meydanına gelmiş ve insanların hezimetini görünce eline bir mızrak alarak insanların yüzüne vurmuş ve şöyle demiştir: “*Resûlullah'ı bırakıp nereye kaçırıyorsunuz?*”⁸¹

Safiyye'nin çocuklarından ve ilk Müslümanlardan olan Zübeyr, Hz. Peygamber'in yanında büyümüş ve her zaman onun yakın çevresinde yer almış ve onunla bütün savaşlara katılmıştır. Vahiy kâtipliği yapmış ve cennetle müjdelenen on kişiden biri (aşere-i mübeşşere) olmuştur.⁸²

Abdurrahman b. Avf'tan (öl. 32/652) rivayet edildiğine göre; Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Ebû Bekr cennettedir. Ömer cennettedir. Osmân cennettedir. Ali cennettedir. Talha cennettedir. Zübeyr cennettedir. Abdurrahman b. Avf cennettedir. Sa'd b. Ebû Vakkâs cennettedir. Saïd b. Zeyd cennettedir. Ebû Ubeyde b. Cerrâh cennettedir.*”⁸³

Câbir'den rivayet edildiğine göre; Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Ahzâb günü kavmin (Kureyzaoğullarının) haberini bana kim ge-*

79 Buhârî, “Vesâyâ”, 11 (h. no: 2753), “Menâkıb”, 13; Müslim, “İman”, 350.

80 Belâzürî, *Ensâb*, 1/119.

81 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/ 41.

82 Mehmet Efendioğlu, “Zübeyr b. Avvâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/522-524.

83 Tirmizî, “Menâkıb”, 26 (h. no: 3747-8).

tirir?” Zübeyr, “ben” dedi. Sonra Hz. Peygamber tekrar sordu: “*Kavmin haberini bana kim getirir?*” Zübeyr, “ben” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “*Her Nebî'nin bir havârisi vardır benim havârim de Zübeyr'dir*” buyurdu.⁸⁴

13. Değerlendirme ve Sonuç

İnsan, beden ve ruha sahip, akıl ve irade ile donatılmış, düşünme, hissetme, güvenme, dayanma, inanma, sevmeye, sevinme, sevilme ve üzülmeye gibi ruhsal özellikleri de olan bir varlıktır. İnsanın, birbiriyle etkileşim içerisinde olan çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık dönemleri bulunmaktadır. İnsanın geçirmiş olduğu bu süreç içerisinde gerek açlık, susuzluk gibi biyolojik gerekse sevmeye, sevilme güvenme, dayanma gibi bir takım duygusal ihtiyaçlarının giderilmesi sağlıklı bir şekilde gelişimi için son derece önemlidir. Dolayısıyla insan özellikle çocukluk döneminde hem biyolojik ve hem de duygusal ihtiyaçlarını giderme noktasında anne-babasına veya onların yerini tutacak yakınlarının desteğine ihtiyaç duymaktadır. Aile de bu noktada çocuğa bu imkânların sağlandığı güvenli bir ortamdır.

Bu bağlamda Hz. Muhammed'in doğmadan önce babasını, altı yaşındayken annesini, sekiz yaşındayken de dedesini kaybetmesi onun zor bir çocukluk dönemi geçirdiğini göstermektedir. Bununla birlikte onun çocukluk dönemine etki eden şahsiyetler, ona bu eksikliği hissettirmemek ve sıcak bir yuva sağlamak için büyük bir çaba sarfederek, bu zorlu süreçte onun en büyük destekçileri olmuşlardır. O da yakınlarının bu desteğiyle iyi bir aile ortamında yetişme imkânına sahip olmuştur. Çalışmada da onun çocukluk dönemine etki eden kişiler ve haklarında vârid olan rivayetler üzerinde durulmuştur. Çalışma konusu olan kişiler, annesi Âmine, dedesi Abdülmuttalib, ilk sütannesi Süveybe, dadısı Ümmü Eymen ve sütannesi Halime, amcası Ebû Tâlib ve hanımı Fâtıma, sütkardeşi Halime, amcaları ve akranları Hz. Hamza ve Hz. Abbâs ve halası Safiyye'dir. Bunlar arasında risâlet sonrası dönemde hayatta olanlar, aynı çocukluk döneminde olduğu gibi Hz. Peygamber'i yalnız bırakmamışlar ve ona desteklerini esirgememişlerdir. Hz. Peygamber de onların bu tutumunu ömrü boyunca hiç unutmamıştır. Örneğin büyümesinde büyük katkıları olan dadısı Ümmü Eymen ve amcasının hanımı Fâtıma bint Esed için *annem* diyerek sevgisini dile getirmiştir. Amcası Abbâs için *Abbâs bendendir, ben de ondanım. Kişinin amcası babası gibidir.*” buyurmuştur. Hamza'nın şehid edilmesine çok üzülmüş ve “*Kıyamet günü Allahü Teâla'nın yanında şehidlerin efendisi Hamza'dır*” sözleriyle onun konumunu dile getirmiştir. Maddî zorluklar içerisinde olmasına rağmen kendisinin bakımını üstlenen amcası Ebû Tâlib'e destek olmak için Hz. Ali'yi yanına alarak, kol kanat germiştir.

84 Buhârî, “Cihâd”, 27 (h. no: 2846); Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/272 (h. no: 14375); Müslim, “Fedâil”, 17; Tirmizî, “Menâkıb”, 24 (h. no: 3745).

Sütannesi Halîme ve sütkardeşi Şeyma ile risâletten sonra karşılaşmış, onları iyi bir şekilde ağırlamış ve ikramlarda bulunarak, ihtiyaçlarını gidermiştir. Hz. Peygamber'in, çocukluğunda, yetişmesinde emeği bulunan kişilere yönelik olarak, onlara her zaman hürmet edip saygı göstermesi, en güzel şekilde misafir edip ikramda bulunması, onlarla bir araya geldiğinde geçmişin hatıralarını yâd etmesi, küçükken beraber yaşadığı kimseleri hatırlayıp hallerini sorması, onlara selam ve hediyeler göndermesi, vefat edenlerin cenazelerine iştirak ederek, özel olarak ilgilenmesi, vefat etmiş olanların ise kabirlerini ziyaret ederek hayırla anması ve dua etmesi, onun sünnetiyle her konuda olduğu gibi bu konuda da örnekliğin en güzelini ortaya koyduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Ahmed Ebû Sa'd. *Eğânî Terkîsi'l-etfâl inde'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayîn, 1982.
- Albayrak, Nurettin. "Hamzanâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Algül, Hüseyin. "Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/500-502. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Arı, Mehmet Salih. "Üsâme b. Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/361-363. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aykaç, Mehmet. "Fâtıma bint Esed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnâut - Muhammed Zühayr eş-Şâvîş. 15 Cilt. Dımeşk, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Zîrikî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1417.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvali Sâhibi's-Şeria*. thk. Abdu'l-Mu'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-. *Şu'abu'l-İmân*. thk. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1995.
- Çubukcu, Asri. "Halîme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/338. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- DİA. "Abbas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/16-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Efendioğlu, Mehmet. "Zübeyr b. Avvâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/522-524. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Erul, Bünyamin. "Ümmü Eymen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/317. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Ebû Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecmau'z-zevâid*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412.
- Hökekleli, Hayati. "Çocuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/355-359. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hökekleli, Hayati. *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları, 2009.
- İbn Abdülber en-Nemerî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *Sahih*. thk. Şuayb el-Arnâut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. ed. Mustafa es-Sekka - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafîz eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1407.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdr, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdr, 1968.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1417.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddîn. *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Rasûl*. thk. Abdülkadir el-Arnâut. 17 Cilt. Dimeşk: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1969.

- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyîd Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Senetü'l-Hüzn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/519-520. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1999.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Orhan, Davut - Abazoğlu, Muhammed. 1. "Arap Edebiyatında Ninniler ve Dil-Toplum Işığındaki Yansımaları". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2018), 113-136.
- Öztürk, Levent. "Süveybe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/183. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sayar, Kemal - Dinç, Mehmet. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: DEM Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2009.
- Sezikli, H. Ahmet. "Abdülmuttalib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/272-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrâhim. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 20 Cilt. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 1404.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.
- Telli, Hasan. "Müşriklerin Liderlerinden Ukbe b. Ebû Mu'ayt ve Hz. Peygamber'e Karşı Mücadelesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 831-832.
- Telli, Hasan. "Çocuk Ve Ölüm Bağlamındaki Olaylara Hz. Peygamber'in Yaklaşımı". *XIV. Uluslararası Mevlid-i Nebî Sempozyumu "İslâm ve Çocuk" Tebliğler Kitabı*. 225-237. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Topaloğlu, Bekir. "Âmine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Alemî, 3. Basım, 1409.

Yanık, Nevzat Hafis. “Hz. Hamza’ya (R.A.) Mersiyeler”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/4 (31 Aralık 2018), 2449-2463.

Yavuz, Kerim. *Çocuğun Dünyası ve Gelişme*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1992.

Yavuz, Kerim. *Çocuk ve Din*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1992.

Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus‘ab b. Abdillâh. *Nesebü Kureyş*. thk. Lévi-Provençal. Kahire: Dârü’l-Maârif, 3. Basım, 1982.



BÖLÜM 6

**MÜNŞEÂTLAR VE FERİDUN AHMED BEY
MÜNŞEÂTI**

Kadir ERBİL¹

¹ Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, orcid: 0000-0003-2530-4396

Giriş

Münşeât mecmuaları bize tarihî bilgiler sunan eserlerdir. Bu mecmualar bizlere sadece kuru bilgi vermezler, manzum-mensur edebî metinler hakkında bilgiler verir. Bunlar, inşâ ilmine dair geniş bilgilerin sunulduğu, Osmanlı Devleti'ne ait siyasal, kültürel ve önemli tarihî bilgilerin içinde bulunduğu kaynaklardır. Osmanlı Devleti'nde dil ve kültür etkinliklerinin sosyal yaşam, hukuk, siyaset, görgü kuralları ve ahlâk alanlarında usullerin yaygınlaşmasında münşeâtlar etkili olmuştur. Münşeât geleneği, resmî ve gayr-i resmî yazışmalarda, ast-üst ilişkilerinin belirlenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu gelenek kişilerin birbirlerine karşı kullandıkları üslubun yanında, bütün yazışmalardaki dilin kullanılmasında kabalık, saygısızlık ve otorite zafiyeti sayılabilecek durumların önüne geçilmesinde dikkatli davranılmasını sağlamıştır. Meşhur münşeât mecmuaları, döneminin önemli inşâ örneklerini içerir.

Münşeât mecmuaları, tarihî bir hadisenin zamanı ile ilgili resmî yazışma belgeleri, berat, mektup, ferman ve diğer özel ve resmî yazılar, defterler vb. tarih araştırmalarında araştırmacılar için kaynak olarak kabul edilebilen belgelerdir mahiyetinde değerlendirilebilir. Münşeâtlar, geçmiş dönemdeki şahısların iletişimini sağlar. Onlar, tarihî gerçeklerin yanı sıra edebî biyografiler ve dönemin edebî faaliyetlerini içeren önemli ve vazgeçilmez belgelerdir. O, hem edebiyat tarihi hem sosyoloji hem de tarih ilminin belgeleri arasında yer alır. Döneminin toplum hayatını aydınlatacak bilgiler barındıran münşeâtlar, dikkatle incelenmesi gereken vesikalardır. Bu çalışmada, münşeât kelimesinin içerdiği anlam ve kavramlar, münşeâtın ortaya çıkışı, yazılma sebepleri, münşeâtlarda kullanılan dil ve üslup, münşeâtların şekli, içeriği, tarih açısından önemi, manzum ve mensur münşeâtlar ile ilgili bazı bilgiler verdikten sonra Feridun Ahmed Bey'in münşeâtı ile ilgili bilgiler ve eserden çeşitli örnekler verilmiştir.

1. Münşeâtlar

Münşeât; Arapça bir kelime olup, üç harfli /sülâsî “ne-şe-e” kökünden, dört harfli/rübâî “ifâl” kalıbının mefulüdür. Fiil olarak lügatte; “yükseltmek, diriltmek, gelişip büyüme, yeniden meydana gelip hayat bulmak” (Asım, 2013: 1/245) anlamlarına gelmektedir. Kelimenin rübâî kalıbından anlamı; “ilk yaratılış, yaratma, ilerlemek, çıkmak, yönelmek, şiir yazmak, gecenin başlaması ve güzel hutbe okumak” (İbn Manzur, 1990: 1/170) şeklindedir. Bu kelime, Kur'an-ı Kerim'de “yaratmak” anlamında kullanılmıştır. “Gerçekten biz hurileri apayrı bir biçimde yarattık.” Kur'an, 56/35); “De ki, sizi yaratan O'dur.” (Kur'an, 67/23); şu ayette ise “Denizde yüce dağlar gibi yükselen gemiler de onundur.”(Kur'an, 55/24) “Yelkenli gemi” kelimesinin rubâî “en-şe-e” kalıbından kullanılmaktadır. “İnşâ” kelimesi bu geniş anlamlarının yanında, edebiyat alanında da kul-

lanılmıştır. Münşeât kelimesinin ıstılah anlamı; inşâ ilminin kurallarına uygun olarak yazılan nesir/düz yazılardır. İnşâ ilmi ile alakalı bilgilerin içinde bulunduğu, süslü ve sanatlı inşâ örneklerinin, genellikle mektup türü güzel yazıların içinde olduğu eserlere de münşeât denir. Kısaca; münşeâtlar, daha önceden belirli bir amaç için planlanarak, belirli konuları ihtiva eden, edebî bir üslupla yazılmış eserlerdir (Haksever, Eski Türk Edebiyatında Münşeâtlar, 1995: 16).

Münşeâtı kaleme alan kimseye münşi denir. Münşi sözlükte; “yapan, inşâ eden, yaratan” anlamındadır (Asım, 2013: 1/245). Edebiyatı ise; güzel nesir/düz yazı yazan, inşâ sanatına uygun olarak yazılar yazabilen, inşâ ilmiyle uğraşan kimse demektir. Münşi, edebiyatı iyi bilen, bir maddeyi mensur olarak ve hatasız bir şekilde yazabilen kâtiptir. “Herkes süslü ve edebî nesir yazamaz, münşilik başlı başına bir sanattır. Münşiler şairler gibi sanatkâr kişilerdir. Klasik Türk Edebiyatında genellikle nesir/düz yazı karşılığı, bir şeyi meydana getiren, bina eden anlamında, inşâ yerine münşi sıfatı kullanılır. Münşiler, resmî belgeleri hatasız yazma yeteneğine sahip kişilerdir. Bu meslek sahibi kişilerin çoğu mektupçuluk, vak’anüvislik, reisü’l-küttaplık, sadrazamlık gibi yüksek makamlarda memurluk yapan kişiler ve şairler, müderrisler vb. ilim adamlarıdır (Tansel, 1965: 386).

1.1. Münşeât Türünün Ortaya Çıkışı

“İslâm medeniyetinde ilk inşâ örnekleri Hz. Peygamber’in İran, Mısır, Bizans ve Habeşistan meliklerine, kendilerini İslam’a davet etmek için gönderdiği mektuplardır (Durmuş, “İnşâ”, 2000: 22/335). İslam devletinin bürokratik yapı kazanmasından sonra divan kâtiplerinin sayıları artırılarak yapacakları işler de çeşitlenmiştir. İlk inşâ eserleri kâtiplere yazı yazma usullerini ve âdabını öğretmek gayesi ile kaleme alınan eserlerdir.” (Durmuş, “İnşâ”, 2000: 22/335). Eyyübîler ve Fâtımîler zamanından kalma oldukça zengin münşeât mecmuaları zamanımıza kadar gelebilmiştir. Yâkut el-Hamevî, Ebu’l-Kasım İbnü’s-Sayrafî ve Kâdı el-Fâzıl önemli inşâ eserleri kaleme alan kişilerdir. Bunların dışında divan kâtipliği yapmış çok sayıda müellifin kaleme aldığı mektuplar, mecmualar halinde toplanarak kendilerinden sonraki nesillere nakledilmiş ve bunların bir kısmı da yayınlanarak bilimsel yönden incelenmiştir (Durmuş, “İnşâ”, 2000: 22/337).

İnşâ, tarih yazıcılığının yanı sıra İlhaneliler döneminde büyük bir gelişme göstermiş, devlet muhasebesine dair yazılan eserlerde de büyük rol oynamıştır. Anadolu Selçukluları devrine ait münşeât mecmualarından ilki *Takârîru’l-Manâsıb* adlı münşeât mecmuasıdır. Bu eser 720/1320 tarihinde kaleme alınmıştır. Eserin önemi, diğerleri gibi birtakım edebî mektuplar ve inşâ örneklerinin yerine tamamen resmî ve orijinal belgeler içermesi ve diğer İslam ülkelerinde yazılan münşeât mecmualarında olmayan bazı önemli menşur ve fermanların bu eserde bulunmasıdır (Turan, 1958: 17).

Selçuklu ve Osmanlı tarihi ile ilgili çok sayıda tarihî ve edebî kaynaklar bulunmaktadır. Bu kaynakların başında fetihnâmeler ve münşeât mecmuaları gelir. Anadolu Selçukluları devrinde yazılan ve tarihî kaynak olarak önemli bilgiler ihtiva eden inşâ metinlerinin içinde bulunduğu münşeât mecmuaları bulunmaktadır (Turan, 1958: 23). Bu devre ait münşeât mecmuaları, o dönemin sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi durumu ve devlet müesseselerinin işleyişi ile ilgili önemli bilgiler içermektedir. Örneğin; Kastamonu'da hüküm süren Çobanoğulları Beyliği ile ilgili idarede bulunan tarihî kişiler ve olayları hakkında bilgiler vermesi bakımından münşeâtlar önemlidir (Turan, 1958: 147); (Yücel, 1965: 21/2; 65). Bir diğer örnek de Karamanoğulları Beyliği tarihine ışık tutan ve önemli belgeleri içeren Yahya b. Mehmed el-Kâtib'in yazdığı *Menâhicü'l-İnşâ* mecmuasıdır. Eser, o dönemdeki yazım kurallarına uygun olarak yazılmış olup, içerisinde çeşitli terkipler ve deyimler de bulunmaktadır. Karamanoğulları beyliğinin devlet kurumlarının üst düzey görevlilerine verilen unvanları ve beylik hudutları içinde oluşturulmuş kurumları belirtmekte, dönemin kâtiplerinin eğitim düzeyi hakkında bilgiler vermektedir (Daş, 2004: 217).

Osmanlı Dönemi'ne dair Münşeât mecmuaları, önceki dönemlere göre daha fazladır. Osmanlı Devleti'nin bazı dönemlerinde yazılan ve içinde çok sayıda resmî mektup, vesika sureti, berat gibi inşâ metinleri bulunmaktadır. Bunlar genellikle ait oldukları dönemlerin kültür, medeniyet, sosyal ve ekonomik durum, eğitim ve sanatına dair çeşitli bilgiler içermektedir. Münşeât mecmuaları, Osmanlı Devleti'nin siyasal, sosyal, ekonomik durumu, dönemin müesseseleri ve işleyişleri, resmî ve özel ilişkileri, kültürel ve medenî hayatı hakkında değerli bilgiler içerir. Bu eserler, aynı zamanda birçok şair ve edebiyatçıya dair önemli biyografik bilgiler de barındırır. Münşeât Mecmuaları, kaleme alındıkları dönemin savaş ve barış zamanındaki ekonomik durumları, savaş başlamadan önce yapılan hazırlıkları, savaş kazanıldıktan sonra yapılan kutlamaları, fetih sebeplerini, savaşlarda yaşanan zorlukları, üzüntü ve mutluluk nedenlerini, savaştaki askerlerin durumlarını ele alır (Daş, 2004: 206).

Eldeki bilgilere göre Türkçe olarak kaleme alınan inşâ kitaplarının en eskisi, Ahmed-i Dâî'nin 15. yüzyılın başlarında kaleme aldığı *Teres-sül* adlı küçük risalesidir. Eserde; mektup yazma kuralları, muhataplara sahip oldukları makam ve mevkilerine göre nasıl hitap edileceği ve hangi lakaplar yazılacağı anlatılmaktadır (Haksever, "Ahmed Dâî'nin Teres-sülü", 2011: 231). Bundan başka ilk dönem Türk inşâ kitapları arasında II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed dönemindeki resmî yazışmaları içeren Yahya b. Mehmed el-Kâtib'in (ö. 884/1479) *Menâhicü'l-İnşâ'sı*, Hüsâmzâde Mustafa Efendinin (ö. 893/1488) yazdığı *Mecmûa-yı İnşâ*, II. Bâyezid'den IV. Murad dönemine kadar 170 belgeyi içeren Sarı Ab-

dullah Efendi (ö. 1071/1660) tarafından kaleme alınan *Düsturu'l-İnşâ* ve Mehmed b. Edhem tarafından kaleme alınan *Gülşen-i İnşâ* zikredilebilir (Uzun, “İnşâ”, 2000: 22/339).

1.2. Münşeâtların Yazılma Sebepleri

Münşeâtların bir kısmı çeşitli nedenlerle kaleme alınmıştır. Bazıları, kişiler arasındaki içten duyguların iletilmesini sağlamıştır. Münşeâtların bir kısmı düğün, bir göreve atanma, bir başarının kazanılması gibi çeşitli nedenlerle yazılmıştır. Yüksek makamlara ve yaşlılara yazılan mektuplarda ne ifade edildiğinden öte, nasıl söylendiği konusunda yoğunlaşıldığı için ağıdalı bir dil kullanılmıştır. Bazı münşeâtlarda dinî yazılar, kısa menkıbeler ve hitabet örneklerine de rastlanır. Mesela Hacı Nuri'nin derlediği *Münşeât-ı Azîziye*'de (Nuri, 1870: 5). Hz. Peygamber'in ve ilk dört halifenin mektupları ile başlar. Koca Ragıp Paşa *Münşeât-ı Ragıp*'da (Aydıner, 2016: 25) İslâm tarihinden örnekler, Mekke ve Taif'in fethi ile ilgili kısa bilgiler verir ve Fethiye ve Belgrad'ın fethinden bahseder. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Menşeu'l-İnşâ*'sında (Mustafa Âlî, 2007); çalıştığı devlet memuriyetinde bulunduğu kadrosundan memnuniyetsizliğini dile getirirken, beklediği yerden başka bir yere çıkan atamasından şikâyetle bulunmaktadır (Haksever, “Münşeâtlarda Yer Alan Tarihî Bilgiler”, 2009: 28).

Genel olarak yazışanların, birbirlerine gönderdikleri mektuplarda ifade hünerleri ile kendilerini ispat etme, ağır bir dil kullanarak karşısındakinden daha üstün olduğunu gösterme çabası içerisine girdikleri görülmür. Münşeât mecmualarında bulunan mektupların kaleme alınış nedenleri mektubun çeşidini belirlediği gibi, içeriğini de gösterir. Mesela, Hoca Sadeddin'in, Paşazâde Hüseyin Efendi hakkında Mısır Beylerbeyi Veysi Paşa'ya gönderdiği Şefaathâmeye, Niksârîzâde hakkında kaleme aldığı diğer bir Şefaathâme içeriğinde, Hoca Sadeddin Efendi'nin bu kişilere olan güveninden dolayı onlara verilecek göreve layık olduklarını ifade etmiş, uygun bir makama tayin edilmeleri için aracı olmuştur. Bu durum ise o kişilerle Hoca Sadeddin Efendi arasındaki samimiyetin derecesini göstermektedir. Bu yakın alâka dikkate alındığı zaman, bu eserlerde yer alan bilgiler Niksârîzâde'nin faaliyetlerini ortaya çıkarmak için yeri geldiğinde açıklayıcı birer ipucu olabilecektir (Daş, 2004: 210).

1.3. Münşeâtlarda Kullanılan Dil ve Üslup

Münşeâtların dil ve anlatım özellikleri şiirlerdeki gibi zaman ve duruma göre farklılık göstermez. Kültür, ilim, makam ve sosyal yönden hiyerarşik olarak daha üst bir makamda yer alan kişiye yazılan inşâda kullanılan dil ve üslubun daha ağıdalı olmasına dikkat edilirdi. Münşeâtlar, herhangi bir konuyu açık ve samimi bir şekilde muhatabına iletmekten ziyade, bazı münşeâtlar kaleme alan kişinin, edebî üsluptaki yeteneğini ispatlamak ve bunu ona kabul ettirmek amacıyla kaleme alınmışlardır.” (Tansel, 1965: 405).

Toplumda zamanla meydana gelen değişiklikler münşeâtlarda da görülmektedir. Gün geçtikçe az kullanılan kelimeler de bu değişimden nasibini alarak yerlerini yeni kelimelere bırakmıştır. Münşeâtlardaki dili ve üslubu belirleyen etken, her zaman toplum hayatının makam ve mevki yani hiyerarşi esasına dayanan toplumsal konum olmamıştır. Müslüman bir kişi için kaleme alınan inşâda kullanılan dil ve üslup ile müslüman olmayan bir kişi için kaleme alınan inşâda kullanılan dil ve üslup aynı olmamıştır. Müslüman olmayanlar içinde de sosyal ve kültürel farklılıklar vardır. Bunlar kendi aralarındaki yazışmalarda da sosyal ve kültürel farklılıklara dikkat etmişlerdir (İnce, 2009: 613).

Münşeâtlarda genel olarak kullanılan dil; Arapça ve Farsçadan çok sayıda kelimenin ve bazı dil bilgisi kurallarının yer aldığı, uzun tamlamalarla, süslü ve ağıdalı ifadelerle dolu Türkçedir. İnşâ mektuplarında yazılan ayet ve hadisler de münşeâtların dil yapısını oluşturur. Süslü bir dil kullanan münşiler, basit ifadelerle itibar etmemiş, muhataplarına ne kadar değer verdiklerini şaşaalı ifadeleriyle göstermeye çalışmışlardır (Haksever, 1995: 49-50).

Feridun Ahmed Bey gibi bazı münşiler; ayet ve hadislerden faydalanaarak yazdıklarının anlamını kuvvetlendirmeye, onu dinî bir temele dayandırmaya çalışmışlardır. Bazı münşiler, ayet ve hadisi az kullanmış, bazıları ayet ve hadisi hiç kullanmamış, bazıları ise belli ölçüde kullanmıştır.

1.4.Münşeâtların Şekli

Münşeât mecmualarında bir yerin, bölgenin veya bir ülkenin fethi ile ilgili yazılan mektuplara fetihnâme denir. *Fetihnâmeler*'de Allah'a şükredilen tahmîd, Hz. Peygamber'e (s) salat edilen tasliye, işlerin düzene konulması ve zulmün yok edilmesinin gerekliliği, düşmanın nasıl mağlup edildiği, padişahın yüceliği, asker sayısının fazla gösterilmesi, düşmanın vasıfları, kazanılan zafer, düşmanın yenilgisi, ülkenin nasıl fethedildiği, fetihnamenin gönderildiği kişi, padişahın Allah'a duası gibi bölümler bulur münşeât mecmuaları şekil olarak incelendiği zaman, her mecmuanın baş tarafında "ser-levha" denilen başlık bulunur. Belgenin kime ait olduğunu, kime gönderildiğini, kaç defa yazılmışsa bu yazılanların kaçınıcı ve hangisinin cevabı olduğunu ayrıntılarıyla görmek mümkündür (Konuk, 2001: 27-40).

Münşeât mecmualarının bir kısmı, kısa bir duadan oluşan dua cümlesi ile başlar. Dua bölümünden sonra kaleme alınma sebebi yer alır. Kaleme alınış sebebinden sonra değişik konularla ilgili kısa yazışma metinleri bu metinlere uygun başlıklar altında verilir. Münşeât mecmualarında yer alan inşâ metinleri çeşitlerine göre kendi şartlarını içerisinde barındırır. Bazı metinlerin altında; münşinin adı, kaleme alınışı, yeri ve tarihi yazılır (Daş, 2004: 211-212).

Osmanlı'nın kültür, medeniyet ve siyaset kaynaklarından sayılan münşeât mecmuaları (Köprülü, 2016: 37), içerdikleri farklı konularla kaleme alındıkları dönemin adetlerini -tebrikleşme, bayramlaşma, taziye, doğum, barış antlaşmaları, fetihnâme, nasihatnâme, ferman- Osmanlı sultanlarıyla ilgili belge örneklerini içerirler.

İnşâ metinleri; belli makamlara hitaben yazıldıkları istek, şikâyet türünden dilekçeleri, devrin kitâbet ve münşilik eğitimi ile ilgili yapılan çalışmaları, yazıda kullanılan malzemeleri, eserin yazılma sebebinin öğrenme yönünden orijinal kaynak olarak değerlendirilir (Daş, 2004: 212).

Münşeât mecmuaları, günümüzde tarih kadar edebiyat alanında da önemlidir. Münşeâtları altı grupta toplamak mümkündür. Bunlar:

“1- Resmî yazışmalardan meydana gelen münşeâtlardır, Feridun Ahmed Bey'in *Münşeât*'ı, Yahya b. Mehmed Kâtib'in *Menâhicü'l-İnşâ*'sı, Tâcizâde Sa'dî'nin *Münşeât*'ı gibi.

2- Resmî yazışma tekniklerinin öğretildiği, içinde bunlarla ilgili örneklerin verildiği ve Selçuklular Dönemi'nde Anadolu'da kaleme alınan ve resmî dili Farsça olan münşeâtlardır. Ahmed-i Dâî'nin *Teressül*'ü bu gruptan olup dili farsça değildir.

3- Genellikle şair ve edebiyatçıların kaleme aldıkları sanatlı ve özel örnekleri bulunan münşeâtlardır. Lâmî Çelebi'nin *Münşeât-ı Mekâtib*'i, Ali Şir Nevâî, Nâbî, Nef'î'nin Münşeâtları bu gruptandır.

4- Bir kısım edebiyatçının kendi yazdıklarına da yer vererek derledikleri eski ve yeni mektupların ve yazışmaların toplandığı münşeâtlardır. Veysi, Nergisî, Şerif'in Münşeâtları gibi.

5- Tanzimat'tan sonra okullarda okutulan, inşâ dersi için hazırlanmış ders kitabı niteliğindeki münşeâtlardır. Mehmed Fuad'ın *Rehber-i Kitâbet-i Osmâniyesi* gibi.

6- Çoğunluğu tek kişinin divanı ile bir araya getirilmiş belirli sayıdaki mektuplardan oluşan münşeâtlardır. Âkif Paşa, Mahmud Celâeddin Paşa, Refik ve Tefvik Beylerin İnşâ'ları bu grubu temsil etmektedir (Uzun, “İnşâ”, 2000: 22/339).

Âgâh Sırrı Levend ise *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde münşeâtları dört gruba ayırarak şu şekilde değerlendirir.

1- Resmî yazılardan bir araya getirilerek oluşturulan münşeâtlar: *Menâhicü'l-İnşâ*, *Münşeâtü's-Selâtin*, *Düstûru'l-İnşâ*, *Mecmua-nâme-i Humâyûn*, *İnşâ-i Hayret* vb. eserlerdir.

2- Münşeât veya mecmû'a ismi altında ümerâ, hükemâ, havâtîn, sâdât, şuarâ, ulemâ, guzât, meşâyih, vüzerâ için kaleme alınan yazıların başlık

ları, hâtimeleri, bu yazılara uygun düşen ifadeler, beyitler vb. eserler. Nâbi adına kayıtlı olan *Münşeât*, Râşid, Râzî, Fasîh Ahmed Dede münşeâtlarının ikinci bölümü vb. eserlerdir.

3- Sadece bir şairin mektuplarından oluşan münşeâtlar: Şeyhülislam Ebu's-Suûd Efendi, Gelibolulu Âlî Münşeâtları, Lâmî Çelebi'nin Münşeât-ı Mekâtib'i, Ali Şir Nevaî'nin Doğu Türkçesi ile kaleme aldığı münşeâtı vb. eserlerdir.

4- Farklı şairlerin mektuplarından meydana gelen münşeâtlar. Veysî, Ganîzâde, Nâdirî ve diğerlerinin mektuplarından meydana gelen Mecmûatu'l-Münşeât, Keçecizâde, Osmanzâde vb. eserleri bu gruba girer (Levend, 2008: 113-116) ; (İşimtekin, 2014: 50).

Bekir Kütükoğlu, *Münşeât Mecmualarının Osmanlı Diplomatîği Bakımından Ehemmiyeti* adlı eserinde Osmanlı döneminden günümüze kadar gelebilen içinde önemli bir kaynak olan münşeât mecmualarını içerik ve düzen yönünden üç gruba ayırır. “1- Hem şiir hem nesir alanında uzman olan Gelibolulu Âlî, Nadirî, Osmanzâde Ta'ib gibi kişilerin eserlerinden, başkaları tarafından seçilerek düzenlenen münşeâtlar ki edebî yönü ağır basan mektuplardan oluşur. Bu mektup ya da belgelerin, onu düzenleyenin meslekî işi ile ilgili olduğu göze çarpar. Mesela, Sahafîler Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi'ye ait bir mecmuada ilam, hüccet, vakfiye suretlerinin bulunması, onun kadılık hizmetlerinde bulunduğuyla ifade edilebilir. 2- Siyâsî ve idarî mektuplar içeren münşeât mecmuaları, bunlar arasında Feridun Ahmed Bey Münşeâtı, Kânî Münşeâtı, Sarı Abdullah Efendi Münşeâtı gibi meşhur münşeât mecmualarıdır. 3- Bir kısım münşeât mecmualarında resmî vesikaların değişik şekillerinin yanı sıra kâtiplerin bilmesi gereken çeşitli bilgi ve mevzuat hükümleri yer alır. Bu mecmualar, Divan-ı Hümâyûn ve Defterdarlık kâtiplerinin, kadılık kurumlarında kâtip olarak çalışacaklara mektup ve vesika yazma becerisi kazandırmak için hazırlanan yazılardan meydana gelir (Kütükoğlu, 1998: 169).”

1.5. Münşeâtların İçeriği

Münşeâtlar çeşitli amaçlar için yazıldığından içerisinde çeşitli konular bulunur. İçine konulabilecek belge suretlerinin seçiminde yazarların rolü büyüktür. Çünkü *Münşeât Mecmuaları* herhangi bir tarih kitabı gibi değildir. Münşeât mecmuaları, insanlar üzerinde iz bırakan tarihî nitelikteki hadiselerle ait yazışma suretlerini içerir. Münşilerin, yakın dost, akraba ve bazı yüksek rütbeli devlet görevlilerine yazdıkları tebrik, taziye dua, nasihat, tavassut, istek ve şikâyet gibi mektupları, zamanın sosyo-kültürel hayatını ifade etmekte önemli bir kaynak niteliğindedir.

Münşeât mecmualarındaki metinlerde devrin devlet adamlarının yazışmalarını, hangi konuda kimlerle ne gibi sorunlar paylaştıklarını görmek mümkündür. Örneğin, Hoca Sadeddin Efendi'nin münşeâtında bulunan

mektupları, onun Kırım Hanı Gâzi Girây'la olan samimi ilişkisinin yanında, Gâzi Girây'ın edebî yönünü de yansıtmaktadır. Tarihe mal olmuş bu gibi kişilerin mektuplarında; istek, iştihak, hasret ve memnuniyet vb. duygu ve düşüncelerini ifade ederek onların iç dünyalarını ve yazışmanın muhteviyatını meydana getiren konular hakkında önemli bilgiler verir (Daş, 2004: 210). Bazı münşeâtlarda dinî yazılar, kısa menkıbeler ve hitabet örneklerine de rastlanır. Hacı Nuri'nin derlediği *Münşeât-ı Azîziye*'de Hz. Peygamber'in ve ilk dört halifenin mektupları ile başlar. Koca Ragıp Paşa *Münşeât-ı Ragıb*'da İslâm tarihinden örnekler, Mekke ve Taif'in fethi ile ilgili kısa bilgiler verir ve Fethiye ve Belgrad'ın fethinden bahseder. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Menşeu'l-İnşâ*'sında (Mustafa Âlî: 2007), çalıştığı devlet memuriyetinde bulunduğu kadrosundan memnuniyetsizliğini dile getirirken, beklediği yerden başka bir yere çıkan atamasından şikâyetle bulunmaktadır (Haksever, "Münşeâtlarda Yer Alan Tarihî Bilgiler", 2009: 28).

Münşeât Mecmuaları; tebrik, tavsiye, tavassut konularının yanında teselli, nasihat, teşekkür, şikâyet gibi değişik konuları da içerir. Kültür tarihi açısından bu mektupları kaleme alanların her birinin duygularını, müşahede ettikleri olaylar hakkındaki gözlem ve tespitlerini yansıtan önemli eserlerdir (Haksever, "Münşeâtlarda Yer Alan Tarihî Bilgiler", 2009: 27).

1.6. Münşeâtların Tarihçiliğimizdeki Yeri

Münşeât mecmualarında siyasal tarihimizi ilgilendiren birçok bilgi bulunmaktadır. O dönemin kurumları arasında yazışmalardaki genellikle idareyi ilgilendiren konulardan bahsedilir. Bu yazılarda ast-üst ilişkileri, memurların yönetimde bulunanlardan istekleri, devletin taşradaki durumu, merkezden taşraya giden emirler, atamalar, görevden almalar, siyasal kararlar gibi çeşitli konuları münşeâtlarda görebiliriz. Bu tür münşeâtlar yurt içi ve yurt dışı siyasî yazışma örnekleri ile doludur (Haksever, "Münşeâtlarda Yer Alan Tarihî Bilgiler", 2009: 27).

Münşeâtlardaki idarî ve siyasî içerikli mektuplar, bazen tarihsiz ve isimsiz olarak yer alır. Mektupların kaleme alındıkları tarih ile mektupları kaleme alanların ve muhataplarının hangi tarihte, kimin kime mektup yazdığı tam olarak bilinmemektedir. Bu nedenle bu tür yazılarda yer alan bilgileri başka vesikalarla doğrulattıktan sonra kullanmak yerinde olur.

Münşeâtlar; insanlar arasındaki ilişkileri, devlet ve millet arasındaki ilişkileri, edebî eserlerde yansıtılmayan ekonomik hayatın işleyişine dair bilgileri, resmî ve toplumsal hayatın hiyerarşik işleyişini, makam ve rütbeli kişilerin birbirlerine olan hitap şeklini içeren kültürel zenginliklerdendir. Münşeât mecmualarında, kaleme alındıkları dönemlerin durumu, savaş ve barıştaki durumu ve ekonomisiyle ilgili bilgiler de mevcuttur. Ayrıca savaşa girmeden önce yapılan hazırlıklar ve savaştan sonraki zaferin kutlamaları, bu törenlerde sergilenenler, fethin sonuçları, savaşta yaşanan

sıkıntı, üzüntü ve sevinçler, savaşa katılan askerlerin ve alınan esirlerin durumu hakkında bilgiler vermektedir. Devlet yöneticilerinin veya sultanların birbirlerine yazdıkları mektuplarda, aralarındaki sorunlar, askerî durum, dönemin eğitim ve güvenlikle ilgili konuları içerdiğinden münşeât mecmuaları tarih için önemli bir kaynaktır (Daş, 2004: 206).

Anadolu Selçukluları döneminde kaleme alınan ve önemli bilgiler ihtiva eden münşeât mecmualarında, yazıldığı döneme ait sosyal, ekonomik, siyasî durum ve ile devlet kurumlarının hiyerarşisi hakkında çeşitli bilgiler bulunmaktadır (Daş, 2004: 208).

Osmanlı tarihinin bazı dönemlerinde kaleme alınan ve içerisinde mektup, vesika, berat ve resmî mektuplar da inşa metinleri olarak değerlendirilmektedir. İlki Amasya'da II. Bâyezid'in şehzâdeliği döneminde Cafer Çelebi'nin babası Tâci Bey'e kaleme aldırıldığı *Hüküm* adlı mecmuadır (Çelebi, 1956: 94-95). Feridun Ahmed Bey'in "*Münşeâtı's-Selâtin*"i Osmanlı Devleti'nin ihtişamlı döneminde kaleme alınan önemli bir eserdir. Aynı konuda Mahmud Celaleddin Paşa tarafından yazılan *Münşeât-ı Mahmud Celâleddin* ön plana çıkmaktadır (Mahmud Celâleddin, 1312: 104-105). Osmanlı döneminde kaleme alınan Münşeât mecmualarının önceki dönemlere oranla sayıları fazladır. Bu mecmualarda daha çok dönemin kültür, medeniyet, sosyal durum, eğitim-öğretim, sanat, diplomasi ve ekonomik durum ile pek çok şair ve ediple ilgili biyografik bilgilere rastlamak mümkündür. Münşeât Mecmuaları, her ne kadar edebî eserler olarak değerlendirilmekte ise de sadece dil ve edebiyat alanındaki konuları ele almamaktadır. Münşeât mecmualarından elde edilen bilgiler, tarih ilminin tetkik, tahkik, tahlil ve tarama gibi ölçüleri ile değerlendirildikten sonra itibar edilmelidir (Daş, 2004: 218). Münşeât Mecmualarının bir kısmını incelenmesi ve değerlendirilmesi için kütüphanelerde ilim adamlarını beklemektedir. Kütüphanelerde bulunan mensur münşeâtları zikretmekte fayda mülâhaza edilmektedir.

1.7. Mensur Münşeâtlar

Manzum ve mensur olarak kaleme alınan birçok münşeât mecmuası günümüze kadar varlığını korumuştur. Bunlardan bir kısmını şöyle sıralamak mümkündür.

1- Abdülhamid el-Kâtib; *Risâle ile'l-Küttâb*. Emevî halifesi II. Mervan döneminde kaleme alınan Arapça eser, devletin çeşitli makam ve kurumlar arsındaki yazışmaların kuralları hakkında bilgiler içerir.

2- Yahya b. Mehmed el-Kâtib; *Menâhicü'l-İnşâ*. Eser, Karamanoğulları Beyliği hakkında önemli bilgiler içerir. Yazım kuralları, terkipler ve deyimlere değinir. Ayrıca II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed dönemindeki resmî yazılara da yer verir. Bir nüshası Koyunoğlu Kütüphanesi'nde (no. 13998) bulunmaktadır.

3- Mahmud Celâleddin Paşa; *Münşeât-ı Mahmud Celâleddin Paşa*. Eser, yazarın bazı şiirleri ve mektuplarından meydana gelmiştir. Şiirde lakabı “Celâl”di. Kendisi musikide de üstattır. Kalem ve ifadesi güçlü, değerli bir vezirdir (Uzunçarşılı, 1954: 2845). Eser; İstanbul, Matbaa-i Osmaniyye de 1312 yılında basılmıştır.

4- Ahmed-i Dâî; *Teressül*. Eserde mektup yazma usûl ve kaideleri, muhatapların makamlarına göre nasıl hitap edileceği ve lakaplar anlatılır. Bilinen tek nüshası Manisa Muradiye Kütüphanesi’nde (no. 1856/3) kayıtlıdır.

5- Sarı Abdullah Efendi; *Düstûru’l-İnşâ*. II. Bâyezid döneminden IV. Murad dönemi dâhil 170 vesikayı içerir. Eserin bir kısmını reisülküttaplık döneminde kendisi, bir kısmını da Cevrî’ye yazdırmıştır (Azamat, “Sarı Abdullah Efendi”, 2009: 36/146) ; (Akün, “Sarı Abdullah Efendi”, 1967: 10/215). Eser, bizzat Sarı Abdullah Efendi’nin kaleme aldığı Bağdat Fetih-nâmesi ve Bağdat’ın Kanunî Sultan Süleyman zamanından beri Osmanlıların elinde olduğu hatırlatılarak başlamaktadır. Safavîlerin ele geçirdiği Bağdat’ın IV. Murad tarafından fethedildiğine de işaret edilmektedir (Bayram, 2020: 6). Süleymaniye Kütüphanesi’nde, (Esad Efendi, no. 3333) bir nüshası bulunmaktadır.

6- Nergisi; *Münşeât-ı Nergisi (Esâlibü’l-mekâtib)*. Nergisi’nin farklı zamanlarda arkadaşları ve devlet adamlarına yazdığı mektuplarını içeren eseri, tarihi sıralamaya göre tertip edilmiştir. Müellifin yazdığı nüshada otuz yedi adet mektup bulunmasına rağmen başka nüshalarda bu sayı elliyi aşmaktadır. İçerisinde bulunan mektuplar ağır bir dille kaleme alınmış, döneminin sosyal ve siyasal yapısına dair ipuçları içermektedir (Haksever, 1995: 215). Eser, Süleymaniye Kütüphanesi’nde (no. 3749) kayıtlıdır.

7- Lâmi Çelebi; *Münşeât-ı Mekâtib*. Eserin ismi *Kitâb-ı Nüsâbü’l-Belâğ’a*’dır. Eser, şairin mektupları, özel hayatı, karakteri ve tanıştığı kişilerle olan ilişkilerini içermektedir (Kut, “Lâmi Çelebi”, 2003: 27/97). Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde, (Esad Efendi, no. 3890, 3316, 3317) kayıtlıdır.

8- Mehmed Mahmud Paşa; *Bedâyi-i Âsâr*. Çeşitli münşeât mecmualarındaki mektup örnekleri yer almaktadır (Tekindağ, “Mahmud Paşa”, 2003: 27/378). Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde, (no. 3100) bulunmaktadır.

9- Mesihî, *Gül-i Sad-Berg*. Mesihî tarafından kaleme alınan eser, ölüm, doğum, düğün; tavsiye, tebrik, teşekkür ve şikâyet gibi konularla ilgili yüze yakın mektup örneklerinden oluşmaktadır. Eserin içinde; “irsalnâme, talebnâme, şefkatnâme, şevknâme, iyâdetnâme, taziyenâme, i’lâmnâme, tehniyetnâme, şükürnâme, şikâyetnâme, davetnâme ve cevabnâme” gibi çeşitli konularla ilgili on iki mektup çeşidi bulunmaktadır.

Eserin nüshaları, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, no. 3351/2); Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (Aziz Mahmud Hüdâyî, no. 1291); Gazi Hüsrev Begova Biblioteka, (no. 4885) ve Çorum İl Halk Kütüphanesi'nde (no. 2237/1) bulunmaktadır (Derdioyok, "Gül-i Sad-Berk", 1996: 14/225).

10- Hoca Sadeddin Efendi; *Mekâtib-i Sultanî*. Eseri Hoca Sadeddin Efendi çok kısa sürede hazırlayıp sultan III. Murad'a sunmuştur. Eser, Gazi Giray'ın Hoca Sadeddin Efendi'ye gönderdiği mektuplarla diğer bazı mektuplardan oluşmaktadır (Turan, "Hoca Sâdeddin Efendi", 1998: 18/198). Eser, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (no. 4292) kayıtlıdır.

11- Feridun Ahmed Bey; *Münşeât-ı Selâtin*. Eser, Sultan II. Selim döneminde kaleme alınmıştır. Eserde yüzlerce yazışma örneği bulunmaktadır ve 1575 yılında sultan III: Murad'a sunulmuştur. Yine eserde Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan III. Murad'a kadar çok sayıda padişahın, şehzâdelerin ve devlet adamlarının yazdıkları çeşitli resmî mektuplaşma örnekleri bulunmaktadır. Ayrıca eserde padişahların ve devlet adamlarının lakapları, Hz. Peygamber, dört halife ve bazı İslam büyüklerinin mektupları bulunmaktadır. Eserdeki mektupların bir kısmı Farsça ve Arapçadır. Eserin birçok kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır (Haksever, 1995: 86). Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Reisülküttap no. 892; Hacı Mahmud no. 4889, Fatih no. 4070, 4226, 5424/7) ve Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (no. 4313, 4317, 3794) kayıtlıdır.

12- Okçuzâde Mehmed Şâhî; *Münşeât-ı Okçuzâde*. Eser on ikisi resmî, gerisi gayri resmî takriben seksen mektuptan oluşmaktadır. Resmî mektuplar I. Mustafa ve IV. Murad'ın tahta çıkışları ile ilgili olup, İran Şahı Abbas'a gönderilen mektuplardan meydana gelmiştir. Eserde Okçuzâde'nin biyografisinin yanında yazarın dönemindeki bazı uygulamalar ile ilgili bilgiler de bulunmaktadır. Kitabın müellif nüshası kabul edilen nüsha, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, no. 3105) kayıtlıdır (Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", 2007: 33/336).

13- Nâbî; *Münşeât*. Nâbî'nin münşeâtı yaklaşık iki yüz mektuptan oluşmakta, bazıları çok kısa, bazıları ise uzun mektuplardır. Nâbî'nin *Münşeât*'ındaki mektupların büyük çoğunluğu devlet adamları için kaleme alınmıştı, bu da onun sosyal yönünün çok kuvvetli olduğunu gösterir. Bu konuda doktora çalışması yapmış olan Adnan Oktay; nüshaların Nâbî tarafından kopyalandığının kanıtının olmadığını, nüshalardaki mektupların birbirinden farklı olmasının, *Münşeât*'ın Nâbî tarafından toparlanmadığını ifade etmektedir. Ancak, *Münşeât*'ın baş tarafının farklı üsluplar içermesi, Nâbî'nin bazı metinleri kısmen de olsa bir araya getirdiğini söyler. Münşeâtın yurt içi ve yurt dışındaki kütüphanelerde toplam yüz elli beş nüshasının bulunduğunu kaydeder (Oktay, 2014: 37). Eser Topkapı Sarayı Müzesi'nde (Revan, no. 1053, 97a) kayıtlıdır.

14- Kânî; *Münşeât*. *Letâif ve Hezliyyât* isimleri ile bilinen eser 120 mektuptan meydana gelir. Eser, döneminin söz zenginliğini ve üslup özelliklerinin yanı sıra zarif nükteler ve hicivlerden örnekler içermektedir. Daha sonraki dönemlerde inşa kitaplarına da giren bu örnekler 18. yüzyıla ait diğer kaynaklarda rastlanmayan ayrıntılar içerir. Kânî'nin *Münşeâtı*, dönemin örfleri, anlayış tarzları ve sosyal hayatından izler taşır (Kayaalp, "Kânî", 2001: 24/307). Eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, no. 3315, 3339) kayıtlıdır.

15- Râgıb; *Münşeât-ı Râgıb*. Eser, Koca Ragıp Paşa'nın resmî vazifelerde bulunduğu esnada kaleme aldığı, takrir, tezkire ve telhis suretleriyle, Mekke, Tâif ve Belgrad fetihnamelerinden oluşmaktadır. Eserde edebî özelliklerin yanında, münşeâtın resmî ve tarihî yönü daha ağır basmaktadır (Haksever, 1995: 237). Eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lala İsmail, no. 598, 26b) bulunmaktadır.

16- Osmanzâde Tâib; *Münşeât (Mektûbât ve Muharrerât-ı Nâdire, Tuhfe)*. Eserde, arıza (küçükten büyüğe yazılan), takrir, teşekkürnâme, nevâzişnâme, niyaznâme ve tesliyetnâmelerin de bulunduğu elliye yakın mektup bulunmaktadır. Mektupların çoğunun muhatabı bulunmamaktadır. Mektupların bir kısmının çeşitli vali, devlet büyükleri ve dostlarına gönderildiği düşünülmektedir. Müellifin kaleme aldığı mektuplarında, şaşaalı ve süslü bir dil kullanmış, dönemin önemli şahsiyetlerinin ruh hallerini görmek mümkündür. Eserin iki nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY. no. 3904 ve 9812) kayıtlıdır (Özcan, "Osmanzâde Ahmed Tâib", 2007: 34/4).

17- Tâcîzâde Sadî Çelebi; *Münşeât*. Bazı beldelerin fetihnameleriyle II. Bâyezid'in Amasya valiliği esnasında Uzun Hasan ile yaptığı mektup metinleri ve Altınordu Hükümdarına yazdığı mektupları içermektedir (Haksever, "Münşeâtlarda Yer Alan Tarihi Bilgiler", 2009: 28). Bayezid Devlet Kütüphanesi'nde (Veliüddin Efendi, no. 3258) kayıtlıdır.

18- Çelebizâde Âsım Efendi; *Münşeât*. Pürüzsüz ve samimi bir ifadeye sahiptir. Eserinde histen çok, fikrin hâkim olduğu tarzı tercih etmiştir. Bayezid Kütüphanesi'nde (no. 5644) kayıtlıdır.

19- Şeyh Mahmûd b. Edhem; *Gülşen-i İnşâ*. Sultan II. Bâyezid adına kaleme alınmış içinde çeşitli inşâ örnekleri bulunan derleme bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Kadıızâde Mehmed, no. 421) kayıtlıdır.

20- Kınalızâde Ali Efendi, *Münşeât*. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, no. 3300. 3314) bulunmaktadır.

21- Gelibolulu Âlî; *Menşeu'l-İnşâ*. Eserde bir mektubunda, çalıştığı devlet memuriyetinde bulunduğu kadrosundan memnuniyetsizliğini dile getirirken, beklediği yerden başka bir yere çıkan atamasından şikâyetle

bulunmaktadır (Haksever, “Münşeâtlarda Yer Alan Tarihî Bilgiler”, 2009: 28). Gelibolulu Âli *Menşeu’l-İnşâ* adlı eserinde, özellikle Molla Câmî’nin eserlerini örnek almış, döneminde az bulunan, tarih ve hikmet bilen, düzgün söz söyleyen bilgili ve fazilet sahibi münşileri de övmüştür. Eser, Bayezid Kütüphanesi’nde (Veliyüddin Efendi, no. 1916) kayıtlıdır.

Münşeât geleneğinin başlangıcından itibaren sayısız münşeât kaleme alınmıştır. Zamanımıza kadar gelebilen münşeâtlar çeşitli kütüphanelerde kayıt altına alınmıştır. Bu konuda çeşitli araştırmalar ve tezler hazırlanmıştır. Münşeâtlarla ilgili yapılan doktora tezleri ile ilgili İsmail Güleç’in makalesi incelenmeye değerdir (Güleç, 2019: 307-330). Yukarıda verilen münşeâtların büyük bir kısmı yayınlandı bir kısmı da tez olarak çalışıldı.

2. Feridun Ahmed Bey Münşeâtı

Feridun Ahmed Bey, doğum tarihi ve yeri bilinmemekle beraber dönemin başdeftardarı Çivizâde Abdullah Çelebi’nin himayesinde büyüdü. Sokullu Mehmed Paşa’nın sadrazamlığı döneminde Divân-ı Hümâyûn kâtipliğine getirildi ve paşanın sır kâtibi oldu. Katıldığı Sigetvar Seferi’nde gösterdiği üstün başarılarından dolayı kanunî Sultan Süleyman tarafından Dergâh-ı Âli Mütferrikalığı ve Zeâmet verilerek ödüllendirildi. 1570’te Reisülküttab ve 1573’te Nişancı oldu. 1576 yılında bu görevden alınarak Semendire Sancağına gönderildi, daha sonra Kösdendil Sancak beyliğine getirildi. Sokullu Mehmed Paşa’nın vefatından sonra tekrar Nişancılık vazifesine getirildi. Bu görevi icra ederken 1583 yılında vefat etti, mezarı Eyüp’te bulunmaktadır (Özcan, “Feridun Bey”, 1995: 12/396-397); (İşimtekin, 2014: 51).

Feridun Ahmed Bey, şâir, münşî ve hattattır. O, *Münşeâtü’s-Selâtin* adlı eserinin yanında dinî ve ahlâkî bir eser olan *Miftâhu’l-cennet* ve katıldığı Sigetvar Seferi’ni anlattığı *Nüzhet-i esrâru’l-ahbâr der sefer-i Sigetvar* (Arslantürk, Börekçi, 2012) gibi eserlerin de müellifidir. Ayrıca onun bir de divanı bulunmaktadır. Feridun Ahmed Bey, uzun süre Osmanlı bürokrasisinde görev yaptı. O, bu görevi esnasında üç yüz yıllık mektupların bir araya getirilmesiyle *Münşeâtü’s-Selâtin* adlı eserini topladı. *Münşeâtü’s-Selâtin* onun en önemli eseri olup, münşeât türü alanındaki bir boşluğu doldurduğu düşünülmektedir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser, *Mecmûa-i Münşeâtü’s-Selâtin* ve *Feridun Bey Münşeâtı* ismiyle İstanbul’da 1264-1265, 1274-1275 yıllarında iki defa basıldı. Müellif, bu eseri gençliğinden beri topladığı Arapça, Farsça ve Türkçe resmî mektuplardan Osmanlı padişahlarına ait olanları, her padişah dönemine göre derlemiştir. Münşeât’ın giriş kısmında Osmanlı Devleti’nde kullanılan vüzerâ, ümerâ, ulemâ, vb. lakap örneklerini bulunmaktadır. Müellif yine giriş bölümünde *Miftâhu’l-cennet* adlı ahlâkî risalesi de bulunmaktadır (Özcan, “Münşeât-ı Selâtin”, 2006: 32/20).

Münşeâtü's-Selâtin, iki cilt olup, birinci cilt 625, ikinci cilt ise 600 sayfadan oluşmuş ve ikinci basımı İstanbul'da 1275/1858 yılında basılmıştır. Birinci ciltte 13 sayfalık fihrist, sonrası on iki sayfada Osmanlı sultanlarının, Kırım Hanlarının, Sultan çocuklarının, Acem Şahlarının, Divan-ı Hümâyûn azalarının lakapları yer almaktadır. Daha sonra yaklaşık on sayfa *Münşeâtü's-Selâtin*'i düzenlemesinin sebeplerini yazmıştır. İkinci ciltte 17 sayfadan meydana gelen fihrist bulunmaktadır (İşimtekin, 2014: 51).

Birinci ciltte, *Risâle-i Miftâh-ı-cennet der ahlâk* adlı bölümde müminlerin, salih kişilerin vasıfları, dürüst kişilerin özellikleri, ahde vefa ve sır saklamanın önemi, şirk ve nifak erbabı, haset ve bozguncular, ikiyüzlü ve gıybet edenler, yalan söyleyenler ve riyakârlar hakkında izahatlarda bulunmaktadır (Ahmed Bey, 1274: 1/1-24).

Münşeâtü's-Selâtin, Asr-ı Saadet'ten Râşid Halifeler'e kadar Hz. Peygamber'in gönderdiği mektuplardan bir kısmını eserine almıştır (Ahmed Bey, 1274: 1/24-35). Bundan sonra da dört halifenin bazı mektuplar ve cevaplarına vermiştir (Ahmed Bey, 1274: 1/35-48). Râşid Halifeler'in mektupları ve cevapları Arapça olarak kaleme alınmıştır. Feridun Ahmed Bey daha sonra Osmanlı padişahlarına geçmiş ve eserin birinci cildinde; Osman Gazi (48-65), Orhan Gazi (66-87), I. Murad (87-113), Yıldırım Bâyezid (113-143), Çelebi Sultan Mehmed (145-166), II. Murad (166-200), Fatih Sultan Mehmed (221-290), II. Bâyezid (290-368), Yavuz Sultan Selim (368-500) ve Kanunî Sultan Süleyman (500-635) mektuplarına yer verilmiştir (Ahmed Bey, 1274: 1/48-635). İkinci cildi 1275 yılında tamamlanan eser 87. sahifeye kadar Kanunî Sultan Süleyman'ın mektupları ve cevaplarını içerir (Ahmed Bey, 1274: 2/3-87). Devamında II. Selim dönemi yazışmaları (Ahmed Bey, 1274: 2/87-100) daha sonraki bölümlerde ise III. Murad döneminde kaleme alınmış, Mısır arazi tasarrufuna ait uzunca bir yazı eklenmiştir. Yavuz Sultan Selim dönemi içinde Haydar Çelebi tarafından tutulan İran ve Mısır seferlerinin ruznâmeleri, kanunî Sultan Süleyman devri belgeleri, çeşitli mektup ve fetihnâme örnekleri ve bunların cevapları yer almaktadır (Ahmed Bey, 1274: 2/100-600). Birinci ciltte 474, ikinci ciltte ise 417 toplamda 891 adet mektup yer almaktadır. Bu mektuplardan, birinci ciltte 251, ikinci ciltte 24, toplamda 275 adet Farsça mektup bulunmaktadır.

Münşeâtü's-Selâtin'de bulunan Farsça mektuplar yalnız İran'dan gelen mektuplar ve bu mektuplara verilen cevaplardan oluşmaktadır. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Hind padişahlarına gönderilen mektuplar, o dönemde Osmanlıların idaresi altında bulunan ve Fars dilinin hüküm sürdüğü emirler ve yöneticiler için yazılan mektuplar, fetihnâmeler ve fermanlar Farsça olarak kaleme alınmıştır (İşimtekin, 2014: 52).

Mekke ve Mısır idarecileri için kaleme alınan mektuplar Osmanlı yönetimine girmeden önce Arapça yazılmış; ancak Yavuz Sultan Selim devrinden sonra Türkçe olarak kaleme alınmıştır. İngiliz işgaline kadar Hindistan'dan gelen mektuplar da Farsça olarak kaleme alınmıştır. Osmanlı padişahları kendi idaresi altında bulunan yönetici, şahıs ve divan üyelerine gönderdikleri mektupları genellikle Türkçe olarak kaleme almışlardır (Enuşeh, 1383: 6/824-825). *Münşeâtü's-Selâtin*'in ikinci cildinde 249-350. arası sayfalarda İran şahı Şah Abbas tarafından gelen ve cevap olarak giden 30 kadar mektup Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Bunun yanında bazı Farsça mektupların hemen yanında Türkçe tercümeleri de bulunmaktadır (İşimtekin, 2014: 52).

Farsça kaleme alınan mektuplarda Arapça tamlamalar ve ayetler yer almaktadır. Türkçe yazılan mektupların büyük bir kısmında da Farsça beyitler, mesnevi ve rubaî tarzında şiirler bulunmaktadır. Devlet yöneticilerinin kendi aralarındaki Farsça mektuplarda, anlaşılması zor, ağır ve ağdalı bir dil kullanılmış; çeşitli edebî sanat, ayet, hadis, atasözleri, Arapça ve Farsça şiirler eklenmiştir. Genellikle mektupların baş tarafında gönderenin ve alanın unvan ve lakapları secîli bir şekilde ifade edilmiştir (İşimtekin, 2014: 53).

Münşeâtü's-Selâtin'de bulunan bazı mektupların gerçek olmadığı yani başlıkta belirtilen kimselere, belirtilen tarihte gönderilmediği, araştırmacılar tarafından iddia edilmiştir. Bazı araştırmacılar da Feridun Ahmed Bey'in çeşitli defterhanelerden derlediği mektupları, aslı diliyle yazmayıp, kendi döneminin diliyle tekrar yazdığını iddia etmektedir. Çünkü Feridun Ahmed Bey'in belgeleri topladığı dönemde Türkçenin hor görüldüğü, Arapça ve Farsça yazışmaların geçerli olduğu bir dönemdir. Mükremin Halil Yinanç o döneme ait yazışmaların on ikinci yüzyılda Harzemşah Sultanı Alaaddin Tekiş döneminde divan kâtipliği yapan Muhammed b. Müeyyed Bağdâdî'nin 1315 yılında Tahran'da kaleme alınan *et-Teveşsül ile't-Teressül* adlı Münşeât mecmuasındaki mektupların başlıklarının, kişi ve yer isimlerinin değiştirilerek on altıncı yüzyıl üslup ve ifadesiyle kaleme alındığına dair güçlü deliller ileri sürmüştür (Özcan, "Münşeâtü's-Selâtin", 2006: 32/21). Mükremin Halil Yinanç: "Münşeât'ın 48. sayfadan başlayarak 55. sayfasına kadar devam eden, 683 de Konya'da yazıldığı bildirilen Farsça menşûrun Anadolu Selçuklu Sultanı Sultan Alâeddin tarafından Osman Gazi'ye Söğüt'ün temlik için gönderildiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki 683 yılında Sultan II. Mesud oğlu II. İzzeddin Keykâvus'un Anadolu'da hükümlan olduğu, I. Alaeddin Keykubad'ın 683, II. Alaeddin Keykubad'ın 655 yılında vefat ettiği ve III. Alaeddin Keykubad'ın 696 yılından önce hükümdar olduğu göz önünde bulundurulunca bu menşurun ya başlığı ya da tarihinde bir değişiklik yapılmıştır." der ve makalesinde iddialarını devam ettirir (Yinanç, 1336: 161) ; (Erzi, 1950: 614, 632, 647).

Münşeâtü's-Selâtin'in II. cildinin son sayfasında kitabın tamamlanması ve basımı ile ilgili olarak şu ifadeler yer almaktadır: “Münşeâtü's-Selâtin nâm işbu Ferîdûn Beg mecmû'asının hâvî olduğu suver-i muharrerât u evâmir u mekâtib-i matbû'anın mütâla'ası tezyîd-i ma'lumâtı mûcib olacağından ve mukaddemâ tab' olunan üç yüz nüshası emr u fermân buyrulan zevât taraflarından ahz u iştirâ buyurularak nüsha-i mevcûdesi kalmadığından sâye-i ma'ârif vâye-i hazreti pâdişâhîde erbâb-ı ma'ârifin ziyâde-i istifâdesi zımnında bâ-irâde-i seniyye takvîm-hâne'de tab' u temsîline şurû' olunmuş olan altı yüz nüsha abd-i kadîm-i hazreti pâdişâhî Mehmed Lebîb'in nezâret-i 'acizânesiyle resîde-i itmâm olmuştur. Fî evâ'il-i rebî'l-âhir sene 1275.” yazmaktadır (Ahmed Bey, 1274: 2/600).

2.1. Feridun Ahmed Bey'in *Münşeâtü's-Selâtin*'inden Farklı Dönemlerden Birkaç Örnek:

“Sultân-ı muzaffer-i kâmkâr hâkân-ı müeyyed-i zafer-şi'âr pâdişâh-ı gerdûn-i şük'uhî şehinşâh encüm-i girûh tâc-ı fark-ı Husrevî sâye-i Perverdigârî netîce-i mukaddime-i şehriyârî hulâsa-i makâle-i bahtiyârî mu'addel-i nehâr-i 'adâlet mükemmil-i bahâr-ı celâdet bahr-i ihsan u mürüvvet ma'den-i cevher-i semâhat masdar-ı âsâr-ı celâdet mazhar-ı envâr-ı sa'âdet nâsıb-ı râyâtü'l-İslâm rākımu'l-'adl 'alâ safhâti'l-eyyâm sultânü'l-berreyn ve'l-bahreyn hâkânı'l-meşrikeyn ve'l-mağribeyn hâdimü'l-harameyni'ş-şerîfeyn semmiy rasûlü's-sakaleyn sultân Muhammed Hân lâ zâlet 'atebe-i 'aliyye muhattu'r-rehhâli ricâli'l-gayb ve südde-tü's-seniyye 'aryen 'an şevâyibi'n-naks ve'l-'ayb hazretlerinin.” (Ahmed Bey, 1274: 1/2).

“Sultanu'l-enbiyâ aleyhisselam hazretlerinin Hars b. Ebi Şemr'e gönderdiği mektubun sûretidir. ‘Bismillâhirrahmânirrahîm min Rasüllillahi Muhammedin ilâ Hars b. Ebi Şemr selâmün 'alâ men itteba'u'l-hüdâ ve men âmene bihî ve saddeka ve innî ed'ûke ilâ en tü'mine billâhi vahdehu lâ şerîke lû yebkâ leke mülkûke” (Ahmed Bey, 1274: 1/31).

“Emîrülümünîn Ömeru'l-Fârûk radiyallâhu anh hazretlerinin Ebi Ubeydeh Âmir b. el-Cerrâh radiyallâhu anh hazretlerine gönderdiği mektubu şerîfin sûretidir 'selâmü 'aleyke feinnî ahmedullâhe ellezî lâ ilâhe illâ hû ve usallî seyyidinâ Muhammedin 'aleyhisselâm ve ba'd fa'lem innenî kad velleytüke 'alâ cüyüşü'l-İslâmi ve enteküne emîran 'alâ Hâlid İbn Velîd ve's-selâm.” (Ahmed Bey, 1274: 1/38).

Rodos Fetihnâmesi'inden: “Velhâsıl bu tarîkla 'ale't- tevâlî nice eyyâm velleyâlî gurre-i garrâ-yı sabahtan tarre-i matrâ-yı ravâha değîn ceng ü cidâl u harb u kıtâl olup lâkin ebvâb-ı fütûh girü aslâ meftûh olmamağın âhir himmet-i ricâl nakla'u'l-cibâl muktezâsınca kal'a-i mez-bürenin üzerine kûh misâl topraklar sürülüp burclarına hendek ve esvâk

kesilüb hendeğinden üzerine varılıp etbāk-i kusūr ü buyūt-i dürbünün üzerine havāle olup dahi sene semān ve ‘ısrīn ve tis‘ümie zīlka‘desinin üçüncü gününde bir defa yürüyüş kılınüb tarafından tūr ve tüfeng bārān tükruk (tekrik) gibi yağdırılıp askākır-i cerrār-ı nusretşi‘ār seyl-i kühsār gibi hisār dīvārları üzerine akup hücum kılup ve ba‘zı kalelerine ve dīvārlarına dahī lağımlar kılınüb od virildikde “innezelzelete’s-sā‘ati şeyun ‘azīm” (el-Hac, 22/1) deyu ol yerin hisārın bedeni berk-i hazān gibi lerzān olup uç terfa‘da olan serkeş kaleleri “fecealnā ‘āliyhāsefilhā” (Hūd, 11/82) ; (el-Hicr, 15/74) ayeti mucibince tevāzu‘ bilen bu küb ve mādde-i istizhārları olan muhkem dīvārları dahī rüz-i rüsthēz “ve tekünü ‘l-cibālū ke‘l-‘ihni‘l-menfūş” (el-Kāria, 105/4-5) misāli yıkulup tār u mār oldu. Amma geri dāhilinde olan küffār-i melā‘īn bed āyīnin tevāfür berdenberd ve tekāsür ‘aded ‘aded birle serper şurūrlarında özürleri zāil olmayüb “ve zannū ennehüm mānia‘tühum husūnehüm” guzāt-ı gumānın üzerine seng ü çüb ve hambere ve tobdan gayri mahsüb girü bulduğunu atub bu tarikle ‘isyān ve tuğyānları her anda mütezāyid olüb kadem-i te‘ānnüd ve temerrüdî dahī dāmen-i ita‘āt ü takyīd çekmek kat‘ā mümkün olmadı...” ((Ahmed Bey, 1274: 1/524).

Belgrad Fetihnâmesi’inden: “Kefere-i mezküre env‘a-i mekr ile küre-i İslāmı def‘ itmek kasd ittiklerince Paşa-i muşārunileyh tevābi‘iyle “Kennehüm bünyānün mersūs” (es-Saf, 61/4) ayet-i cādde-i himmetde sābit kadem olüb zilzāl-i tob ve tüfenk-i küffārdan müteharrrik ve mütezelzil olmayüb kemā kāne efkār-i sāibesi muktezasınca mevāz‘i-i müteaddideden top ve tüfenk için metrisler vaz‘ idüb asıl kal‘anın dahī “fecealnā ‘āliyhā sâfilehā” mucibince ba‘zı dīvārın bed-sitīyār-i tob müsāvi-i rüy-i zemīn kılüb ve kalelerinin ba‘zısını tob-i lukāmle tahrib ve ba‘zını şerāre-i āteş-i intikāmle tahrib kılüb Çendrüz tarafından mütevālî ve mütetābi‘ sâikā-yi tob ve tüfenk ve şerār-hā-yi āteş-i bī derenkle cevānib-i sitte-i cihāt bil himme-i eczā-yı cū kâinat çün küre-i haddādīn āteşin olub şerār-ı tob ve tüfenk cihāmı kaplayüb bā‘is-i zilzāle ve sebeb-i velvele-i zemīn ü zaman vāki‘ oldu ve asākır-i mansūreden yeniçeri tāifesi ki...” (Ahmed Bey, 1274: 1/517).

SONUÇ

Münşeāt mecmualarındaki inşâ örnekleri, yazıldıkları devrin kültür ve medeniyetini, siyasal olaylarını, ekonomik ve sosyal durumunu gösterir. Devletin kurum ve kuruluşların neler olduğunu ifade eden, o devirde kullanılan makam, unvan, lakaplar, isimler, örf, adet, gelenek, görenek ve bunların uygulanış şekillerini, edip, şair devlet adamlarının duygu ve düşüncelerini, biyografik bilgileri açık bir şekilde sunar ve kaleme alındığı dönem hakkında değerli bilgiler sunan edebî ve tarihî kaynaklardandır.

Münşeât mecmuaları her konu ile ilgili bilgiler veren resmî ve özel yazışma sûretlerini ihtiva eder. Münşeâtlarda bulunan tarihî yazılar, asıl nüshalarının birer kopyasıdır. Münşeâtı yazanlar tarafından bunlar üzerine herhangi bir açıklama yapılmadan, belgeyi olduğu gibi zamanımıza kadar ulaştırabilen kıymetli tarih kaynaklarıdır. Münşeât mecmuaları, kalem alındığı dönemde meydana gelen önemli olayları içermektedir. Farklı alanlarda bilgiler taşıyan münşeâtlar tarih araştırmacıları için de önemli kaynaklardır. Münşeât mecmuaları, birinci elden tarihî belge niteliği taşımaları da içerisinde bulunan çeşitli tarihî metinlerden dolayı titizlikle incelenip faydalanılması gereken vesikalardır. Yukarıda bahsedilen bilgiler ışığında münşeâtlar, tarihî bir vesika sayılabilen, geçmişle ilgili önemli bilgiler içeren edebî-tarihî bir türdür. Tarihî olaylar, tarihî metinler doğrultusunda okunup değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Akün, Ö. F. (1967). “Sarı Abdullah Efendi”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, (Cilt.10, ss. 215).
- Aydiner, M. (Adana: 2016) “Dönemin Kaynakları ve Arşiv Bilgilerine Göre Koca Ragıb Mehmed Paşa’ya Dâir Bir Portre Denemesi”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Cilt. 25/4 ss.1-36).
- Azamat, N. (2007). “Sarı Abdullah Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, (Cilt. 36, ss.145-147).
- Bayram, F. (2020) “Sarı Abdullah’ın Düstûru’l-İnşâ’sındaki Serdarlık Beratı”. *İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* (Cilt.15, ss.1-32).
- Çelebi, Tâci-zâde Sa’di. (1956). *Münşeât-ı Sa’di Çelebi*, nşr. Necati Lugal-Adnan Erzi İstanbul.
- Daş, A. (2004). “Türkiye Selçukluları ve Osmanlı Dönemi Hakkında Tarihî Kaynak Olarak Münşeât Mecmualarının Değerlendirilmesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Cilt. 45/2, ss.205-218).
- Derdiyok, İ. Ç. (1996). “Gül-i Sad-Berk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (Cilt. 14, ss. 225-226).
- Durmuş, İ. (2000). “İnşâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (Cilt. 22, ss. 334-337).
- Enuşeh, H. (1383) *Danişnâme-i Edeb-i Fârisî- Edeb-i Fârsî der Anadolu ve Balkan*, Tahran, (Cilt. 6, ss. 824-825).
- Erzi, A. S. (1957). “XVI. Asra Aid Bir Münşeât Mecmuası”. *Türk Tarih Kurumu Belleten* (Nisan), (Cilt. 21/82, ss. 221-252).
- Erzi, A. S. (1950). “Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar II”. *Türk Tarih Kurumu Belleten* (Ekim), (Cilt.11/56, ss. 614-632).
- Feridun Ahmed Bey. (1274). “Münşeâtı’s-Selâtin”. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 2 Cilt.
- Güleç, İ. (2019). “Konusu Mensur Metin Olan Doktora Tezleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (Cilt. 22 , ss. 307-330).
- Haksever, H. İ. (1995). *Eski Türk Edebiyatında Münşeâtlar ve Nergisi’nin Münşeâtı*. Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Haksever, H. İ. (2011). “Ahmed Dâî’nin Teressülü”. *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Litetature and History of Turkish or Turic*. (Cilt. 6/1, ss. 231-233).
- Haksever, H. İ. (2009). “Münşeâtlarda Yer Alan Tarihî Bilgiler”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (Cilt. 2/1, ss. 24-31).
- İbn Manzûr, M. (1990). *Lisânu’l-‘Arab*. 6 cilt. Beyrut: Dâru Sâdr.

- İnce, Ö. (2009). “Toplumsal Hayatın Münşeât Geleneğindeki İzleri”. *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turic*. (Cilt. 4/2, ss. 602-620).
- İşimtekin, S. (2014) “Feridun Bey Münşeâtında Yer Alan Farsça Mektuplar”. *Doğu Araştırmaları Dergisi* (Cilt. 11/1, ss. 49-70).
- Karaman, H. vd. (2004). *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kayaalp, İ. (2001). “Kânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (Cilt. 24, ss. 306-307).
- Konuk, H. (2001). “Vânî Mehmed Efendi’nin Münşeâtı”, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Köprülü, M. F. (2016). *Külliyat 5. “Edebiyat Araştırmaları I”*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kut, G. (2003). “Lâmî Çelebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, (Cilt.27, ss. 96-97).
- Kütükoğlu, B. (1988). *Münşeât Mecmualarının Osmanlı Diplomatiği Bakımından Ehemmiyeti*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Levend, Â. S. (2008). *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mahmud Celâleddin Paşa, (1312). *Münşeât-ı Mahmud Celâleddin*. İstanbul: Der-saadet.
- Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir er-Râzi. (2008). “*Muhtâru’s- Şihâh*”. Beyrut: Mektebetü Lübnân.
- Mütercim Âsım Efendi, (2013). *Ķâmûsu’l-Muhtât*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Nuri, H. (1870). “Münşeât-ı Azîziye fî Âsâr-i Osmaniye”. İstanbul: Muhib Matbaası.
- Oktay, A. (2014). *Nâbi’nin Münşeâtı: İnceleme-Metin*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Özcan, A. (2007). “Osmanzâde Ahmed Tâib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (Cilt. 34, ss. 2-4).
- Özcan, A. (1995). “Feridun Bey”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (Cilt. 12, ss. 396-397).
- Özcan, A. (2006). “Münşeâtı’s-Selâtîn”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (Cilt. 32, ss. 20-22).
- Tansel, F. A. (1965). “Türk Edebiyatında Mektup”. *Tercüme Dergisi* (Cilt. 16, ss. 77-80).
- Tekindağ, Ş. (2003). “Mahmud Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, (Cilt. 27, ss. 376-378).

- Turan, O. (1958). *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Turan, Ş. (1998). “Hoca Sâdeddin Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (Cilt. 18, ss. 196-198).
- Uzun, M. İ. (2000). “İnşâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (Cilt. 22, ss. 338-339).
- Uzunçarşılı, İ. H. (1954). “Mahmud Celâleddin Paşa’ya Dâir”. *Resimli Tarih Mecmuası* (Cilt. 49, ss. 2840-2845).
- Woodhead, C. (2007). “Okçuzâde Mehmed Şâhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, (Cilt. 33, ss. 335-336).
- Yinanç, M. H. (1336). “Feridun Beg Münşeâtı”. *Târih-i Osmânî Encümeni Mecmuası* İstanbul: (Cilt. 1/77, ss. 161-168).
- Yücel, Y. (1965). “Çobanoğulları Beyliği”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* (Cilt. 21/2, ss. 64-71).

BÖLÜM 7

HAYDAR HATİPOĞLU'NUN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI¹

Muhammed Ali YILDIZ²

Gülcan ASAROĞLU³

1 25 Kasım 2022 tarihinde, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlenmiş olan Ulusal Yakın Dönem Şark Alimleri (Diyarbakır, Şanlıurfa, Gaziantep özelinde) sempozyumunda sunmuş olduğumuz “Sünen-i İbn-i Mace Şerhi ve Tercemesi Bağlamında Haydar Hatipoğlu, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı” Başlıklı bildirimizin kitapta bölüme çevrilmiş şeklidir.

2 Doçent Doktor, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. Orcid no: 0000-0002-5736-955X.

3 Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi. Orcid no: 0000-0001-7327-6700.

Giriş

Peygamberlerin varisleri olarak görülen âlimler her zaman saygı ve itibar görmüştür. Bunun sebebi İslam dininin ilme ve âlime verdiği yüksek payedir. İslâm dininde bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacağı (Zümer, 39/9) vurgulanmış, beşikten mezara kadar hayatın her evresinde ilimle meşgul olmak emredilmiştir. Konuyla ilgili birçok ayet-i kerime ve hadis-i şerif bu öneme işaret etmektedir. İlim, insanın doğru yolda ilerlemesini sağlar ve mana yolculuğunda ona kılavuzluk yapar. Yoldaki tehlikelerden, onu Allah'tan uzaklaştıracak her şeyden haberdar eder. İlim sahibi olup âlim vasfına sahip olabilmek ciddi çaba ve gayret gerektirir. Âlimler, toplumların hayatında çok önemli bir yere sahiptir. Âlimler, örnek ve önder insanlardır. Çünkü insanları irşat eder ve hakikat yolculuğunda insanlara rehberlik ederler.

İnsanın var oluş amacı, hakikatin izini sürmek ve ona uygun yaşayarak kâmil insan olmaktır. Dünya sevgisi ve rağbeti ise insanı var oluş gayesinden uzaklaştırmakta hakikat arayışını da gölgede bırakmaktadır. Bu hakikatin izini süren ve soyu da Hz. Muhammed'e ve Hz. Ömer'e dayanan Haydar Hatipoğlu, 1929'da Diyarbakır'ın Hazro ilçesinde dünyaya gelmiştir. Asırlarca dine hizmet eden, âlim bir aileden gelen, dini ve müsbet ilimlere vâkıf olan büyük âlim Hatipoğlu, ömrünü ilme adanarak imamlık, vâizlik, hatiplik, müftülük gibi birçok dini hizmetlerde bulunmuş ve fıkıh, kelim gibi dini alanlarda kıymetli eserler telif etmiştir. Bilhassa Sünen-i İbn-i Mace'nin ilk kez Hatipoğlu tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek kapsamlı bir şerh ile dilimize kazandırılmış olması dini literatüre yaptığı en önemli katkılardan biridir. Haydar Hatipoğlu, ömrü boyunca sünnete uygun bir hayat sürmüş, insanlara İslâm'ı tebliğ etmeye, gördüğü yanlışları düzeltmeye çalışmış ve bu gaye ile vâkıf olduğu hataları kitaplar yazarak telâfi etmeye çalışmış ve birçok konuda fetvalar vermiştir. Eserlerinde dini konulardaki hassasiyeti, güzel ahlaka, takvaya verdiği önem ve Hz. Peygamber'e olan derin bağlılığı dikkat çekmektedir.

Telif ettiği eserleri ihtiyaca binâen kaleme alması, gayesinin insanlara yol göstermek ve onları dini konularda yanlışla düşmekten korumak olduğunu göstermektedir. Haydar Hatipoğlu hakkında sempozyum bildirisi ve bir makale haricinde çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle bu çalışmada Haydar Hatipoğlu'nun özellikle Sünen-i İbn-i Mace Tercemesi ve Şerhi isimli kitabı incelenerek tasavvuf anlayışı hakkında mâlumat verilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma sırasında Hatipoğlu hakkında yazılmış olan sempozyum bildirisi ile makaleden, *Sünen-i İbn-i Mace Tercemesi ve Şerhi* isimli kitabıyla diğer bazı eserlerinden istifade edilmiştir.

1. Haydar hatipoğlu'nun hayatı ve eserleri

1.1. Hayatı

1929'da Diyarbakır'ın Hazro ilçesinde dünyaya gelen Haydar Hatipoğlu'nun soyu Hz. Muhammed'e ve Hz. Ömer'e dayanmaktadır (Hatipoğlu, 1983:5; Hatipoğlu, 2022: 145). Yedinci ku-şaktan dedesi olan Osman Efendi "EI-Envâr" isimli fıkıh kitabına yazdığı haşiyeye "EI-Kümmesrâ" ismini verdiği için bu aileye "kümmesrâ evi" denilmiştir. Yaklaşık iki asır boyunca bu ilçede babası ve dedeleri tarafından dini hizmetler fahri olarak yapıldığı için bu aile "İmam Evi" lakabı ile de bilinmektedir (Hatipoğlu, 1983:5). Babası da önemli bir âlim olan Muhammed Nuri Efendi uzun yıllar fahri olarak İmam-Hatiplik yaptıktan sonra halkın ısrarı üzerine ilçe müftülüğünü kabul etmiş ve 1955 yılında vefat etmiştir. (Hatipoğlu, 1983:5) Annesi Şerife Hanım, fetva verecek seviyede ilim sahibi bir kadındı. Hatipoğlu ilk eğitimini babasından almıştır. Ders aldığı hocalar arasında Abdülfettah Yazıcı ile Siirtli Molla Muhammed Said Yargıcı da vardır (Hatipoğlu, 2022: 135).

Hatipoğlu, Diyarbakır, Siirt, Bitlis ve Muş gibi farklı şehirlerdeki medreselerde, Arapça, Nahiv, Sarf, Mantık, Beyân, Vazî¹, Münazara, Meânî², Bedî³, Fıkıh, Tefsir, Hadîs, Usul-ı Fıkıh, Usul-ı Hadîs ve Akâid ilimlerini tahsil ederek 22 yaşında icazet almıştır (Hatipoğlu, 1983:145).

"Diyarbakır merkezdeki Fatih Paşa Câmii'nde imam-hatiplik, Diyarbakır İmam Hatip Lisesi'nde Arapça öğretmenliği, Diyarbakır'da Vaizlik, Hazro Müftülüğü, Siirt, Bitlis, Muş ve Bingöl illeri Gezici Vaizliği, Siirt, Uşak, Afyon ve İzmir Müftülüğü yapmıştır (Hatipoğlu, 2022: 135-136). İlimle örülü bir hayat süren Hatipoğlu, birçok ilmi çalışmada bulunmuş arkasında seçkin eserler bırakmıştır. 1985 yılında Mısır'a giden ve orada Ezher âlimleri ile sohbet eden Hatipoğlu hakkında sohbet ettiği âlimler Türkiye'de ilmi konulara bu derece vâkif bir âlimin olmasına şaşırıklarını belirtmişlerdir (Hatipoğlu, 2022: 137-138).

Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi iken hac farizasını yerine getirmek için gittiği Medine'de 23 Mayıs 1995 yılında kalp krizi geçirerek vefat etmiş ve Cennetü'l-baki' mezarlığına defnedilmiştir (Hatipoğlu, 2022: 136).

1.2. Eserleri

20. yüzyılın önemli âlimlerinden olan Hatipoğlu'nun telif ederek ilim dünyasına kazandırdığı eserler şunlardır:

1 Lafızların belirli bir anlam karşılığında ortaya konulmasını ve lafız anlam ilişkisini konu edinen bilim dalı. (tdv ansiklopedisi)

2 Belagatin sözün yerinde olma şartlarını inceleyen dalı. (tdv ansiklopedisi)

3 Bedî, edebi sanatlarla örülü ifadenin lafız bakımından kusursuz, mana bakımından makul ve aynı zamanda bir ahenge sahip olmasının usul ve kaidelerini inceleyen ilimdir. (tdv ansiklopedisi)

1.3. Ölümden Sonraki Hayat

Hatipoğlu, ilk kaleme aldığı eser olan bu kitapta (Hatipoğlu, 2022: 138) imanın esaslarından olan ahirete imanı akli ve nakli delillerle açıklamıştır. Bunun sebebi olarak taklidi iman sahiplerinde gördüğü şüphe ve tereddütleri izale etmek olduğunu ifade etmiştir. Taklidi imana sahip olan kişinin hayatında, karakterinde inancının tezahürlerinin görülmesi zordur. Ahirete hakiki manada bilinçli olarak iman eden insanın ise ahlakının da Allah'ın istediği gibi olacağı muhakkaktır. Hatipoğlu'na göre tahkiki imana sahip olan kişi bunun tesiriyle kul hakkı başta olmak üzere dinin hoş görmediği bütün davranışlardan kaçınacak ve dünyasından ziyade ahiretini mamur etmeye çalışacaktır (İdefix, 2022).

1.4. Ashabtan Öğütler

Allah Resûlü'nün güzide ashâbının hayatlarını öğrenmek bütün Müslümanlar için gereklidir. Hatipoğlu, özellikle günümüzdeki had safhadaki ahiret yokmuşçasına dünyaya olan rağbet arttığından ashâbın örnek yaşamlarını ve nasihatlerini bilmenin içinde bulunduğumuz gafletten uyanmamıza vesile olur düşüncesiyle bu eseri telif etmiştir. Zira onlar Allah ve Resul'üne canları pahasına bağlı, dürüst, vefalı, seçkin insanlardı (İstanbul Kitapçısı, 2022). Eser beş bölümden oluşuyor. İlk dört bölümde dört halifenin hutbe ve öğütlerine yer verilirken son bölümde başka sahabilerin öğütlerine yer verilmiştir (Hatipoğlu, 2022: 148).

1.5. Süleyman Ateş Ateşle Oynuyor

Süleyman Ateş, Yahudi ve Hristiyanların, Allah'a ve ahiret gününe inanmak şartıyla salih amelde bulunmaları halinde cennete girebilecekleri iddiasında bulunmaktadır (Hocaoğlu, 2012: 42) . Bunun Kur'an'ın bütünlüğüne bakıldığına doğru olamayacağını ifade etmek üzere Hatipoğlu tarafından bu eser kaleme alınmıştır (Namlı, 2020: 319). Kitap daha sonra *Dinler Arası Diyaloga Reddiye- Ehli Kitabı İslam'a Davet* ismiyle yayınlanmıştır (Hatipoğlu, 2022: 142).

1.6. İslam'da Evlilik ve Mut'a

Dini konularda bilgi sahibi olmayan bazı gençlerin mut'a nikahında bir sakınca görmemeleri nedeniyle Hatipoğlu'ndan dinimizdeki nikahın mahiyeti, geçerliliği için aranan rükün ve şartlar ile mut'a nikahının mahiyeti ve hükmü hakkında bir kitap yazması istenmesi üzerine bu kitabı telif etmiştir (D&R, 2022).

1.7. Büyük Şâfi İlmihâli

Hatipoğlu, Şâfi mezhebine ait fıkıh eserlerinin eksikliğini fark ederek Şâfi mezhebinin itikadi ve ameli konularını anlattığı bu kitabı kaleme almıştır (Hatipoğlu, 2022: 144). Güneydoğu bölgesinde kaynak eser olarak kullanılmaktadır (Hatipoğlu, 2020: 1).

1.8. İslam Hukuku Tarihi

İslam Hukuku Tarihi isimli kitabı da, Mısır'ın Milli Eğitim Bakanlığı Müfettişi ve Ezher Üniversitesi İslam Tarihi profesörü şeyh Muhammed el-Hudari tarafından yazılan “Tarih-üt-Teşr-il İslami” adlı kitabın tercümesidir. Her dönem hakkında bilgi verirken o dönemde yaşamış meşhur fakihlerden de bahseden ve İslam Hukuk Tarihi alanında yazılmış ilk kitap olan bu eser Haydar Hatipoğlu tarafından Türkçeye kazandırılmıştır (Yıldız ve Yıldırım, 2006: 379).

1.9. Nereye Gidiyoruz?

Hatipoğlu'nun Siirt'te müftülük yaptığı sırada verdiği konferansın kitaplaştırılmış hali olan eserde “insanın mahiyeti, yaratılışı, amacı, ölümü ve özellikle dirilişi” (Hatipoğlu, 2022: 140) akli ve ilmi delillerle ispat edilmeye çalışılmıştır (Hatipoğlu, 2020: 1).

1.10. Sünen-i İbn-i Mace Tercemesi ve Şerhi

İbn-i Mâce'nin Sünen'i dörtbin hadis ihtiva eden meşhur sünen kitaplarından biridir. “İbn-i Mâce büyük bir âlim, kudretli bir hafız ve fakîh idi. Onun bu kitabı diğer beş hadis kitabında bulunmayan birçok makbul ziyadeleri havi bulunmaktadır” (Hatipoğlu, 1983:3). Sünen-i İbn-i Mace ilk kez Hatipoğlu tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ve 10 ciltlik bir şerh yazılmıştır (Hatipoğlu, 2022: 145.) 1976 yılında yazmaya başladığı bu kıymetli eseri 1981 yılında tamamlamıştır. Arapça'ya da tercüme edilen bu eser vesilesi ile Hatipoğlu, İslam alimleri arasında tanınmaya başlanmıştır (Biyografya, 2022).

Mezkur eserlerinin haricinde tamamlamadığı iki cilt tefsir çalışması ise henüz yayınlanmamıştır (Hatipoğlu, 2022: 145).

2. Haydar hatipoğlu'nun tasavvuf anlayışı

2.1. Tasavvuf Nedir?

“Tasavvuf; İslam'ın ruh hayatı ve İslam Peygamberi'nin şahsında temsil ettiği manevi otoritenin, müesseseleşmiş ve günümüze kadar yaygınlaşarak gelmiş şeklidir” (Yılmaz, 2018: 17). Mutasavvıflar tarafından tasavvufun birçok tanımı yapılmıştır. Bu tanımların bin kadar olduğu söylendiği gibi sufiler sayısınca olduğuda söylenmektedir. Bunun sebebi olarak ise sufilerin buldukları konuma göre tasavvufun tarifini yapmaları gösterilmektedir (Öngören, 2011: 40/119). Tasavvufun yapılan tariflerinden bazıları şunlardır; Tasavvuf zühddür, güzel ahlaktır, kalp temizliğidir, nefis ile mücadeledir, Hakk'a vuslattır, Allah'a tam teslimiyettir, kitap ve sünnete sarılmaktır (Yılmaz, 2018: 28). İslami ilimlerin zirvesi olarak görülen tasavvuf, kötü düşünce, duygu ve huylardan kurtulup manevi arınmanın, Allah ile insan arasında perde olabilecek günahlardan ve masivadan uzaklaşp hakikate

ulaşmanın yolu olarak görülmüştür. İmam Gazzali de hakikate tasavvuf ile ulaşılabileceğini belirtmiştir. “Çünkü ona göre kesin hakikate sadece akli bilgileri edinmekle ulaşılamaz; aynı zamanda insanın ruhunu hakikatin bilgisine hazırlamak için ameli çaba göstermesi de gerekir “ (Çağrı, 2017; 73).

Tasavvuf, kalbi Allah’a bağlama sanatıdır. Aşk da, kalbi Allah’a bağlama sanatıdır. Öyleyse tasavvuf, bir ‘aşktır.’ Kalbin en ince, en hassas, en ruha dokunan ve en duygusal tarafını tasavvuf teşkil eder. Dolayısıyla tasavvuf dediğimizde ahlak, ruhsal zenginlik, derin bir hissiyat, ince bir düşünce ve bir insanın özüne dönme halini ifade ederiz. Tasavvuf huzuru, ahlaki ve Allah ile olan bağı temsil eder. Allah ile bütünlük kurmanın adıdır tasavvuf. Tasavvufun manevî dili, Hakk’ın seni sende öldürmesi ve seni ‘Kendisiyle’ diriltmesidir. O yüzden tasavvufî düşünce insanları da, kâinatı da peygamberi de bize bağlayan ve bizi de bütün ruhsal dinamiklerimizle Allah’a bağlayan bir düşünce sistemidir (Sayın, 2020: 7). Bu noktada tasavvuf, mâsivâdan uzaklaşarak ilahî aşka ulaşmak, Allah dışındaki bütün düşüncelerden uzak durmak ve kalpte sadece Allah’ın sevgisine yer vermektir (Sayın, 2015: 37).

Tasavvuf tarihi; zühd, tasavvuf ve tarikat dönemi olarak ele alınmaktadır. Zühd dönemi, asr-ı saadetle başlayıp hicri ilk üç asrı kapsayan dönemdir. Tasavvuf dönemi, hicri II. asrın sonundan, tarikatlerin oluşumuna kadar olan süreçtir. Tarikat dönemi ise hicri VI. asırdan günümüze kadar olan dönemdir (Yılmaz, 2018: 81). Tasavvuf ve sufi kelimeleri, hicri II. asırda kullanılmaya başlanmıştır. Daha önce kullanılmayan bu sözcüklerin kökeni hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Genel kabul gören kanaat ise sufi kelimesinin kökünün Arapça yün anlamına gelen suf olduğudur. Ebu Nasr Serrac, sufilere yünlü giyindikleri için sufi dendiğini, sufilerin ilmine de tasavvuf denildiğini bildirmekteydi (Yılmaz, 2018: 26). Sufilerin maksudu Allahu Teala’nın rızasını kazanmaktır. Ne cehennem korkusu ne de cennet isteğidir onları Rablerine itaatte son derece gayretli kılan, asıl gaye O’dur. Tasavvufun kavramları olan ibadet, takva, vera’, tevbe, zikir, murakabe, itmi’nan, sıdk, ihlas, sabır, ihlas, sabır, tevekkül, şükür, rıza, fakr, zühd, kanaat ve istikamette Rızayı Bari’ye ulaşmanın yollarına işaret etmektedir. Nefis mertebelerini aşmaya çalışan sufi, mana yolculuğunda bu kavramların ahlakında, zihin ve gönül dünyasında vücut bulması için çaba gösterir. Bu çabaların neticesinde Yunus Emre’nin dediği gibi nefis aradan çekilerek hakikat güneş gibi ayan olur.

2.2. Haydar Hatipoğlu’nu Tasavvuf Anlayışı

2.2.1. Zikir

Arapça, unutkanlığın zıddı olan hatırlamayı ifade eden bir kelimedir (Yıldız, 2017: 131). “Korku (havf) veya sevginin çokluğu sebebiyle, gafflet meydanından müşahede alanına çıkıştır. Zikir, ariflerin yaygısı, muhib-

lerin sağlamca bastığı yer, âşıkların şarâbıdır. Zikrin hakikati, zikredilen (Allah) dan başkasını unutmaktır (Çatak, 2012: 273). Zikir, her ibadette öz olarak bulunmaktadır. Zikir bütün ibadetlerin ortak paydasıdır. Adeta zikir kaplam, ibadetler içlem konumundadır. Namazla Allah'ı zikir, zekatla Allah'ı zikir, oruçla Allah'ı zikir, cihadla Allah'ı zikir... İbadetler, sanki Allah'ı zikretmenin farklı şekilleri gibidir (Akşemseddin, 2020: 33). Zikir mastarı, Kur'an'da çeşitli kalıplarda 291 kere kullanılmıştır. “Beni zikrediniz ki, Ben de sizi zikredeyim” (Bakara, 2/152). Bu tür mukabele olayı, sadece zikirdedir ve âyet ile sabittir. Her ibadette bir şekil sayı söz konusu olmadığı gibi (Ahzâb, 33/41) Allah'ı zikir, günlük hayatın hemen her safhasında, ayakta, otururken, yataкта, yan yatarken (Âli İmran, 3/191) mümkündür. Yani zikrin icrasında diğer ibadetlerde olduğu gibi, bir şekillik ve belirli şartlar söz konusu değildir. Kalp ehli bir zat şöyle der: “Üç şeyde nefsinizin tatlılık duyup duymadığını araştırınız. Bunlar namaz, zikir ve Kur'an okumaktır. Eğer bunlardan tatlılık duyar, lezzet alırsanız ne âlâ! Lezzet alamazsanız, hakikat kapısı size kapanmış demektir”. Zikrin insanın varoluşa katılmasındaki incelik kısaca şu şekilde gerçekleşir: Kişi çok zikrettiğini sever, sevdiğini tanır, tanıdığına teslim olur, teslim olduğuna da dost olur, kul olur” (Cebecioglu, 1997: 299).

Haydar Hatipoğluna göre; zikir, Allah'ı anmak demektir. Yine ona göre zikir, bazen söylenmesi ve okunması vâcib veya mendub olan Kur'an-ı Kerim tilâvetine, hadisleri okumaya, dîni ilimlerle meşgul olmaya ve nafiye namaza devam etmek mânâsında kullanılır. Dille yapılan zikrin mânâsı düşünülürse daha çok sevab kazanılır. Şayet kişi diliyle söylediği zikrin mânâsını düşünmezse yine sevab kazanır. Bir kimse diliyle zikrederken, kalbini de dünya meşgalelerinden uzak tutup kalben de zikir ile meşgul olursa ve ettiği zikrin mânâsını mülâhaza ederse, daha çok makbul ve üstün bir zikir ibâdetini ifâ etmiş olur (Hatipoğlu, 1983: 2333-2334). Haydar Hatipoğlu kalbin Allah zikri ile meşgul edilmesine önem vermektedir. Kalp Allah zikriyle meşgul iken yapılan o zikrin manasını tefekkür etmek ayrıca daha da makbûldür.

“Ebû Hüreyre, Resûlullah (sav)'den (tavaf hakkında) şöyle buyurduğunu rivayet etti: Kim Ka'be'yi yedi defa tavaf eder ve (tavaf esnasında) : “Allah'ın her nevî noksanlıklardan pâk ve nezih olduğuna inanırım. Hamd Allah'a mahsustur. Allah'tan başka ilâh yoktur ve Allah (her şeyden) büyüktür. Günahlardan dönüş ve ibâdete güç ancak Allah'ın yardımındadır” sözünden başka bir şey (yâni dünya ile ilgili bir lâf) konuşmazsa, onun on günahı silinir, onun için on hasene (sevab) yazılır ve bu ibâdet sayesinde onun mertebesi on derece yükselir. Kim de tavaf eder ve tavaf esnasında (dünya ile ilgili) konuşursa, (yalnız) ayakları suya batan kimse gibi onun (yalnız) ayakları rahmete batır, (yâni vücûdunun kalan kısmı rahmete batmaz).”

Hatipoğlu, bu hadis-i şerifteki tavaf esnasında dünyevi konuşmalar yapan kimsenin ayaklarının rahmete batacağı ifadesiyle kastedilenin rahmetten kısmen yararlanmak olduğunu, tavaf esnasında zikir ve duâ gibi şeylerle meşgul olan kimsenin ise bütün vücuduyla rahmetten yararlanabileceğini belirtmiştir” (Hatipoğlu, 1983: 1943).

“Ebû Ubeyd demiştir ki: Ben Peygamber (Sallallahü Aleyhi ve Sellem)’in hastaya okuduğunda üflemesinin keyfiyetini Âişe (Radiyallâhü anhâ)’ya sordum. Âişe dedi ki; Kuru üzüm yiyen kimsenin (üzüme bulamış toz gibi şeyleri gidermek için) üflemesi gibi idi, tükürüksüzdü” (Hatipoğlu, 1983: 2224).

Hatipoğlu, üflemenin faydasını şöyle açıklamıştır; nefes ancak âyet-i kerimeler, Allah’ın isimleri, dualar okunduğunda feyiz ve berekete vesile olabilir. Fakat bu konuda herkese güvenmemek gerektiğini de belirten Hatipoğlu günümüzde birçok sahte kimseler bulunduğunu bunlardan fayda değil zarar geleceğini ifade etmiştir. Ona göre, “İslâm’ın tasvib ettiği okuma ve üfleme, dinî ilimlerle cihazlanmış, takva sahibi, dürüst, karakteri mazbut, ibâdete düşkün, haram lokmaya eğilmeyen, maddî çıkar beklemeyen ve istismarcı olmayan kimsenin Allah’a sığınarak ve O’ndan şifâ dileyerek edeceği duâ ve niyazla okuyup üflemesidir.” Hatipoğlu, sadece Allah’ın muttaki kullarının okumalarının ve nefeslerinin tesirli olacağını açıklamıştır.

“Câbir bin Abdullah (Radiyallâhü anh)’dan rivayet edildiğine göre; Resûlullah (Sallallahü Aleyhi ve Sellem)’den şu buyruğu işittim, demiştir : “Zikrin (yâni Allah’ı anmanın) en faziletlisi “Lâ ilahe illallah = Allah’tan başka ilâh yoktur” kelimesidir ve duanın en faziletlisi “Elhamdullillâh = Hamd Allah’adır” sözüdür (veya Fatıha süresidir).”

Hatipoğlu, kelime-i tevhidin Allah’ın varlığını, birliğini, her türlü eksikliklerden uzak olduğunu ifâde ettiği için en faziletli zikir olduğunu belirtmiştir. Ona göre tevhidin manası eşsizdir. İman ile küfür arasındaki büyük fark bundan kaynaklanmaktadır. “Kalbi Allah’tan başka şeylerle meşgul olmaktan en iyi şekilde alıkoyan, nefsi en iyi şekilde temizleyen, insanın için en güzel surette arındıran ve şeytânî en çok uzaklaştıran bu mübarek Tevhîd kelimesidir.” (Hatipoğlu, 1983: 2224) Hatipoğlu, hamd ile Allah’ın nimetlerine şükredildiğini bu şükürün ise verilen nimetlerin daha da arttırılmasına yönelik duayıda ihtiva ettiğini belirtir. (Hatipoğlu, 1983: 2337) Hamd, Allah’ın verdiği nimetleri fark etmek ve bu nimetlerin devamlılığı ve ziyadeleştirilmesi için O’na yönelmektir.

“Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre; Resûlullah şöyle buyurdu, demiştir: -(Allah’a) Hamd (etmek) ile başlanılmayan her önemli şey (bereketi) kesilmiş (veya noksan bir şey)dir” (Hatipoğlu, 1983: 2337).

Hatipoğlu, bu hadisin yorumunda, “Allah’a hamdetmek, O’ndan yardım ve mağfîret dilemek, şerlerden O’na sığınmak, kelime-i şehâdet ve daha başka meziyetler ve hayırlar bulunan bir zikir manzumesi ile başlanılan işler bereketli ve tam olur.” demektedir. Zikirsiz başlanılan işler ise bereketsiz olur. Bunun sebebi olarak Hatipoğlu, Hz. Peygamber’in tavsiyesine riâyet edilmemiş olunacağını belirtmiştir (Hatipoğlu, 1983: 1204).

“Esmâ bint-i Yezîd’den rivayet edildiğine göre; Kendisi Resûlullah’ın sahâbîlerine : “Dikkat ediniz! Ben size en hayırlı olanlarınızı bildireyim mi?” buyurduğuna, sahâbîlerin de : Belâ (yâni bize bildir) Yâ Resûlallah, diye karşılık verdiklerine ve Resûl-i Ekrem’in bunun üzerine : “Sizin en hayırlılarınız o (mü’min) kimselerdir ki görüldükleri zaman Allah (Azze ve Celle) hatırlanır» buyurduğuna şâhid olmuştur” (Hatipoğlu, 1983: 1204).

Bazı müminler görüldüklerinde Allah’ı hatırlatırlar. Hatipoğlu’na göre bunun sebebi o müminlerin Allah’a duydukları muhabbetle O’na teslim olmalarıdır. Allah katında en makbul kullarda bu şekilde varlıklarıyla Allah’ı hatırlatan has kullardır (Hatipoğlu, 1983: 2534).

2.2.2. Güzel Ahlak

Ahlak, Arapça hulk kelimesinin çoğuludur. Huylar anlamına gelmektedir. Ahlak, erdemlere sahip olmak ve kötü davranışlardan ise kaçınmaktır (Cebecioğlu, 1997: 13).

Hz. Peygamber’in azadlı kölesi Ebû Râfi’ şöyle demiştir: Hz. Peygamber bir adamdan bir bekr (denilen gencecik deve) ödünç aldı ve: «Zekât develeri geldiğinde (onunla) senin borcunu öderiz,» buyurdu. Sonra zekât develeri geldi. Resûl-i Ekrem : «Yâ Ebâ Râfi! Bu adama, alacağı olan bekrini (gencecik devesini) öde,» buyurdu. Ben (getirilen zekât develeri içinde) ancak rebâi (ismi verilen yedi yaşındaki deve) ve daha yüksek yaştaki (üstün) develeri buldum. Bunun üzerine (adamın devesine denk deveyi bulamayıp daha üstün develerin bulunduğunu) Peygamber’e haber verdim. O «Adama (devesinden üstün olanı) ver. Çünkü insanların en hayırlısı, borcunu en güzel şekilde verenidir, buyurdu” (Hatipoğlu, 1983: 1488).

Hatipoğlu, bu hadisin şerhini yaparken , borç alan kimsenin borcunu öderken, aldığı borçtan daha iyisini ödemesinin güzel ahlaktan olduğu izahına yer vermiştir (Hatipoğlu, 1983: 1489).

Salât kelimesi Arapça, dua anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber’e dua ihtiva eden ifadelere de salât denir. Allah Resulü’ne dua etmek müminler üzerine bir görevdir (Cebecioğlu, 1997: 227). “Allah ve melekler Peygamber’e salat ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona salat ve selam okuyun.” (Ahzâb, 33/56) Sünen-i İbn-i Mace Tercemesi ve Şerhi isimli eserinde Hatipoğlu, Peygamber Efendimiz’in ismi her geçtiğinde s.a.v. kı-

saltmasıyla yetinmeyip, Sallallahu Aleyhi ve Sellem ibaresini tam yazması Allah Resulü'ne olan derin saygı ve muhabbetini göstermektedir (Hatipoğlu, 1983: 3).

Hatipoğlu'nun Hz. Peygamber'in adı anılınca ağlaması, teheccüd namazına kalkınca O'nun için kasideler okuması, Medine'de vefat etmeden bir gün önce Allah Resulü'nün kabrine gidip O'ndan ayrı kalmaya artık dayanamadığını ve O'na kavuşmak istediğini söyleyerek, haccı kabul olduysa ordan kendisini göndermemesi için dua etmesi Allah Resulü'ne olan bağlılığını ve samimi muhabbetini göstermektedir (Hatipoğlu, 2022: 136). Hatipoğlu'nun vefat etmeden bir hafta önce geceleri uyumayıp sahabi Ka'b b. Züheyr'in Kaside-i Bürde'sini okumuş olmasında Allah Resulü'ne olan büyük sevgisini göstermektedir (Hatipoğlu, 2022: 137).

2.2.3. İhsan

İhsan, Allah'ı görüyormuş gibi O'na kulluk etmektir (Yılmaz, 2018: 20). İhsan, imanın zirve noktasıdır (Yılmaz, 2018: 18).

Cebrail'in (İbadette) İhsan nedir? sorusunu Resûlullah şöyle cevaplamıştır. "İhsan: Allah'a, O'nu görüyorsun gibi ibadet etmendir."

Hatipoğlu bu hadisin açıklamasını şöyle yapmıştır; kul ibadet ederken Allahu Teala'yı görebilseydi daha huşu içinde ibadet edebilirdi. Her ne kadar bu mümkün olmasa da kul Allah'ın kendisini gördüğünü düşünerek bu huşuyu yakalamak için gayret göstermelidir (Hatipoğlu, 1983: 54). Hatipoğlu, ihsanın başka anlamlarının da olduğunu belirterek ihsanı sadece Allah'ın rızasını gözeterek ibadet etmek olarak açıklamıştır (Hatipoğlu, 1983: 2342).

2.2.4. Takva

Takva, Arapça'da korkma, sakınma, kaygılanma anlamına gelmektedir. Dini konularda hassas davranıp Allah'ın rızasını kazanmak ve O'na yakınlaşmak için azimetle hareket etmeyi ifade etmektedir (Cebecioğlu, 1997: 258). Sorumluluk bilinci ve sevgi hissi, Allah Teâlâ'ya bağlılığı artırırken 'korkuya dayalı itaat' yerine 'sevgiye dayalı itaat' duygusunu merkeze koyar. Sorumluluk bilinci ve sevgi hissine dayanan itaat duygusu ise, kulluk bilincini oluşturur. İnsan takvâ sayesinde Allah Teâlâ'yı o kadar çok sever ki, O'nun sevgisini kaybetmekten korkar. İnsanın bu korkusu, onu Rabbine daha çok bağlar; onun sevgisini ve sorumluluk bilincini daha da artırır. İşte takvâ, budur (Sayın, 2018: 80).

Takvâ anlayışını içselleştiren insan, Hâdî isminin yansısıyla hareket eder. Bu insan, hem kendisi hem de diğer insanlar için hidayet kaynağı ve yol rehberidir. Bu noktada takvâ, ibadetlerin etkilerinden en önemlisi olan

sorumluluk bilinci ve vicdanlılığın itici gücüdür. Takvâ, kişinin kendisini Allah'tan uzaklaştıran her türlü şeyden uzak kalmasıdır (Sayın, 2016: 93).

Ebü’i-Bahteri’nin Ebu Abdirrahman Es-Sülemî’den rivayet ettiğine göre Ali b. Ebi Tâlib şöyle buyurmuştur : ”Ben size Resûlullah Sallallahü Aleyhi ve Sellem’in hadisini okuduğum zaman O’nun hadisinin hakka, hidayete ve takvaya en uygun, en liyakatli söz olduğuna inanın” (Hatipoğlu, 1983: 71).

Hatipoğlu’na göre, her güzel huyda zirvede olan Allah Resulü, her zaman kolaylaştırmış ve müjdelemiştir. Farzlarda olduğu gibi sünnetlerde insanların kolaylıkla hayatlarına tatbik edecekleri hükümleri ihtiva etmektedir. Hakikate ulaşmanın Allah’ın salih kullarından olmanın şartı Allah’ın Resul’ünün izini takip etmektir. Yine O’na göre takvada zirveye ulaşmanın yolu Hz.Peygamber’i rol model almaktır. (Hatipoğlu, 1983: 31) Takva sahibi olan kişiyi bu hali gurura düşürmemelidir çünkü neticede önemli olan insanın son halidir. (Hatipoğlu, 1983: 63) Bir müminin en büyük kazancı takvadır. (Hatipoğlu, 1983: 1167) Allah katında üstün olan kişi takva sahibi olandır. (Hatipoğlu, 1983: 2572) Takva sahibi olan kişi ölümü de Allah’a vuslat olarak görür ve daha çok güzel ameller yapma gayretinde olur (Hatipoğlu, 1983: 2594).

‘Kıyamet ne zaman kopacaktır?’ sorusuna cevaben Resûlullah’ın: “Kıyametin kopma zamanı kendisinden sorulan (Resûlullah), soran (Ceb-rail) den (bu konuda) daha bilgili değildir.” şeklinde cevap vermesini Hatipoğlu, âlimler için örnek alınması gereken bir durum olarak yorumlamış ve cevabı bilinmeyen bir soruyla karşılaştığında bilmiyorum demenin kişinin değerini yükseltip, takvasını ve ihlasını arttıracığını ifade etmiştir (Hatipoğlu, 1983: 54).

2.2.5. Şükür

Şükür, nimeti verene hamd etmek ve o nimeti Allah’ın istediği gibi kullanmaktır (Yılmaz, 2018: 174). Kur’an-ı Kerim’de bildirildiğine göre Allah’a hakkıyla şükredenlerin sayısı azdır (Sebe’ , 34/13).

“Muâz bin Enes el-Cühenî’den rivayet edildiğine göre; Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Kim bir yemek yeyip de (yemekten) sonra; Hamd, benden ne bir hareket ne de bir güç olmaksızın bana bu yemeği veren ve yediren Allah’a mahsustur, derse onun geçmiş (küçük) günahı bağışlanır” (Hatipoğlu, 1983: 2132).

Hatipoğlu, nimetlerin şükredilince tamamlanacağını (Hatipoğlu, 1983: 2075) ve çoğalacağını belirtmiştir (Hatipoğlu, 1983: 2133). Ona göre gerektiğinde kişinin kendisine verilen nimetleri riyasız bir şekilde zikretmesinde bir sakınca yoktur. Zira bu da bir şükür sayılır (Hatipoğlu, 1983: 89).

2.2.6. Tevbe

Tevbe kelimesi Arapça'da dönme ve pişmanlık anlamlarına gelmektedir (Cebecioğlu, 1997: 272). Tevbe, günahlardan vazgeçip Allah'a yönelmektir (Çatak, 2016: 277). Tasavvufta makamların ilki tevbedir (Yılmaz, 2018: 159). Allah'ın isimlerinden biride tevbeleri çok kabul eden anlamına gelen Tevvab'tır. Cüneyd, "günahı unutmaya", Sevrî de, "Allah'tan gayri her şeyden yüz çevirmeye" tevbe demiştir" (Cebecioğlu, 1997: 272).

"Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre; Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur : Allah (Azze ve Celle) birinizin tevbe etmesine o kimsenin kayıp hayvanını bulunca duyduğu sevinçten muhakkak daha çok sevinir (yâni razı olur)" (Hatipoğlu, 1983: 2585) .

Hatipoğlu, en büyük günahların dahi ciddi bir tevbe ile affedilebileceğini belirtmiştir. Bunun için tevbenin samimi bir şekilde gönülden pişmanlık duyularak yapılması gerekir (Hatipoğlu, 1983: 884). Hatipoğlu, küfür haricinde günah işleyenler bu günahlara tevbe etmeden ölürse bunların durumunu bilemeyeceğimizi Allahu Teala dilerse bağışlayacağını belirtmiştir (Hatipoğlu, 1983: 64) .

Tevbe, nasuh olduğu zaman kişinin kalbinin cilalanmasını sağlar. Günah işlemeye devam edilir ise o günah bütün kalbi kaplar ve kişi basiret sahibi olamaz, kalbinde nurdan iz kalmaz (Hatipoğlu, 1983: 2584). Hatipoğlu, tevbenin makbul olabilmesi için üç şart olduğunu, bunlar olmadan tevbenin kabul olmayacağını belirtmiştir. Birincisi, günahattan vazgeçmek o günaha tekrar dönmektir. İkincisi, pişmanlık duymaktır. Üçüncüsü, ise o günahı tekrar işlememek konusunda kararlı olmaktır. Şayet günah kul hakkını ihtiva ediyorsa helallik alınmalı, karşı tarafın hakkı ödenmelidir. Tevbenin asıl rüknü pişmanlık duymaktır. Günahlara tevbe etmek ve bunu geciktirmemek bütün âlimlerce vacip olarak görülmüştür. İşlenen günahların küçük olması tevbenin geciktirilmesini caiz kılmaz. Sonradan küfürden dönerek İslam'ı tercih eden kişinin tevbesinin makbul olacağı bilinmektedir. Müslümanın günahlarından dolayı ettiği tevbenin ise kabul olacağı kesin değildir. Bazı âlimler bunun da kesin olduğunu belirtmişlerdir. İmamü'l Haremeyn ve Nevevi gibi âlimler ise kesin olmadığı görüşündedirler (Hatipoğlu, 1983: 2585).

2.2.7. İhlas

"İhlas, temiz ve katışıksız yapmak, seçmek, samimiyet, gönülden bağlılık demektir" (Yılmaz, 2018: 169). Gösteriştan uzak bir şekilde sadece Allah için samimi olarak kulluk etmetir (Cebecioğlu, 1997: 129). Ameller yapılırken niyetin sadece Allah olması ve O'nun dışında hiç bir şeyin düşünülmemesini ifade etmektedir (Yılmaz, 2018: 169). Daha önce Türkçe tercümesi yapılmamış olan İbn-i Mace'nin Sünen'inin Türkçeye kazan-

dırması Hatipoğlu'ndan istenilince kendini buna ehil görmemiştir. İhlasla ve doğru bir şekilde bu tercüme yapılamaması durumunda onu bekleyen mesuliyeti düşünmüştür. Nihayetinde faydalı bir çalışma yapılabileceğini bununda sadaka-i cariyeye yerine geçeceğini düşünerek ikna olması da onun manevi konulardaki hassasiyetini göstermesi açısından dikkat çekicidir (Hatipoğlu, 1983: 4).

İbn-i Ömer'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim Allah'tan başka bir şey için (dini) ilim talep ederse veya o ilimle Allah rızasından başka bir maksad edinirse Cehennem'den olan üzerine hazırlansın.”

Hatipoğlu, bu hadis-i şerifin izahını şöyle yapmıştır; ilim tahsili yapılırken diğer bütün ibadetlerde olduğu gibi sadece Allah rızası gözetilmeli başka niyetlerden uzak durulmalıdır. Bunun yapılamaması ilahi azaba sebep olur. İzah sadedinde şu bilgilere de yer verilmiştir; kişi niyetini muhafaza edemesede ilim öğrenmekten vazgeçmemelidir. Çünkü cehaletin zararı daha büyüktür. Mücâhid: “Biz ilme talip olduğumuz sıralarda uzun boylu ihlaslı niyetimiz yoktu. Sonra Cenâb-ı Hak bize niyetimizin tashihini nasîb eyledi ” demiştir (Hatipoğlu, 1983: 166).

2.2.8. Sabır

Sabır kelimesi Arapça'da, ”birini bir şeyden alıkoymak, hapsetmek, tutmak, dayanmak, sabretmek” gibi anlamlara gelmektedir (Cebecioğlu, 1997: 222).

Ebû Mâlik el-Eş'arî'den rivayet edildiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur : “Abdestin ikmalî, imanın yarısıdır. Elhamdülillah, mizanı doldurur. Tesbih ve tekbir, gökleri ve yeri doldurur. Namaz nurdur. Zekât delildir. Sabır ışıktır. Kur'an senin lehinde veya aleyhinde olan bir hüccettir. Her insan çalışıp da neticede kendi nefsini satar. Artık kimisi nefsini (itaatle Allah'a satarak azabtan) azad eder, kimisi de nefsini (arzularına ve şeytana satarak) helak eder” (Hatipoğlu, 1983: 201).

Hatipoğlu, sabrı Allah'a itaat etmek, haramlardan uzak durmak hususunda gösterilen gayret ile sıkıntılara, zorluklara tahammül etmek olarak açıklamıştır. “Sabır ışıktır” cümlesinden murad ise ona göre sabırlı olan insanın yolunun aydınlık olacağı ve hakikate ulaşabileceğidir. Manen terakki etmenin şartı, Allah'ın emirlerine uygun yaşama ve yasaklarından da kaçınma hususunda ve hayatı boyunca başına gelen bela ve musibetlere karşı yani Allah'ın kaderine rıza göstermede sabırlı olmaktır (Hatipoğlu, 1983: 202).

2.2.9. İbadet

İbadet kelimesi “boyun eğmek, kulluk etmek ve itaat etmek” anlamına gelmektedir (Cebecioğlu, 1997: 127).

Enes bin Mâlik şöyle demiştir: Resûlullah buyurdular ki: “Her kim ki, Allah’a hiç bir şeyi ortak koşmadan, tam bir ihlâs ile O’nun birliğine inanmak, O’na ibadet etmek, namazı dosdoğru kılmak ve zekâtı (gereği gibi) vermek hali üzerinde dünyadan ayrılırsa, Allah (Tealâ) kendisinden râzi iken ölmüş olur ” (Hatipoğlu, 1983: 59).

Hatipoğlu, bu hadiste geçen ibadet kelimesini itaat ve her çeşit kulluk görevleri olarak izah etmiştir. Burada özellikle namazın ve zekatın zikredilmesi bu ibadetlerin öneminden kaynaklanmaktadır. Doğru bir imana sahip olup namaz ve zekat ibadetlerini ifa edenler salih ameller işlemeye ve günahlardan uzak durmaya yönelirler bu da onların son anlarında makbul bir tevbe yapmalarına vesile olur. Böylece Allah’ın rızasını kazanabilirler (Hatipoğlu, 1983: 60-61).

“Sevbân (Radiyahü anh)’den, Resûl-i Ekrem (Sallallahü Aleyhi ve Sellem)’in şöyle buyurdu, dediği rivayet edilmiştir : Birr (hayır, iyilik, ihsan) den başka bir şey ömrü arttırmaz ve duadan başka bir şey kaderi geri döndürmez. Şüphesiz adam, İşlediği günah yüzünden de rızıkından mahrum kılınır ” (Hatipoğlu, 1983: 74).

Hatipoğlu, bu hadisten iyilik yapmanın kişinin ömrünün arttırdığının anlaşıldığını belirtmiştir. Âlimler bunu farklı şekillerde açıklamıştır. Kimisi iyilik yapıldığı takdirde, hakiki anlamda ömrün uzayacağını söylerken kimisi de ömrünün bereketli olacağı şeklinde bu hadisi yorumlamıştır. Hatipoğlu, ömrün uzamasının hem iyilik yaparak hem de dua ederek olacağını ancak bu şekilde kaderin değişebileceğini belirtmiştir (Hatipoğlu, 1983: 74).

Hatipoğlu, Sünen-i İbn Mace eserine yapmış olduğu terceme ve şerh çalışmasında Allah Resûlü’nün, dua ile ilgili hadislerini şerh ederken, Müslümanın duaya olan ihtiyacını belirtmiştir. Dua ederken kararlı ve ısrarcı olmak gerektiğini ve duanın salih niyetle yapılması gerektiğini belirtmiştir. Hatipoğlu, duayı kul ile Allah arasında güçlü bir bağ oluşması için elzem olarak görmüş ve İslam’ı yaşamaya olumlu etkililerinden bahsetmiştir.

“Abdullah bin Amr (Radiyahü anh)’dan şöyle söylediği rivayet edilmiştir: Resûlullah (Sallallahü Aleyhi ve Sellem) bir gün odalarından birisinden çıkıp mescide girdi. Bu esnada iki halka (şeklinde oturmuş iki cemaat) ile karşılaştı. Bunlardan bir halka Kur’an okuyor ve Allah’a dua ediyordu. Diğer halka da ilim öğreniyor ve öğretiyorlardı. Bunun üzerine Peygamber : «(Bunların) hepsi hayır üzerindedirler. Şunlar Kur’an okuyorlar ve Allah’a dua ediyorlar. Eğer Allah dilerse onlara (isteklerini) verir ve dilerse vermez. (Diğer cemaata işaretle) bunlar da (ilim) öğreniyorlar ve öğretiyorlar. Ben de ancak öğretici olarak gönderildim buyurdu ve hemen bunların yanına oturdu” (Hatipoğlu, 1983: 157).

Hatipoğlu, bu hadisin yorumunda Kur'an okuyup ve dua edenler ile ilim yolunda olanların makbul bir hal üzere olduklarını vurguluyor. Kur'an okuyan ve dua ile meşgul olanların dualarına Allah'ın dilerse dualarına icabet edeceği dilemezse icabet etmeyeceği belirtilirken, ilim öğreticisinin ve talebesinin dualarının makbul olup olmadığına dair bir açıklama yapılmamasının onların dualarının kabul edileceğine işaret olarak görmüştür (Hatipoğlu, 1983: 157).

2.2.10. Zühd

Zühd Arapça'da yüz çevirmek manasına gelmektedir. Sûfiler de zühd kavramını farklı şekillerde yorumlamışlardır. Süfyan-ı Sevri, zühdü, dünyaya yönelik isteklerin azaltılması olarak tanımlarken Cüneyd ise elde olana kalbin razı olması şeklinde açıklamıştır (Cebecioğlu, 1997: 300). Zühd, Allah'tan başka bir şeye gönülde yer vermemek, Allah ile mutlu olabilmektir. Zühd, dünya nimetlerini tamamen terk etmek anlamına gelmemekte, asıl istenilen dünya nimetlerinden istifade edilmekle beraber gönülde onlara yer vermemektir (Yılmaz, 2018: 179-180).

“Ebû Zer Gifârî'den rivayet edildiğine göre ; Resûlullah şöyle buyurmuştur: Dünyaya rağbet göstermemek, ondan yüz çevirmek, ne helâl şeyi haram etmekleedir, ne de malı zayi etmek (atmak veya yersiz harcamak) tadır. Ve lâkin dünyaya rağbet göstermemek, senin ellerinde bulunan (nimet ve imkânlar) a Allah'ın elinde (yâni hazînesinde) olan (nimet ve imkânlar) dan fazla güvenir (umutlanır) olmamandır ve başına bir musibet geldiği zaman sevabından dolayı ona gösterdiğin rağbet (ve rızan) , başına o musibetin faraza gelmemiş olması arzusundan fazla olmasıdır “ (Hatipoğlu, 1983: 2524) .

Hatipoğlu, bu hadis-i şerifi şerh bağlamında zâhidliği dünyadan yüz çevirmek olarak tanımlamıştır. O, dinen helal kılınmış olunan şeylerin, kişinin kendisine haram etmesinin zâhidlik olmadığını ifade etmiştir. İlimden uzak bazı insanların Allah'ın lütfederek verdiği nimetlerden uzak kalmayı takva olarak görebildiğini ifade eden Hatipoğlu, her konuda olduğu gibi bu konuda da Allah Resûlü'nün örnek alınmasının gerektiğini vurgulamakta ve Hz. Peygamber'in hayatına baktığımızda zâhidliğin zirvesinde olmasına rağmen Allah'ın helal kıldığı hiçbir şeyi kendisine haram kılmadan dünyadan da nasibini alarak yaşamını sürdürdüğünü ifade etmiştir. Allahu Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de, helâl kıldığı nimetlerin haram kılınmasını aşırıya gitmek olduğunu aşırıya gidenleri de sevmediğini bildirmiştir (Mâide, 5/87).

Hatipoğlu, dünyaya ilgi göstermemenin malı zayi etmekle olmadığını da hadis-i şerifte özellikle vurgulandığını belirtmekte ve olgun bir zâhidde iki niteliğin olması gerektiğini açıklamaktadır. Bu özelliklerden biri, kişinin elinde bulunan nimetlere Allah'ın katında bulunanlardan daha faz-

la güvenmemesidir. Çünkü bu elindeki nimetler her an zayi olabilir. Buna karşılık Allah'ın hazinesininin zayi olması düşünülemez ve sınırsızdır. Bu sebeple Hatipoğlu, kişinin sahip olduklarına değil Allah'a güvenmesinin gerektiğini belirtmekte ve bunun kâmil zâhidliğin alameti olarak görmektedir. Olgun bir zâhidde olması gereken ikinci nitelik ise şöyle izah edilmiştir: Başına bir musibet geldiğinde, o musibetin gelişine olan rağbetinin o sıkıntının gelmemesine olan isteğinden daha fazla olmasıdır. Müslüman Allah'a teslim olmalı ve hâdiselerde var olan her hikmete vâkıf olamadığımız için O'na güvenip dayanmalı her zaman ümidi, dünya ve içindekiler değil Allah olmalıdır (Hatipoğlu, 1983: 2525).

Sonuç

Âlimler, peygamberlerin vârisi olduklarından toplumda en büyük statüye onlar sahiptir ve toplum içerisinde rolleri de çok büyüktür. Çünkü onlar halkı irşat ederek onlara doğru yolu gösterir ve hakkı batıldan ayırmalarına yardımcı olurlar. 20. yüzyılda yaşamış olan Haydar Hatipoğlu da bu mümtaz şahsiyetlerden biridir. İlk hocası da âlim olan babası Muhammed Nuri Efendi'dir. Muhtelif şehirlerde farklı hocalardan dini dersler tedris ederek icazet almıştır. Abdülfettah Yazıcı ile Siirtli Molla Muhammed Said Yargıcı gibi önemli isimlerden de ders almıştır. Fıkıh, tefsir, hadîs, usul-ı fıkıh, usul-ı hadîs ve akâid gibi birçok ilimden icazet alması ilmi konulardaki derinliğini gösteriyor. Taklidi iman sahiplerinde gördüğü şüphe ve tereddütleri izale etmek amacıyla yazdığı *Ölümden Sonraki Hayat*, dünyaya olan rağbet arttığından ashâbın örnek yaşamlarını ve nasihatlerini bilmenin bizi bu durumdan kurtarmaya vesile olacağı düşüncesiyle kaleme aldığı *Ashâbtan Öğütler*, Yahudi ve Hristiyanların, Allah'a ve ahiret gününe inandıkları takdirde salih amelde de bulunurlarsa cennete girebilecekleri iddiasında bulunan Süleyman Ateş'e itiraz etmek için yazdığı Süleyman Ateş Ateşle Oynuyor isimli kitabı, mut'a nikahına dinimizde yer olmadığını özellikle gençlere bildirme niyetiyle telif ettiği *İslam'da Evlilik ve Mut'a adlı* eseri onun toplumun sorunlarıyla yakından ilgilendiğini ve bu sorunlara çözümler bulma gayretinde olduğunu göstermektedir. Eserlerinde dini konulardaki hassasiyeti, sünnete uygun yaşantısı ve Hz. Peygamber'e olan samimi muhabbeti ile güzel ahlaka yani tasavvufa verdiği önem dikkat çekmektedir.

KAYNAKÇA

- Akşemseddin (2020). Zikir ve Sema Hakkında. (Haz. Adem Çatak, Ahmet Vural). İstanbul: H Yayınları
- Biyografya (2022). Erişim adresi: <https://www.biyografya.com/biyografi/1072>
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1.Basım, 1997.
- Çağrıçı, Mustafa (2017). *Gazzali*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Çatak, Adem (2012). Şihabeddin Sühreverdi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Çatak, Adem (2016). *Mağripli Sûfi*, İstanbul: Kalem Yayınevi.
- D&R (2022). Erişim adresi: <https://www.dr.com.tr/Kitap/Islamda-Evlilik-ve-Mutta/Din-Tasavvuf/Islamiyet>
- Hatipoğlu, Haydar. (2020). *Nereye Gidiyoruz*. İstanbul: Ravza Yayınları.
- Hatipoğlu, Haydar (1983). *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- Hatipoğlu, M. (2022). Cumhuriyet Dönemi Alimlerinden Haydar Hatipoğlu ve İlimi Kişiliği”. *Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. Ankara.
- İdefix (2022). Ölümünden Sonraki Hayat Kitap Açıklaması. Erişim adresi: <https://www.idefix.com/Kitap/Olumden-Sonraki-Hayat/Haydar-Hatipoglu/Din-Tasavvuf/Islamiyet>
- İstanbul Kitapçısı, (2022). Ashabtan Ögütler. Erişim adresi:<https://www.istanbulkitapcisi.com/ashab-dan-ogutler-kitabi-haydar-hatipoglu>
- Hocaoğlu, M. (2012). Süleyman Ateş’in Tefsirinde Bütünlük Sorunu Ehl-i Kitap’ın Cennete Girmesi ve Tevrat’ın Tahrifi Meseleleri, *Journal of Islamic Research*, 23, 142-54.
- Namlı, A. (2020). Kelime-i Tevhid’in Bütünlüğü ve Paralel Devlet Yapılanması. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi*, 83, 315-337.
- Öngören, R. (2011). “Tasavvuf “. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/1119-126. Ankara: TDV Yayınları.
- Sayın, Esmâ. (2020). *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Hayykitap.
- Sayın, Esmâ. (2015). *Haccın Kalbine Yolculuk*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Sayın, Esmâ. (2018). *Tasavvuf Eğitimi, Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Sayın, Esmâ. (2016). *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsna*. Bursa: Emin Yayınları.
- Yılmaz, Kamil. (2018). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları.

Yıldız, K.; Yıldırım İ. (2006). Fıkıh İlmî/İslam Hukuk Tarihi Kaynakları ve Çalışmaları Üzerine Bir Derleme Denemesi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7, 365-395.

Yıldız, Muhammed Ali (2017). *Akşemseddin'de Allah Kainat ve İnsan*. Ankara: Kalem Neşriyat.

BÖLÜM 8

HİLMÎZÂDE İBRAHİM RIFAT'IN HAZRET-İ ÖMER VE ADÂLETİ İSİMLİ ESERİ

Habibe KAZANCIOĞLU¹

¹ Doç. Dr. Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü. habibekazanci@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4145-3607>

Giriş

II. Meşrûtiyet dönemi Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasi çalkantılar ve milletlerarası sıkıntılara rağmen fikir hürriyeti ortamının oldukça genişlediği bir dönemdir. Bu dönemde Osmanlı Devleti'ni içinde bulunduğu zor durumdan kurtarma gayesiyle İslâmcılık, Batıcılık ve Türkçülük gibi fikir akımları etkisini sürdürmektedir. Bu fikir hareketlerinin etkili olduğu önemli sahalardan birisi de tarih yazıcılığıdır. Bu dönemde geçmiş olaylardan ders alarak hatanın tekerrürüne mâni olan bir ibret aynası şeklinde tanımlanan tarihe; millî mevcudiyeti muhafaza etme, milleti aydınlatma, modern bir millet inşa etme, kaynağına gitmek suretiyle problemlerin çözümlerine katkı sunma gibi yeni vazifeler de yüklenmiştir (Çalen, 2013: 143). Bununla birlikte İslâmcılık, Batıcılık ve Türkçülük fikrini savunanlar kendi düşünceleri doğrultusunda yeni bir İslâm tarihi yazıcılığı girişiminde bulunmuşlardır.

İslâmcılık fikrini savunan düşünürler geri kalmışlıktan kurtuluş çaresini İslâm dininin asıl kaynaklarına dönmekte bulmuşlardır. Onlara göre İslâm dininin maddi kalkınmayı teşvik eden hükümleri ön plana çıkarılmalı, dinin yeniliğin önünde bir engel olmadığı ortaya konulmalı, gelenek ve görenekler dinin hükümleri çerçevesinde ıslah edilmeli, cehaleti ortadan kaldıracak girişimlerde bulunulmalı ve bu çerçevede eğitim kurumları açılmalı, kitlesel eğitime ağırlık verilmelidir (Kutluer, 2001: 65).

Bu dönemde İslâmcılardan başka Batıcılığı savunan birçok aydın da İslâm tarihiyle yakından ilgilenmiş, özgün eser yazmak yerine Oryantalistlerin eserlerini tercüme etmişlerdir. Bunlar içinde Abdullah Cevdet'in İslâm dininin değerlerine karşı çıkan, Hz. Muhammed hakkında yanlış bilgilerin ve olumsuz ifadelerin yer aldığı Dozy'nin eserinin tercümesine, Osmanlı aydınları arasında o zamana kadar hiçbir esere gösterilmeyen bir tepki verilmiştir. Şikâyetler üzerine Dâhiliye Nezâreti eserin yasaklanmasına karar vermiştir. Bu olaydan sonra İslâm tarihini doğru anlatacak eserlerin ihtiyacı ciddi bir şekilde hissedilmiş ve içlerinde ders kitaplarının da bulunduğu çok sayıda İslâm tarihi kitabı yazılmaya başlanmıştır (Kırmıt, 2020: 8).

II. Meşrûtiyet döneminde İslâm tarihi yazımında gerek metot gerekse muhteva bakımından önemli yeniliklerin olduğu görülmektedir. 1909'da Târîh-i Osmânî Encümeni'nin kurulmasıyla başlayan modern tarihçilik anlayış ve metotları İslâm tarihçiliğinde de kullanılmıştır. Nitekim tarihin her dalında olduğu gibi İslâm tarihinde de nakil ve rivayet metodu terkedilerek tahlil ve tenkide dayalı bir anlatım yolu kullanılmıştır. Müellifler sadece olayı nakletmekle kalmayıp belli olayları sebep sonuç ilişkisi içerisinde ele alıp yorumlamışlardır (Çog, 2004: 137-142).

Bu dönemde gerek halk gerekse ilk eğitimden yükseköğretime bütün kademelerdeki öğrenciler için çok sayıda İslâm tarihi kitaplarının hazırlandığı görülmektedir. İslâm tarihi alanında yazılan eserlerin bir kısmı sahabeler başta olmak üzere İslâm büyüklerini konu almaktadır. Hilmîzâde İbrahim Rıfat'ın kaleme aldığı *Hazret-i Ömer ve Adâleti* isimli eser de bunlardan biridir.

1. Hilmîzâde İbrahim Rıfat ve Eserleri

Hilmîzâde İbrahim Rıfat hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. R. 11 Mayıs 1316 / H. 24 Muharrem 1318 (24 Mayıs 1900) tarihli arşiv belgesinden Mekteb-i Tefeyyüz¹ muallimlerinden olduğu (BOA, MF. MKT. 506-65), R. 22 Mayıs 1316 / H. 5 Safer 1318 (4 Haziran 1900) tarihli belgeden ise Bayezid Câmî-i Şerîf'i ders mezunu ve mücâzinininden olduğu (BOA, MF. MKT. 525-45) anlaşılmaktadır. H. 1318 (1900) tarihli Maârif-i Umûmiye Nezâreti Salnâmesinde İbrahim Rıfat Efendi'nin Tefeyyüz Mektebi'nin Ulûm-ı Dîniyye ve Arabiyye hocası olduğu görülmektedir (Maârif-i Umûmiye Nezâreti Salnâmesi, 1318: 854). Güçtekin'in verdiği bilgilere göre ise İbrahim Rıfat, Müslim özel mekteplerinden Kenzü'l-Maârif Mektebi'nin hem kurucusu hem de müdürüdür (Güçtekin, 2013:209). 1900 yılında Kadıköy'ündeki Pekmezoğlu Tarlası²'nda kurulan mektep (BOA, MF. MKT. 553-28) 1910 yılında Kadıköy'ündeki Mısıroğlu'na taşınmıştır (Güçtekin, 2013:210).

İbrahim Rıfat'ın, Kadıköy'ünde Kenzü'l-Maârif Mektebi Müdürü imzasıyla İstanbul Vilâyeti Maârif Müdüriyet-i Âliyesine hitaben yazdığı dilekçesi kurucusu olduğu okulu ve kendisi hakkında değerli bilgiler içermektedir. İbrahim Rıfat'ın, R. 10 Ağustos 1327 (23 Ağustos 1911) tarihli dilekçesindeki “13 seneden beri Kadıköy'ünde kâin Kenzü'l-Maârif nâm mektepte icrâ-yı tedrîsât ederek birçok talebe yetiştirdim, bundan dolayı tedrîsât-ı ibtidâiyye vukûf-ı âcizânem vardır. Ders-i şerîfden dahi mezunum. Yirmi kadar âsâr-ı nâfi'a neşrine muvaffak oldum. El'ân evlâd-ı vatana hizmet etmek arzusunda bulunuyorum. Gecelerde harîk-zedegândan bazıları mekteb-i âcizâneme cebren duhûl etmelerinden dolayı mektebin intizâmına hâlel târî oldu. Dâhil-i vilâyette uhde-i âcizâneme ibtidâ-i muallimliği hatta münâsib bir köy mektebi hâceliği tevdi' buyurulduğu hâlde hem hüsn-i hizmet ederim hem de ömr-i maîşetimi temin etmiş olurum. Ol bâbda emr ve irâde efendim hazretlerindedir” (BOA, MF. İBT. 353-60) ifadelerinden genel olarak kurucusu olduğu Kenzü'l-Maârif mektebini kapatmak istediği ancak hem vatan evlatlarına hizmet etmek hem de geçimini sağlamak için tarafına herhangi bir ibtidâiyede muallimlik verilmesini istediği anlaşılmaktadır. İbrahim Rıfat'ın muallimlik talebi üzerine, Meclis-i Maârif, muallimliğe liya-

1 Bayezid (İstanbul) dâhilinde Gedikpaşa Dizdâriye Mahallesinde

2 Günümüzde Bahariye (İstanbul-Kadıköy) Caddesi civarında.

katli olup olmadığına karar vermek üzere onu imtihandan geçirmiştir. İbrahim Rıfat bu sınavda Kur'ân-ı Kerîm'den 8, Ulûm-ı Dîniyye'den 7, Hesâb'dan 5, Türkçe'den 9, Muhtasar Târîh-i Osmânî'den 8, Hüsni Hat'tan 5 puan almıştır. Meclis-i Maârif'in R. 10 Kânûnıevvel 1327 (23 Aralık 1911) tarihli kararıyla İbrahim Rıfat *karîbü'l-'aliyyü'l-'alâ* (pekiyi derecesine yakın) derecesiyle muallimlik ehliyetnâmesi almaya hak kazanmıştır (BOA, MF. İBT. 353-60). İbrahim Rıfat'ın muallimlik talebiyle ilgili bilgiler bununla sınırlı olup onun bundan sonra görev yapıp yapmadığına dair şimdilik elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Güçtekin, *Kenzü'l-Maârif*'in 1914 yılında kapandığını ve o tarihe kadar İbrahim Rıfat'ın okulun müdürü olarak görev yaptığını belirtmektedir (Güçtekin, 2013:211).

İbrahim Rıfat, hakkında ulaşılabilen bilgilerden anlaşıldığı üzere Meşrûtiyet dönemi aydınlarından ve eğitimcilerindedir. Bayezid Câmî'i ders mezunlarından olması onun dinî ilimlerde yetkin olduğuna işaret etmektedir. Özellikle *Kenzü'l-Maârif* isimli bir Müslüman özel mektep kurması onun modern eğitim kurumlarının önemine hem de Meşrûtiyet döneminde sayıları hızla artan azınlıkların açtıkları özel okullarla rekabetin önemine vâkıf olduğunu göstermektedir.

İbrahim Rıfat'ın yukarıdaki dilekçesinde geçen *yirmi kadar âsâr-ı nâfi'a neşrine muvaffak oldum* ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla çok sayıda eser neşretmiştir. Eserlerinin bir kısmı Maârif Nezâreti'nin izniyle basılmış olup okullarda okutulma izni verilmiştir. İbrahim Rıfat'ın eserlerinden bir kısmı hazırlanmak, bir kısmı sadeleştirilmek suretiyle yeniden yayımlandığı gibi bir kısmı da bizim çalışmamızda olduğu gibi değerlendirilmeyle birlikte çeviri yazıyla neşredilmiştir. Bunlardan günümüze kadar gelenler tarih sırasına göre şunlardır:

1. Esâsü'l-Ahlâk. İstanbul: Âlem Matbaası, 1310³.
2. Su'alli Cevâblı Ta'lîm-i Edebiyât-ı Osmâniyye. İstanbul: İstapan Matbaası, 1312⁴.
3. İmâm-ı Şâfi'î Yâhud Bir Hâtıra. Dersaâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1316.

Bu eserin ikinci baskısı (Menâkıb-ı Hazret-i İmâm Şâfi'î Yâhud Bir Hâtıra. Dersaâdet: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1318) olarak neşredilmiştir.

4. Sa'd bin Ebî Vakkâs Radıyallâhu anh Yâhud Târîh-i İslâm'dan Parlak Bir Sâhife. İstanbul: Tercümân-ı Hakikat Matbaası, 1317⁵.

3 Bkz. Bedizel Aydın, M. ve Büyüközkara, E. (2022: 116-128)

4 Bkz. Kuzu, Fettah. (2016:155-170).

5 Bkz. Külekçi, C. (2017: 253-275).

5. Târîh-i İslâm'dan Parlak Bir Sâhife: Radiyallâhu anh Hâlid bin Velîd Yâhud Seyf-i Sârim-i İlâhi. İstanbul: Karabet Matbaası, 1318.
6. Târîh-i İslâm'dan Parlak Bir Sâhife: Radiyallâhu anh Ebû Ubeyde bin el-Cerrâh Zeyl-i Hâlid bin Velîd. İstanbul: Âlem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekâsı, 1318.
7. Meşâhîr-i Ashâb-ı Güzîn ve Terâcîm-i Ahvâl-i Fukahâ. Dârül-hilâfetü'l-Aliyye: Kütübhâne-i Cihan, 1323⁶.
8. Hazret-i Ali ve Muâviye: Sıffîn Vâkı'ası. Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1326.
9. Hazret-i Hüseyin Radiyallahü anh: Vak'a-i Dilsûz-ı Kerbelâ. Dersaadet: Vezir Hanında 48 Numaralı Matbaa, 1326⁷.
10. Hazret-i Osman ve Şehâdeti. Dersaadet: Bâbüali Caddesi'nde 38 Numaralı Matbaa, 1326.
11. Radiyallâhu anh Hazret-i Ömer ve Adâleti. Dersaadet: 33 Numaralı Matbaa, 1326.
12. Salâhaddîn-i Eyyübî. Dersaadet: 38 Numaralı Matbaa, 1326.
13. Târîh-i İslâm'dan Parlak Bir Sâhife: Alp Arslan Yâhud Azminde Sebât, Dersaadet: (y.y.), 1327⁸.
14. Ömer bin Abdülazîz Yâhud Pâdişâh Böyle Olmalı. Dersaadet: (y.y.), 1327⁹.
15. Hazret-i Ali Radiyallâhu anh Cemel Vakası. Dersaadet: (y.y.), 1327¹⁰.

İbrahim Rıfat'ın günümüze kadar gelen eserlerinden *Esâsü'l-Ahlâk* ile *Su'alli Cevâblı Ta'lîm-i Edebiyât-ı Osmâniye* isimli eserleri hariç diğerleri İslâm tarihinde yaşanan önemli olayları konu alan eserler ile İslâm büyüklerinin hâl tercemeleri (biyografileri) niteliğindeki eserlerdir.

İbrahim Rıfat İslâm tarihindeki önemli olayları aktarmasındaki gayesini "...Bir milletin efkâr-ı âliye ve hissiyât-ı nâfi'a kesb etmesi mâzînin bu gibi vekâyi'-i ibretnümâsını nazar-ı dikkate almasıyla olur..."¹¹ ifadeleriyle dile getirmektedir. İbrahim Rıfat, biyografi türü eserlerinin önemi-ne dikkat çekmek için ise "Avrupa'da böyle zevâtın tezkirenâmeleri için heykelleri rezk olunur, kitapları yapılır, yüzlerce nüsha satılır, tatlı tatlı

6 Bkz. Yıldız, R. (1968); Arvas, V. (1985).

7 Bkz. Kayaokay, İ. (2019: 50-68).

8 Bkz. Pişkin, S. (2021).

9 Bkz. Poyraz, M. (2019).

10 Bkz. B.Tan ve M. Uçan (2020)

11 Hilmîzâde İbrahim Rıfat (1327), *Alp Arslan Yâhud Azminde Sebât*, s. 4.

okunur..”¹² demektir. Müellif eserlerinde İslâm büyüklerinden bahsederken İslâm’ın hak, hakkaniyet vb. temel değerlerine dikkat çekmektedir. Müellif, Sa’d bin Ebî Vakkas’ı konu edinen eserinde geçen “...Bu dehşetli muharebe Müslümanların usûl-ı idâre-i harbiyesiyle hukûk-ı düvele riâyetlerine bir numûnedir.”¹³ ifadeleriyle Müslümanların savaşlarda devletler hukukuna riayet ettiklerini dile getirmektedir. İbrahim Rıfat’ın İslâm büyüklerinin tezkirenâmeleri ve İslâm tarihindeki önemli olayları aktarmadaki gayelerinden birisi de “...Kitâbımız aşktan sevdâdan bahsetmez ahlâk dersi verir...”¹⁴ ifadelerinde de geçtiği üzere ahlak eğitimidir.

2. Hilmîzâde İbrahim Rıfat’ın *Hazret-i Ömer ve Adâleti* Adlı Eseri

Hilmîzâde İbrahim Rıfat’ın çalışmamıza konu eseri İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığına 297.98 HİL yer numarasıyla kayıtlıdır. Matbu olan eser, II. Meşrûtiyet döneminin hemen başında H.1326 (M.1908-1909) yılında İstanbul’da 33 Numaralı matbaada basılmış olup 15 sayfadan oluşmaktadır. Yazar, Hulefâ-yı Râşidîn’den Hz. Ömer (r.a)’ı konu aldığı eserinde Hz. Ömer’in yönetimi boyunca göstermiş olduğu adaletli yönetimine ve faziletli davranışlarına yer vermektedir.

Halkın ahlak eğitimine katkı sağlamak gayesiyle kaleme alınan eserde ayrıca Meşrutiyet yönetiminin temelini oluşturan “adalet, eşitlik, özgürlük, demokrasi” gibi kavramların İslâm’ın da esası olduğuna dikkat çekilip bu esaslara dair Hz. Ömer’in uygulamalarından örnekler aktarılmaktadır. Nitekim müellif “Bugün kürre-i arzda en ziyâde hürriyetperver hükûmet İngiltere’yi gösterebiliriz. Orada bile zâdegân sınıfı, lordlar kamarası nâmıyla hukûken değilse bile serveten ve i’tibaren hiç olmazsa bir imtiyâzı vardır. İslâmiyet bin üç yüz bu kadar sene mukaddem (felâ ensâbe leküm) âyet-i kerimesiyle zâdegân sınıfını temelinden kaldırmış, ne pâdişâha ne şerîfe ne de şuna buna fazla bir imtiyâz vermemiştir. Müellif, şerî’at-ı İslâm’da gayr-i mes’ul bir şahıs yoktur.” cümleleriyle -yaşadığı dönemi kastederek- o dönemin en eşitlikçi ve özgürlükçü devleti olan İngiltere’de bile hâlâ imtiyazlı bir sınıf var iken İslâm’da imtiyazlı bir sınıfın kesinlikle olmadığını ifade etmektedir.

Müellif İslâm dininin sağlam bir zemin üzerine kurulu oluşunu da “...Bundan müstebân oluyor ki İslâmiyet, kılıcıyla değil adl ve hakkâniyetle bir zemîn-i metîn buldu.”¹⁵ ifadeleriyle adalet ve hakkaniyetle dayandırmaktadır.

12 Hilmîzâde İbrahim Rıfat (1327), *Alp Arslan Yâhud Azminde Sebât*, s. 4.

13 Hilmîzâde İbrahim Rıfat (1327), *Sa’d bin Ebî Vakkâs Radyallâhu anh*, s.2-3.

14 Hilmîzâde İbrahim Rıfat (1327), *Sa’d bin Ebî Vakkâs Radyallâhu anh*, s.2-3.

15 Hilmîzâde İbrahim Rıfat (1326), *Radyallâhu anh Hazret-i Ömer ve Adâleti*, s.5.

Bu esaslarla ilgili olarak Hz. Ömer'in giydiği kıyafetlerin çok sade hatta yamalı olacak kadar eski olması, Kudüs'ü muhasara ettikten sonra Kudüs'e giderken devesine kölesiyle sırayla binmesi, Hz. Ömer'in oğluna dahi had cezası uygulaması, bir Mûsevî'nin şikâyeti üzerine Mısır Valisi Amr bin As'ı şiddetle uyarması, ceza uygulamadan önce kişilerin kendisini savunmasına izin vermesi ve insanların korkusuzca kendilerini savunabilmesi, hatalı uygulamalarından hemen dönmesiyle ilgili örnekler aktarılmaktadır.

KAYNAKÇA

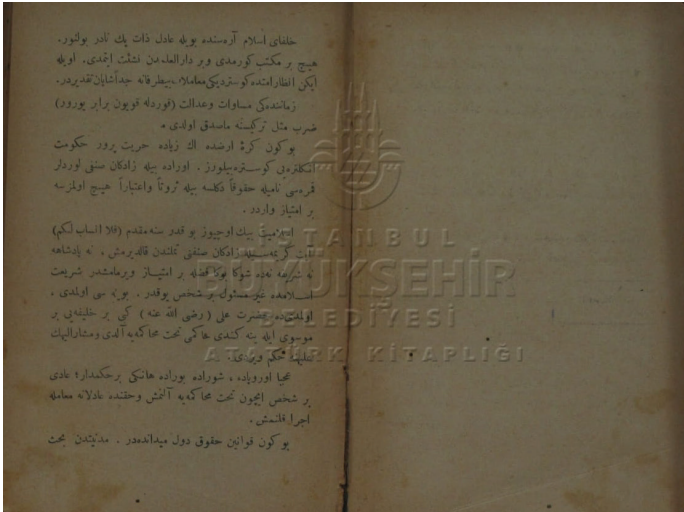
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Maârif-i Mektûbî Kalemi*[MF. MKT.] No. 506, Gömlek No. 65.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Maârif-i Mektûbî Kalemi* [MF. MKT.] No. 525, Gömlek No. 45.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Maârif-i Mektûbî Kalemi*[MF. MKT.] No. 553, Gömlek No. 28.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Maârif-i Tadrîsât-ı İbtidâiye Kalemi* [MF. İBT.] No. 353, Gömlek No. 60.
- Bedizel Aydın, M. ve Büyükozkara, E. (2022). Hilmîzâde İbrahim Rıfat ve Esâsü'l-Ahlâk. *Ahlak Çalışmaları ve Ahlak Felsefesi Dergisi*, 2(1), 116-128.
- Çalen, M.K. (2013). *II.Meşrutiyet Döneminde Tarih Düşüncesi*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çog, M. (2004). *II. Meşrutiyet Dönemi İslam Tarihçiliği (1908-1918)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güçtekin, N. (2013). *İstanbul'daki Müslim Özel Mektepleri (1873-1922)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hilmîzâde İbrahim Rıfat (1326). *Radıyallâhu anh Hazret-i Ömer ve Adâleti*. Dersâdet: 33 Numaralı Matbaa.
- Hilmîzâde İbrahim Rıfat (1327). *Târih-i İslâm'dan Parlak Bir Sâhife: Alp Arslan Yâhud Azminde Sebât*. Dersâdet: (y.y.)
- Hilmîzâde İbrâhîm Rıfat (2017). *Sa'd b. Ebî Vakkas İsimli Risâlesi*. (C. Külekçi, Sad.). *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 10 (20), 253-275.
- Hilmîzâde İbrahim Rıfat (2019). Ömer b. Abdülaziz Yahut Hükümdar Böyle Olmalı. (M. Poyraz, Sad.) *Akademik-Us*, 3(1), 99-106.
- Hilmîzâde İbrahim Rıfat (2020). Hz. Ali ve Cemal Vakası: Tarihçe, Metin ve Sadeleştirme. (B. Tan ve M. Uçan, Haz.) İstanbul: Kalender Yayınevi.
- Hilmîzâde İbrahim Rıfat (2021). *Târih-i İslâm'dan Parlak Bir Sahife -Alparslan yahut azminde sebat-*. (S. Pişkin, Sad.). SAMER Yayınları.
- Hilmîzâde İbrahim Rıfat (1968). *Hal Tercemeleriyle Meşhur Ashab ve Fukaha*. (R. Yıldız, Haz.). Beyhan Yayınları.
- Hilmîzâde İbrahim Rıfat (1985). *Ashab fukaha müctehidler: Hâl Tercümeleleri*. (V. Arvas). Akabe Yayınları.
- Kayaokay, İ. (2019). Mensur Bir Maktel-i Hüseyin: Hilmî-zâde İbrâhîm Rıfat'ın "Vak'a-i Dil-Sûz-ı Kerbelâ"sı. *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E- Dergisi*, 6 (1), 50-68.
- Kırmit, Ö. F. (2020). *Lise Tarih Ders Kitaplarında İslam Tarihi Konu Anlatımı (1923-1960)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü.

Kutluer, İ. (2001). İslâmcılık. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 23, s.285-291.

Kuzu, F. (2016). İbrahim Rıf'at'ın "Sualli Cevâblı Ta'lim-i Edebiyyât-ı Osmâniyye" Adlı Muhtasar (veya Müntehal) Belâgat Eseri: İnceleme, Metin. *The Journal of Academic Social Science Studies*, (42), 155-170.

Maârif-i Umûmiye Nezâreti Salnâmesi. (1318). İstanbul: Matbaa-i Amire.

Ek 1: Radiyallâhu anhu Hazret-i Ömer ve Adâleti Adlı Eserin Kapak ve İlk Sayfası



Ek 2: Radiyallâhu anhu Hazret-i Ömer ve Adâleti Adlı Eserin Çeviri Yazısı.

Radıyallâhu anh Hazret-i Ömer ve Adâleti
Ümmetin tehzîb-i ahlâkına ve efkâr-ı âliyesine hâdimdir
Muharriri Hilmîzâde İbrahim Rıf ‘at
Dersa‘âdet

Bâbîâli Caddesinde – 33 Numerolu matba‘ada tab‘ olunmuştur

1326

[3]

Hulefâ-yı İslâm arasında böyle âdil zât pek nâdir bulunur. Hiçbir mektep görmedi ve bir dârü'l-‘ilimden neş‘et etmedi. Öyle iken inzâr-ı ümmette gösterdiği mu‘âmelât-ı bî-arafâne cidden şâyân-ı takdirdir.

Zamânındaki müsâvât ve adâlet (kurtla koyun bir arada yürür) darb-mesel terkîbine mâsadak oldu.

Bugün kürre-i arzda en ziyâde hürriyetperver hükûmet İngiltere‘yi gösterebiliriz. Orada bile zâdegân sınıfı lordlar kamarası nâmıyla hükûken değılse bile serveten ve i‘tibaren hiç olmazsa bir imtiyâzı vardır.

İslâmiyet bin üç yüz bu kadar sene mukaddem (felâ ensâbe leküm) âyet-i kerîmesiyle zâdegân sınıfını temelinden kaldırmış, ne pâdişâha ne şerîfe ne de şuna buna fazla bir imtiyâz vermemiştir. Şerî‘at-ı İslâm‘da gayr-i mes‘ul bir şahıs yoktur. Böylesi olmadı, olmadı da Hazret-i Ali (radıyallâhu anh) gibi bir halifeyi bir Mûsevî ile yine kendi hâkim-i taht-ı muhâkemeye aldı ve müşârünileyhin ‘aleyhine hüküm verdi.

Acaba Avrupa‘da, şurada burada hangi bir hükümdâr, âdi bir şahıs için taht-ı muhâkemeye alınmış ve hakkında âdilâne mu‘âmele icrâ kılınmış.

Bugün kavânîn-i hukûk-ı düvel meydândadır. Medeniyetten bahs [4] eden insâniyetten dem vuran devletler, mu‘temerlere murahhas gönderirler, müzâkere ederler mu‘âhadeler akd olunur. Böyle iken yine kendi imzâlarını ayaklar altına alırlar ve derhâl (el hükmü lil-gâlib) düstûr-u tab‘iyesi ortaya sürülür İslâmiyet buna cevâz vermez. Hatta gâlip geldiği vakit hasmın za‘fından bi‘l-istifâde gaddârâne mu‘âhade akdini men‘ eder.

Cenâb-ı Hazret-i Ömer (radıyallâhu anh) dahi bu meselin adlî rehberi bilinmiş idi. Büyük ve küçük fakîr ve zengin zayıf ve kavî indinde müsâvî idi. Hatta bir zinâ maddesinden dolayı kendi semere-i hayatı oğluna hadd-i şer‘îyi bizzât icrâ eyledi hükm-i şerî‘at yerini bulsun diye on degnegde ölüsüne vurdu. Teslîm-i rûh esnâsında (Aman babacığım merhamet et) gibi sözlerle mahdûmu pederinin dâire-i şefkatine ilticâ eyledi Hazret-i Ömer cigerpâresine karşı (Oğlum ben sana hükm-i şerî‘atı icrâ edersem Cenâb-ı Hak hem bana hem de sana merhamet eder) buyurdu. Bu vâkı‘aya mümâsil diğerk oğluna İskenderiye vâlisi tarafından kendi hâ-

nesinde şurb-ı hamr maddesinden dolayı hadd-i şer'î icrâ olundu. Bunu işiten Hazret-i Ömer vâliye yazdığı bir mektupta (Benim oğluma sâir ahâli gibi niçin hükûmette hadd-i şer'îyi icrâ etmeden kendi hânene götürdün. Bu fazla bir imtiyâzdır) sözlerini yazarak vâliyi taht-ı muhâkemeye aldı.

[5] Vâli ahâli-i sâireye dahi kendi konağında hadd-i şer'î icrâ olduğunu bi'l-isbât tebriye-i zimmet edebildi. Bundan müstebân oluyor ki İslâmiyet kılıcıyla değil adl ve hakkâniyetle bir zemîn-i metîn buldu.

Vâkîa fikr-i meşvereti mahvetmek ve hükümdârların nüfûzlarını fevkal'âde ileri götürmek için Emevîler, Abbâsîler çok çalıştılar. Çalıştılar da Müslümanlar asırlarca muhkem bağlanmış olan o zincîr-i istibdâttan hâlâ zor ile sıyrılabiliyor.

(Lâ ruhbâniyyetün fi'l-İslâm) kelâm-ı hakîmânesiyle yüzlerce sene mukaddem İslâmiyet'ten kaldırılan ve mâni'-i terakkî olan ta'assub-ı câhilâneyi muhâfaza etmek ve o yolda birçok insanları soymak için mesâi-i fevkal'âde sarf edenler oldu.

Fakat ulemâ-yı kirâm hazerâtı me'âli-i İslâmiye'yi efrâd-ı beşere anlatmakta kusûr etmediklerinden o gibi mezâlimin hükmü kalmadı.

Cenâb-ı Ömer menfâ'at-i şahsiyye denilen ahvâlin bile yanına uğramadı. Mısır'a, Şam'a birçok büyük memâlike hâkim bir halîfe-i zîşan iken üstüne birkaç mahallinden yamalı hırka giyer günde ancak husûle-i kanâ'atini geçindirecek kadar bir iki dirhem nafaka alırdı. Mahall-i ikâmeti bir kat hâne, yatağı hurma lifiyle doldurulmuş deri bunlardan ibâretti. Sarayı beş yüz dâne aşçı [6] iki yüz câriye sırmalı elbise misüllü ordularca fukarâyı beslemeye kâfi zevâidden biri idi.

Hürriyetperver ve mütevâzî' idi. Her işini meşveretle görür idi. Şahsına dâir tecâvüzâtan dolayı kimseden intikâm almamıştır. Hatta bir gün sokaktan geçiyordu, kadının biri oğluna hitâben (Oğlum oradan savuş, Halîfe geliyor) dedi bu sözü işiten diğer kadın (A! Bu adam dün Ömer idi şimdi Halîfe mi oldu) diye ta'rîzâtta bulundu. Cenâb-ı Ömer bunu işitti aslâ eser-i gazap göstermedi, başını çevirdi de kadına hitâben (Teşekkür ederim benim eski hâlimi hatırıma getirdiniz) buyurdular, öyle (Alın şu âdemi nefyedin) demedi.

Sırası geldikte hakkı teslîm eder, şerîa't-i mutahharaya ve yapmış olduğu kavânine riâyetten ayrılmaz idi.

Bir gece Medîne-i Münnevve'nin sokaklarında ahâlinin selâmeti için geziyordu. Hânenin birisinde bir gürültü işitti. Gizlice dama çıktı bir de ne görsün hâne sâhibi zevcesini almış şarap içiyorlar. Cenâb-ı Ömer bilendi, âvâz ile bağırdı. Sâhib-i hâne sesinden Hazret-i Ömer olduğunu anladı. Hiç eser-i telâş göstermedi, dedi ki (Yâ Ömer ben bir günah işledim sen

birkaç hatada bulundun. Cenâb-ı Hak Kur'ân-ı Kerîm'de hânelerin [7] kapılarından giriniz ve istizân ediniz buyurdu, ikincisi nâ-mahrem olan zevceyi gördün).

Hazret-i Ömer sâhib-i hânenin bu ifâdesini tasdîk eyledi hatâ ettiğini anladı da derhâl istiğfâr eyledi.

Zamânında Amr ibnü'l-Âs İskenderiye vâlisi idi. Bir câmi'-i şerîfi tevsî' etmek için komşusu bulunan bir Mûsevî'nin hânesini parasını verecek câmi'ye kalbeyledi. Mûsevî buna râzı olmadı. Nihâyet zevcesinin tavsiyesi üzerine Hazret-i Ömer'e şikâyet için Medîne-i Münevvere'ye gitti

Hazret-i Ömer'i sâir pâdişâhlar gibi sarâylerde, büyük konaklarda oturur zannediyordu. Bir sarây ve bir kâşâne görmedi. Müşarü'n-ileyhi sordu, hurmalıklara doğru gittiğini haber verdiler. Mûsevî mahal-i mezkûre gitti. Esvâbı eski bir zâtın bir ağacın gölgesinde yattığını gördü. Ayağıyla iterek (Baksana! Halîfe nerededir) dedi.

Cenâb-ı Ömer başını çevirdikte bir Mûsevî'nin durduğunu gördü (Ne istiyorsun, Halîfe Ömer benim) buyurdular. Mûsevî ettiği bu mu'âmeleden korktu, yere düştü ve afv diledi ve dedi ki ben İskenderiye'den geldim, vâlimiz hânemi zabt ve câmi'ye kalbeyledi, gerçi parasını verdi amma ben yine râzı değilim. (Cenâb-ı [8] Ömer bir kemig parçası üzerine şu sözleri yazdı: Amr ibnü'l-Âs: Senden şekûr yoktur, şâkî çoktur. Hasmını hoşnut et, yâhud buraya gel). Ömer ibnü'l-Hattâb.

Mûsevî kemigi aldı ve İskenderiye'ye müteveccihen hareket eyledi. Hânesine vâsil oldukça zevcesi ne yaptın diye sordu. Mûsevî cevâben (Adam sende, esvâbı eski bir âdem Medîne'de hurmalıklar arasında yatıyor idi hâlîmi ifâde eyledim bir kemig üzerine bir şeyler yazdı beyhûde yere yoruldum) dedi. Zevcesi cevâben (Cânım sen git bir def'a vâliye göster adâlet, irfân, kemâlât esvâbla degildir. Sen öyle alışmışsın yeni esvâblar, sirmalar insanları aldatmak içindir. O gördüğün konaklar, sarâylar tekâmîl fukarâ parasıyla yapılıyor. Haydi, durma git) dedi.

Mûsevî Amr ibnü'l-Âs'ın dâiresine dâhil oldu. O esnâlarda müşarü'n-ileyh ümerâyı toplamış müzâkere ediyordu ve kendisi dahi müzeyyen bir kürsî üzerinde oturmuştu. Mûsevî kemigi Amr ibnü'l-Âs'a verdi. Müşarü'n-ileyh okudu ve korkusundan yere indi ve afv taleb ile hânesini i'ade eyledi. İşte bunlar me'ânî-i İslâmiye'ye birer numûnedir.

Şurasını da beyân edelim ki İslâmiyet esâsen kendi menâfi'ini yürütmek için hiçbir vakit gaddârâne mu'âmeleyi emretmemiştir.

[9] Ma'lûmdur ki devletler birer tâcire benzer. Şu asr-ı medeniyette bile umûr-ı siyâşîlerini ve menâfi'lerini yürütmek için milyonlarca insanlar kırılma siyâset böyle icâb etti deyip geçerler.

Hiçbir devlet menfa'ati olmazsa komşusu ve hemcinsi olan bir kavmi dūçar olduğu beliyyeden kurtarmak için müdâhale etmez ve başını çevirip bakmaz bakmaz da istifâdeye bile kalkışır yine medeniyetten bahsolunur. İşte İranlıların ahvâli gözümüzün önünde duruyor. Hangisi dest-i muâvenetini uzattı. Dehân-ı i'tirâzını açanlara (kısmetiniz böyleymiş) cevabı verilir. Acaba kısmeti az olan bir fakîr Avrupa hükümdârlarından birinin oğlu doğaydı yine kısmeti az mı olacaktı? Doğmadan evvel o biçâre ne idi? Bir kabâhati varsa o da zayıf bulunmasıdır.

İşte Cenâb-ı Ömer en satvetli zamanında bile kendisini zayıf ve mütevâzî' gösterir idi. Asâkir-i Müslimîn'in Kudüs-ü Şerîf'i muhâsara ettiği vakit Kudüs ahâlisi Emîrû'l-Müminîn gelmeyince teslim olmayacaklarını söylediler. Keyfiyet müşârünileyhe arz olundu. Muvâfakat buyuruldu. Yola çıktıkları vakit kölesiyle deveye nevbet ile binerler idi. Kudüs'e dâhil olur iken deveye binme nevbeti köleye geldi. Kölesi râki-ben şehre dâhil oldular. Ahâli [10] köleyi Hazret-i Ömer zannettiler ise de sonradan iş anlaşıldı.

Kudüs fetholundu. İslâm son derece satvet ve kuvvete mâlik idi. Öyle Hazret-i Ömer hiç kimsenin meşrebine, mesleğine, âdetine müdâhale etmedi. Ahâliye bol bol imtiyâzât verdi. Hiçbir ferd bir günâ cebr görmedi.

İşte böyle bir numûne-i hürriyet ve timsâl-i adl olan zât-ı şerîfin icra'at-ı ahrârâne ve mu 'amelât-ı âdilânesi bir takım müfsit ve menfa'atpe-rest adamların işlerine gelmedi, gelmedi de nihâyet o vücûdu'l-mevcûdun ufak bir bahâne ile şehâdetine sebep oldular. Şöyle ki (Muğîre bin Şu'be) nâmında bir adamın Ebû Lü'lü' isminde olan Nasrânî kölesi bir gün sokakta Hazret-i Ömer'e tesâdüf eyledi dedi ki Yâ Emir'el-Müminîn Muğîre'ye günde iki dirhem harâc veriyorum, bu çoktur. Hazret-i Ömer (San'atın nedir) diye soru eyledi. Ebû Lü'lü' (San'atım dülgercilik, nakkaşlık, demirciliktir) dedi. Müşârû'n-ileyh merkûma cevâben (San'atın müte'addittir bu kadar harâc çok degildir. Hem sen yel degirmeni yapıyormuşsun bana bir yel degirmeni yap da parasını vereyim) buyurdular.

Ebû Lü'lü'- Sana bir yel degirmeni yapayım ki âsiyâb-ı felek döndükçe havâdisi şarkdan garba kadar dillerde dâsitân olsun dedi.

Halîfe Hazretleri, şu köle bana sûikasd etmek istiyor [11] buyurdular. Bu sözü işitenler (Yâ Emîre'l-Müminîn isterseniz bu köleyi katledelim) dediler.

Cenâb-ı Ömer (Bir âdem bir cinâyet işlemeden kısâs olunamaz, muhâlif-i şer'dir) buyurdular.

Üç gün sonra Halîfe-i Ekrem Hazretleri sabah namazını kılmak için mescid-i şerîfe gitti. Cema'at-i Müslim'e imâmetle namâz kıldırır iken Ebû Lü'lü' nâm habîs iki başlı hançerle hücum ve müşârünileyh hazretlerini

altı yerinden cerh eyledi. En şedîd cerâha göbeği altında idi. Ebû Lü'lü' birkaç kişi daha yaraladı. Hazret-i Ömer yere düştü ve cema'ata namâz kıldırmasını (Abdurrahmân bin Avf) hazretlerine emir buyurdular. Ve hilâfetin intihâbı için şûraya keyfiyeti havâle eyledi. Mahdûmları Ubeydullah keyfiyeti bi't-tahkîk kâtil Ebû Lü'lü' ve şerîk-i cinâyeti (Cüfeyne ve Hürmüzân) nâm mel'unları bulup üçünü de i'dâm eyledi. Kable's-sü-bût i'dâmılarına tasaddî etmesinden dolayı Hazret-i Ali ve ba'zı ashâb-ı kirâm Ubeydullah'ın kısâsen i'dâm olunmasını talep eylediler. Fakat Amr ibnü'l-Âs dünkü gün babası maktûl oldu bugün de oğlunu mı öldürelim diye muhâlefet gösterdi.

Ebû Lü'lü'den mâ-'adâsının vârisleri diyetle irzâ eyledi. Cenâb-ı Ömer hîn-î vefâtında kurb-ı peygâmberiyeye defn olunmasını vasiyyet buyurdu.

[12]Lâhika

Hatta bunun için oğlu Abdullah'ı Hazret-i Âişe'ye gönderdi (Git suâl et, Hazret-i Resûl-i Ekrem ve Ebû Bekir es-Siddîk ile beraber defn olunmaktığı için bana bir yer verir mi) buyurdular. Kâtîlinin Nasrânî Ebu Lü'lü' olduğunu haber verdiklerinde elhamdülillah ki mevtim Cenâb-ı Hakka secde-i vâhide etmiş olan bir kimsenin yediyle olmadı buyurdular.

Ba'dehû mahdûm-ı mükerrrimleri Abdullah'a hitâben (Yâ Abdullah eger sen bir işte ihtilâfa uğrarsan ekseriyet tarafında bulun. Ahâliye izin ver her kim dilerse yanıma girsin) buyurdu.

Muhâcirîn ve Ensâr huzûr-ı âlîlerine dâhil olup selâm verdiler tekrar Abdullah'a hitâben (Abdullah başımı yastıktan kaldır toprak üstüne koy recâ olunur ki Erhamû'r-Râhimîn bana bakıpta merhamet ede) sözlerini söylemiştir.

Benî el-Hâris bin Ka'b kabîlesinden celb olunan bir tabîb Halife hazretlerine hurma pekmezi sonra sût içirdi ikisi de tağayyür etmeksizin hurûc etti. Bunun üzerine tabîb (Yâ Resûle'l-Müminîn ahdini edâ eyle) diyerek ümitsizliğini izhâr eyledi ba'dehû serr-i mübâreklerini mahdûm-ı mükerrremleri Abdullah hazretlerinin kucağında olduğu halde:

[13] Zalûmun linefsi gayre innî müslimün

Usallî essalâvâte küllhâ ve asûmun

Beytini söyleyip zikrullâhı ve kelimeteyn-i şehâdeteyni edâdan fâriğ olmadan mecrûhiyetinin pazar günü irtihâl buyurdular. Sinn-i âlîleri almış üç ve müddet-i hilâfetleri on üç senedir.

Sifât-ı şerîfleri uzun boylu mütenâsibü'l-a'za, benzi kırmızıya mâil beyâz lihye-i şerîfeleri ak idi. Başında saç yok idi.

Zamân-ı adâlet-i nişânelerinde asâyiş-i umûmiye bir dereceye varmışdı ki en zayıf miskîn bir âdem en şerîf en kuvvetli ve en zengin bir zâttan iddiâ-yı hukûk etse ber-vechi şer'î tamâmıyla istifâ edeceğine emîn idi. Hatta Mısır vâlisi Amr ibnü'l-Âs'ın oğlu bir Mûsevî'yi dögmüş idi. Madrûb bargâh-ı hilâfete arz-ı şikâyet eyledi. Hazret-i Ömer ikisini de muhâkeme etti. Ba'de's-sübût dârib hakkında hükmettiği cezâyı kendi huzûrunda madrûbun eliyle icrâ ettirdi.

İcrâat-ı âdilânelerinde hiçbir kimsenin levmine bakmaz idi. Zekâ, fetânet isâbet-i rey'i misüllü mehâsin-i ahlâk ile muttasıf idiler.

Zamân-ı hilâfetlerinde ittihâz buyurmuş oldukları meslek-i âlîde kendisini sebk eden olmamıştır.

[14] Medîne-i Münevvere'de kaht zuhûr eyledi. Ortalık kesb ü vüs'at edinceye kadar zeytûn yağından başka ta'am-ı ekl etmedi. Bir gün bir mahalle mu'tâdından geç geldi, sebebini sordular (Bir gömleğim var idi yıka-dım da kurusun diye bekliyordum) cevâbını verdi.

Zevce-i muhteremeleri bir gün gömleğinde on dört yama görmüş olduğunu mevsûken yazıyorlar.

(Eger Cenâb-ı Hak suâl etmeyeceğini bilmiş olsam eti kebâb edip yer idim) derlerdi.

Ma'siyeti te'hîr etmeyip icrâ eden mücrimlere cezâyı da te'hîr etmemelidir.

Nefsinizi hesâb etmeden evvel hesâb ediniz. Kendinizi veznetmeden mukaddem veznediniz akvâl-i hakîmânesini vird-i zübân ederlerdi.

Şam'dan bir Mûsevî celb ederek ashâb-ı kirâmdan bazılarına ders ta'lîm ettirdikleri rivâyet olunur.

Bir sene Beyt-i Şerîf'i ziyaret etmek için Yemen taraflarından mülûk-ı İslâm'dan bir zât Mekke-i Mükerreme'ye gelmişti. Beyt-i Şerîf'i tavâf ediyordu. Eteğine bir fakîr 'Arabî görmeden bastı. Mülûk'dan olan zât 'Arabî'ye bir tokat vurdu. Bîçâre derhâl Hazret-i Ömer'in huzûrunda ikâme-i da'va eyledi Müşârünileyh dâribi celb ve hakkında aynı mu'âmele icrâsını emreyledi. Dârib Hazret-i Ömer'e [15] hitâben (Böyle bir fakîr 'Arabî için bana tokat vurduruyorsunuz sizde büyüklere itibâr yoktur) dedi. Cenâb-ı Ömer (Bizim şerî'atimizde pâdişâh ile bir hamalın hukûku birdir) buyurdular.

Yirmi beş yaşında birini Basra'ya vâli ta'yîn eyledi. İ'tirâz edenlere (Kemâlat sîn ile degildir. Genç âdem fa'âl olur) cevâbını verdiler.

Vefâtından mukaddem huzûruna (Kâ'b) hazretleri girmişti. Cenâb-ı Ömer müşârü'n-ileyhe hitâben şu kıt'ayı söylemiştir.

Tevâ'adenî Kâ'bün selâsen e'udduhâ
Velâ şekke enne'l-kavle mâ kâle lî Ka'bü

Ve mâ bî hizârü'l-mevti, innî lemeyyitün
Ve lâkin hizârü'l- zenbi yettebiahu'z-zenbü

Me'ali:

Kâ'b bana üç şey va'd eyledi. Şüphesiz Hak onun sözüdedir, ben mevtten hazer etmem, zâten meyyitim; korkacak bir şey var ise o da bir kurttur ki kendisine kuyruk ya'nî hevâdârlar tâbi' olur. Ya'nî bir takım zâlimler zuhûr eder, onlara birçok âdemler uyar, beşeriyete yâhud millete fenâlık ederler demek istiyorlar.



CHAPTER 9

KELÂM'DA AKIL DELİLİ: AKLIN MAHİYETİ BAĞLAMINDA NATÜRALİST- ANTROPOLOJİK TEZLERİN ELEŞTİRİSİ

Hamdullah ARVAS^{1}*

1 Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana Bilim Dalı.
e-posta: harvas13@gmail.com
Orcid Number: <https://orcid.org/0000-0003-3710-5618>

Giriş

Aklın mahiyeti ve anlaşılma biçimi dinî-teolojik düşünce ile natüralist-antropolojik yaklaşımın sınırlarını belirlemede mihenk noktasıdır. Doğaya dayalı aklî düşünceyi esas alan natüralist-antropolojik eksenin tabii seyri içinde tevarüs ettiği ateizm ve pozitivism gibi tasavvurlar, insan aklının bilgi yollarını salt maddi evrenin düşünce örgüsüne hapsederken dinî-teolojik eksen metafiziksel kabulleri dikkate alarak bir insan, âlem ve toplum tasavvuru teklif etmektedir. Burada her iki anlayışın karşılaşma alanı olarak aklın mahiyeti ve epistemolojik değeri konusundaki yaklaşımlar aslında aklın sınırlarını belirleme üzerinde bir mücadele olduğunu not etmek gerekmektedir. Akıllı, Tanrı'nın evreni denge ve düzen içinde yaratmış ilk aklın bir lütfu ve inayeti olarak değerlendiren dinî-teolojik eksen için akıl sadece hayatın idamesi için insanın istifadesine sunulan bir nimet olmayıp bununla birlikte Tanrı'yı bilmenin ve ona iman etmenin bir vasıtasıdır. Natüralist-antropolojik eksen içinse bu iddia deneysel anlamda asla doğrulanmamış bir kabuller manzumesinin fert ve toplum hayatına dayatılmasıdır. Natüralist-antropoloji dinle ilişkisinde insanüstü boyutlardan ziyade insan ve çevre ilişkisine odaklanırken dinî-antropolojik ekseninde insan ve fitrat ilişkisi belirleyicidir. Dinî-teolojik eksenin öznesi metafizik ilkeler iken, natüralist-antropolojinin öznesi doğrudan insanın kendisidir (Tunç 2020: 57). İnsana yaklaşımdaki bu farklılık doğal olarak görüş ayrılıklarına neden olmaktadır.

Natüralist-antropolojik eksen ile dinî-teolojik eksen arasındaki geriliğin salt epistemolojik kaygılardan kaynaklandığını iddia etmek gerçekçi değildir. Her şeyden önce bir insan ve toplum ideali taşıyan her kültürel insanın aynı zamanda politik bir belirlemeyi esas aldığını düşündüğümüzde ne dinin ne de natüralizmin epistemolojik sınırlarında kalmayacağı vakidir (Lewontin 2021: 70). Nitekim Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi dini gelenekler ile daha sonra bu dinî hareketlere tepki olarak ortaya çıkan ve dinî-teolojik eksenin kurumsal tasavvurunu taklit ederek toplumsallaşan hümanizm, sosyalizm ve kapitalizm gibi dünya görüşlerinin mücadelesi bu iddiayı doğrulamaktadır. İlk etapta bunu gizlemenin gerekçesi tepki çekmemek olsa da bireyi aşan her dünya tasavvurunun politik olduğu ve düşünce dünyalarının buna göre biçimlendiği vakidir. İyi niyetli bir tolerans kültürü içinde her düşünceden insanı yaşatmak ideal bir hedef olsa da vakia insanların arzu ve kaygılarının çoğu zaman sağduyuyu örten rekabeti içinde tahakkuk etmiştir.

Dinî ve felsefî alanların farklı olduğu gerçeği kabul edilse de felsefeden dinin rolünü yerine getirmesini bekleyen, bu anlamda natüralist-indirgemeci ekseninde bilimi alternatif bir din olarak öne çıkaran, hatta toplum mühendisliğine yönelen pozitivist ve Marksist yaklaşımlar bulunmaktadır. Özellikle Viyana Çevresi ampirik sosyolojinin materyalist temeller

üzerine inşa edilmesini hedefleyen tez Marksizmin bir din olarak konumlanmasına argüman desteği sağlamıştır (Çubukçu 2012: 15). Karl Marks'ın ampirik sosyoloji üzerinde oluşturduğu komünist manifesto, mitolojilerin, Yahudi eskatolojisinin, yer yer dinlerin tabakalaşma ideallerinin taklit edilmesi ile üretilmiştir. Louis Althusser'in filozofu, teori alanında gerçeği arayan savaştı (Althusser 1990: 61) olarak gördüğü tanıma uygun hareket eden Marx'a göre nesnel gerçekliğin insan düşüncesine atfedilip edilmeyeceği sorunu teorik bir mesele olmayıp pratik bir sorundur. Dolayısıyla insan gerçeği, yani düşüncesinin gerçekliğini, gücünü ve bu dünyaya aitliğini pratikte kanıtlamak için eyleme geçmelidir. Marx bunu söylerken temel eleştirisi felsefenin teoriye hapsolmuş yapısındaydı. Ona göre filozoflar yüzyıllardır teorileri yorumlamakta, çeşitli meselelerle ilgili hakikat soruşturmaları yapmalarına rağmen gerçeğin duyusunu pratiğe geçirmekten uzak durmuşlardır (Althusser 1990: 29, 88). Felsefeye pratik bir duyuş kazandırmak isteyen bu görüşün gerisinde varlığın apriori ilkelerinin ve idealizmin en fazla bir yanılsama ve yabancılaşma krizi olarak değerlendirildiği Hegelci felsefe zemini (Botommere 1993:216), yani akıldışılıktan arındırılmış tarih ve maddî şüura dönüşmüş tinin irtibatı içinde işlenmiş fikirlerin inanç ilkesi olarak kabul edilmesi yatmaktaydı (Althusser 1990: 101). Burada son bir not olarak Marksist ideolojinin amentüsü denilecek bütün ilkelerin esasında materyalizm yolu ile bir ruhun üretilmesi neticesinde elde edildiğini belirtmek gerekmektedir. Böylece Marksizm teolojik dinin karşısına sivil bir din olarak yerleştirildiğinde insanın ve maddenin kökeni, mülkiyet hakkı, insan hakları, teolojinin değeri gibi meselelerde kitleleri peşinden sürükleyen fikirler ilham etmiştir. Bu yönü ile Marksist ideoloji, dinlerin kurucu düşünce gücünden esinlenerek kurgulandığı için *dinsel* bir sistemden farklı değildir.

Natüralist-antropolojik eksen sadece varlık boyutuyla değil dil ve düşünce boyutu ile de aklı-felsefî düşünceyi hegemonyasına almıştır. Özellikle hakikati söylemlerin düzenine indirgeyen analitik dil felsefecileri natüralist-antropolojik metin okumalarına kapıldıklarında pozitivist bir dünya görüşüne yönelmiş, metafiziksel kavramları elemişlerdir (Wittengenstein 2010: 47). Örneğin Wittengenstein felsefe kavramının sınırlarını şöyle çizmektedir: “Filozofların sorularının büyük kısmı ve tümceleri, insanın dil mantığını anlamamasına dayanır. Bu anlaşıldıktan sonra felsefenin konusu doğa değil söylemler olduğu gerçeği netlik kazanacaktır. Bu faaliyet içinde felsefenin görevi bulanık olan düşüncelerin açık kılınması, keskin bir şekilde sınırlandırılması olacaktır” (Wittengenstein 2010: 61). Bu sınırlandırmanın sebebi Platon'un da belirttiği üzere felsefenin en zor kısmının kavram öğretisi olmasıdır (Platon 1995: 497e). Zira bir kere salt nominalizmi benimsendikten sonra somut anlamda dış gerçekliğe delalet etmeyen zihinsel bir taslağın doğru kabul edilmesi mümkün olmayacak-

tır. Nitekim Viyana çevresi pozitivistleri metafiziği aklî-felsefî düşüncenin dışında bırakmışlardır (Ayer 1998: 26-27). Halbuki metafiziği kabul eden ve kitabında ilk felsefe şeklinde yer veren Aristo'ya göre metafizik, ilk nedenlerin bilgisini veren bir akıl yürütmedir (Aristo 1995: 983a25-984a15, 1003a-1005a).

Aklî-felsefî düşünce aslında içine ne koyarsanız onunla anılacak bir nesne gibi nötr bir kavramdır. Bu şekilde aklî-felsefî düşünce, natüralist ve dinî-teolojik anlam dünyaları için nötr bir yöntem olarak tarif edildiğinde din ve felsefeyi mutlak bir şekilde bağdaştırma yerine her ikisinin sınırlarını netleştirmeye odaklanan yaklaşımların varlık bulacağı söylenebilir. Bu yolla vahiy ve felsefe arasında üretilen karşıtlık da zeminini kaybetmiş olacaktır. Zira felsefenin yönteme; nübüvvetin bilgiye delalet ettiği düşünüldüğünde aralarında bir karşıtlıktan ziyade amaç ve araç ilişkisi olduğu anlaşılacaktır. Felsefenin nötr anlamı bu iddiayı doğrulamaktadır. Var olanların varlığı, anlamı ve nedeni üzerinde sorularla ortaya çıkmış felsefe kendisi ile varlığın hakikatinin araştırılması, eşyanın üzerinde kaim olduğu temellerin bilgisi ile bu bilgiye ulaşmanın yöntemi şeklinde tarif edilmektedir (Akarsu 1998: 80). Daha derinlikli bir tarif olarak felsefe; varlık, bilgi, din, değer, bilim, teknik ve estetik gibi alanlarda insanı cesaret, ölçülülük gibi erdemlere yaklaştıran hakikat üzerindeki derin düşünmeyi ifade eden bir kavramdır (Platon 1997: 407c). Felsefî düşüncenin özel bir alanı olan, hakikatin fizik alemin ötesinde kalan kısımlarını konu edinen, eşyayı derinlemesine inceleyen ilim alanı metafizik ya da ilk felsefe şeklinde tarif edilmektedir (Aristo 1995: 983a25-984a15, 1003a-1005a). Platon'dan başlayıp Hristiyan ve İslam filozoflarına geçen bu tanım hala nihai sınırlarına ulaşmamıştır. Yakûb b. İshâk el-Kindî'ye (801-873) göre felsefe insana kendi gücü nispetinde hakikatin bilgisini veren ilimdir (Kindî 2002: 95-101).

Dini-metafizik boyuta sahip tanımlar duyuları alıcı, düzenleyici veya tamamıyla yaratıcı güce taalluk eden bir ilkedен ziyade içgüdüsel aşırılıkların sınırlandırılması, insanın eylemine bilinçlilik kazandıran bir kesinlik ve zorunluluk anlayışına varmayı telkin ettiği için zaman zaman dogmatik bulunmakta, dolayısıyla anti-felsefî bir eksende değerlendirilmektedir. Halbuki felsefenin hakikat sevgisi şeklindeki nötr anlamı esas alındığında- örneğin Antonio Gramsci'nin getirdiği tanım biçiminde- kavramın bir ideolojiden ziyade bir yöntem olduğu anlaşılacaktır. Gramsci'ye göre kendiliğinden felsefe herkeste bulunmaktadır. Örneğin gramer bakımından bir takım içeriksiz kelimelerin değil fakat kavramların ve mefhumların bütününu konu edinmek bakımından dilde; toplumsal düşünüş ve sağduyuda, halkın dinsel inançlarında ve bunun gibi folklor adı altında toplanan bütün inanış sistemlerinde, hatta batıl inançların düşünüş, görüş ve davranış sisteminde gözlenebilen kendiliğinden felsefeye rastlanabil-

mektedir. Dolayısıyla buradan bakıldığında daha genel bir felsefeden ziyade farklı dünya görüşleri gibi çeşitli felsefeler bulunmaktadır. Buradan hareketle felsefe kavramına bakıldığında son derece küçük işlerde bile aklın kullanılması gerektiği için bütün insanların işlerin tabiatına göre filozof olduğu söylenebilir (Gramsci 1975: 17-23, 51).

Her işin kendine has bir felsefesi olduğunu düşündüğümüzde din ve felsefe arasında iş birliği mi yoksa karşıtlık mı olduğu meselesi önemli tartışma konularından biri haline gelmektedir. Bu anlamda tarihsel süreçte birçok düşünce insanı her iki anlama geleneğini sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Felsefenin, yaşam biçiminin temel ilkelerini bildirme bakımından dinlerin yerine ikame edildiği modern zamanlarda aralarındaki ilişki karşıtlık yönünde derinleşmiştir. Özellikle pozitivistimin *insanlık dini* vadiyle inanç alanına el attığı 19. ve 20. yüzyılın ortalarına kadar bu karşıtlık talep de görmüştür. Ancak felsefenin varlık, bilgi, değer ve estetik alanındaki hakikat talebinin bir yöntemi olarak düşünüldüğü dönemlerde, örneğin orta çağda her iki düşünce biçimi arasında iş birliğine dayalı bir yaklaşımın genel olarak talep edildiği söylenebilir. Hikmet, logos veya felsefe olarak isimlendirebileceğimiz aklî alanı hem dinî anlamının bir vasıtası hem de onu din olmayan şeylerin tortularından arındıran bir mekanizma işlevi görmüştür (İbn Miskeveyh 2020: 21). Başka bir deyişle din insana varoluşsal krizlerden koruyan bir anlam şemsiyesi sağlarken; dinle ilişkide felsefe bu şemsiyenin mitoloji, büyü, sihir, ruhçuluk gibi aklen denetlenemeyen algılardan arıtılmasında, inancın *akıl-ötesini* korumak için *akıldışı* olan boyutlarının atılmasına (demitolojizasyon) imkân sağlamaktadır.

Açıktır ki tartışma aslında din ve felsefe arasında değildir. Tıpkı din ve bilim arasında tartışmanın kurgusal olması gibi din ve felsefe arasında üretilen karşıtlık da kurgusaldır. O halde tartışmanın adı natüralist-antropolojik eksen ile dinî-teolojik eksen gerilimidir ve felsefe kavramı bu tartışmanın kitle desteğini kazanmadaki meşruiyet alanıdır. Bu yüzden natüralist-antropolojik eksenin dinî-teolojik eksenini gayri aklî-felsefî olarak suçlaması aslında onu kendi aklî-felsefî kabullerine mahkum etme çabasıdır. Zira dinî-teolojik yaklaşım da kendi tezlerini gerekçelendirmek için aklî-felsefî yöntemleri kullanmaktadır. Dolayısıyla tartışma aslında aklın mahiyeti, kaynağı ve fonksiyonları ile ilgili bir tartışmadır. Aklın kaynağı, maddesi ve fonksiyonları üzerindeki tartışma nihai hakikat probleminin en kilit sorusuna dayanmaktadır. Aklın, düşüncenin ve dilin kaynağı Tanrı mıdır yoksa natüralist-materyalistlerin nihaî maddesi, Darwincilerin evrim teorisi veya Pozitivistlerin beyinle özdeşleştirdikleri bilinç midir?

1. İslam Düşüncesinde Aklın Mahiyeti

Ma-hiye(t), şeyin ne olduğuna yönelik bir sorgulama olduğu için bir soru olarak mahiyet kavramı akıl için maddesi, fonksiyonu ve özelliklerinin ilişkisi bakımından *öz* ve *araz* irtibatını belirlemeye dönüktür. Fakat aklın somut bir maddesi bulunmadığı, varlık olmak bakımından aklın özü (maiyyet) insan müşahedesine kapalı olduğu için dinî-teolojik düşüncede mahiyet problemi aklın bağlı olduğu ilahi tasarım içinde çözülmeye çalışılmaktadır. Natüralist-antropolojik yaklaşımda ise akıl olabildiğince beyne ya da maddeye indirgenerek bu konudaki mahiyet problemi giderilmeye çalışılmaktadır. Dinî-teolojik düşünce aklın kaynağının madde olmasını imkansız bulurken natüralist-antropolojik yaklaşım söz konusu bu imkansızlığı çürütmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla aklın mahiyeti konusunda da dinî-teolojik yaklaşım ile natüralist-antropolojik yaklaşım arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bununla birlikte her yaklaşımın içinde farklı görüşler ortaya çıkabilmektedir.

Aklın mahiyeti ile ilgili görüşlere onun dilbilimsel anlamı ile ulaşmak mümkündür. Sözlükte “menetmek, alıkoymak, engellemek ve bağlamak” anlamlarına gelen akıl kelimesi etimolojik açıdan devenin yularını bir yere bağlamak gibi sonu gelmeyen bir şekilde işlerin birbirine bağlanması manasında fiziksel bir muhtevaya dayanır (Ebû'l-Bekâ 1433: Akl md.). Bu aslı anlam bir şeyin olabildiğince korunması manasına temel olmuştur. Örneğin bir yere sığınmak, dağa çıkmak manasında sığınılan kale Arapça da “ma'kil” diye isimlendirilmiştir (İbn Manzûr 1414: akl md.; Bolay 1989: 2/238). Bu manalardan mülhem kişinin benliğini, dayandığı hakikatleri sağlamlaştırması; epistemolojik açıdan sarsılmaz bir temele yaslanması manasında delillerle irtibatlı bir bağlamda kullanılmıştır. Söz konusu bu anlamları bünyesine alan akıl kelimesi felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher (Şehristânî 1973: 6); maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan ve kıyas yapabilen güç” şeklinde bir tanım kazanmıştır. Buna ek olarak özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen, insanın ahlâkî, siyasî ve estetik her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayırmasına yardım eden, olgular arasındaki sebepleri yakalayan bilişsel güce isim yapılmıştır (Bolay 1989. 2/238).

Aklın mahiyetini anlamak için aklın fonksiyonları ile ilgili değerlendirmelere de bakılabilir. Zira ontolojik boyut ile epistemolojik boyut arasındaki ilişkinin nasıl yürüdüğü meselesi Allah-âlem, âlem-insan, beden-ruh, beyin-akıl, akıl-bilinç, bilinç-bilgi irtibatını anlamak açısından önemlidir. İslâm düşüncesinde fıkıh ve kelim ilmi akıl meselesinin epistemolojik düzlemini daha çok ön plana çıkarırken Müslüman filozoflar ve

tasavvufçular südür ya da vahdeti vücûd nazariyesine uygun olarak akla ontolojik bir derinlik bulma arayışına düşmüşlerdir. Böylece felsefeciler ve tasavvufçular bir akıl hiyerarşisi inşa etmişlerdir. Kuşkusuz bu yaklaşımın temelleri tarihsel olarak Eski Yunan, İran ve Hint felsefelerine dayanmaktadır. Yunanca nous, Latince *ratio* veya *intellectus* kelimesi ile ifade edilen aklın (Cevizci 1999: 743) ontolojik ve psikolojik işlevi üzerinde çeşitli teoriler geliştirilmiş, kozmik varlığın izahı ve bilgi teorisi (epistemoloji) alanlarında farklı ekollerin teşekkülüne sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda bütün bir düşünce tarihini etkileyen Platon ve Aristo'nun akıl anlayışları, daha sonra gelen Müslüman filozoflar ve kelimciler üzerinde etkili olmuştur.

Aklın mahiyeti somut olarak idrak edilmese de metafiziksel akıl yürütme üzerinden onu kavrama ve anlama çabası hep olmuştur. Dolayısıyla İlkçağ felsefesinde de her şeyin kendisinden çıkıp ve yine kendisine döndüğü asli ilke arayışı *Tanrı, akıl, ruh, maddenin mahiyeti* ile ilgili tartışmaların merkezidir (Gilson 1987: XXIX/116). Bu akıl anlayışı esasında Aristoteles'in hareket veren Tanrı'da yani *Muharrik-i ulâ'dan* (Aristo 1995: 1010a.33-35; 1072a.20-25) bir dönüşüm yaşamış; akıl, nefis ve madde arasında kesintisiz bir varlık bağlantısı kuran ve bu bağlantıyı Bir'le irtibatlandıran 'varlık veren Tanrı' anlayışını oluşturmuştur (Atay 1974: 103). Bu varlık düşüncesinde; Nous (zekâ), Bir'den; Ruh (Nefs) da Nous'tan aracı bir şekilde südür etmekte; söz konusu feyz, maddede son bulmaktadır (Plotinus 1962: 239-250, 380-402). Burada elbette insanî nefsin nasıl konumlandırıldığı meselesi önemlidir. Platon'da nefis bedenden bağımsızken Aristo'da nefis bedene bağlıdır. Beden ise nefsin hareketini ortaya koyan somut bünyedir. Aristoteles'e göre nefis, cismin sûretidir ve 'bilkuve canlılığa sahip organik tabii bir cismin ilk yetkinliğidir (Aristoteles, 1995: 412b). Elbette hareket arazi da idrakle birlikte canlılığın temel özelliği iken hareketi irâdî olarak idrak edip ve üreten insan da diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan akıl ilkesini kazanmış olmaktadır. Zira idrak ya da onun iradî hareket üreten akıl nosyonu insanı diğer canlılardan ayıran en önemli farktır (Aristo 1995: 403b.26-30, 413a.20-25). Bu düzen sırası ile *insânî* nefsi önceki iki tabiat olan *nebâtî* ve *hayvânî* nefse bağlayan ontolojik temeli de belirtmiş olmaktadır (Aristoteles, 1995: 414a.30-415b.10). Burada Platoncu nefis teorisinde her üçünün tek bir nefsin kuvveleri olarak resmedildiğini not etmek gerekmektedir (Günel 2020: 154). Bu görüş hem südür nazariyesine hem de Hristiyan teslis inancının mahiyet soruşturmalarına temel yapılmıştır.

Aklın mahiyeti konusunda bir diğer önemli husus onun yapısı ile ilgili tahlillere dayanır. Bu anlamda aklın bağlı olduğu nefis (beden, insanın kendisi) üzerinden çözüm yolu aranmaktadır. Çoğunlukla filozofların akıl anlayışları nefis anlayışlarına bağlıdır. Platon ve Aristo'nun akıl anlayışları

da onların nefis anlayışlarına göre şekillenmiştir. Örneğin nefsi bedenden ayrı gören Platon, akılı ideal olanla irtibatlandırarak önsel ya da apriori bilgilerle dolu bir ilke olarak tasarlamıştır. Dolayısıyla onun bilgi teorisinde öğrenme insanın bu dünyaya gelmeden önce kendinde içkin olan bilgileri hatırlamasıdır (Platon 1997: 75e). Her türlü tecrübeden önce bazı bilgilere sahip olmak manasında mutlak akılcılığı savunan Platon'un önsel olanı hatırlayarak öğrenmesini ifade eden *recollection* teorisine karşılık Aristocu epistemolojide öğrenme dıştan içe doğru bir etki ile önceden nötr olan zihinde (Tabula Rasa) üretilmiş bilgi ile gerçekleşmektedir (Gazzâlî 1989: 598). Kuşkusuz bu yaklaşımda Aristo'nun akılı fail (el-'aklu'l fa'âl) ve b) pasif (el-'aklu'l münfa'il) şeklinde ayırmadaki gerekçesi belirleyici olmuştur. Açığıdır ki Aristocu öğrenme teorisi sensualisttir ve dıştan içe doğru gerçekleşmektedir. Buna göre öğrenme insandaki pasif akıl, bilfiil olan aklın kuvve halinde olan akla etki etmesi ile harekete geçmekte ve epistemolojik süreçler buna göre tahakkuk etmektedir (Aristo 1995: 429a.20-25, 430a.10-25). Bu bağlamda Platoncu ve Aristocu akıl teorilerini İslâm düşüncesinin terimleri ile ifade eden ve bu anlamda bir risale yazan Ebû İshak el-Kindî (öl. 866) akılı son üç aşaması insan aklının tekamülünü ortaya koyacak şekilde dört türe ayırarak tahlil etmiştir:

1. el-Aklü'l-Evvel: *İlk ve sürekli bilfiil olan akıldır. Bu akıl tüm akledirlerin ve ikinci akılların sebebidir.*
2. el-Aklü bi'l-kuvve: *Nefiste bil-kuvve bulunan akıldır.*
3. el-Aklü'l-Müstefâd: *Nefisteki bil-kuvve halinden bilfiil hale çıkan akıl. Bu akıl nefsin önceden edindiği kuvve olup nefiste bilfiil olarak var olan akla delalet etmektedir.*
4. el-Aklü'z-Zâhir: *Nefiste olanın ortaya konulması manasında Zâhir ya da Beyânî akıldır* (Kindî 2002: 260-262).

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları Tanrı-alem ilişkisini kozmolojik akıllar nazariyesi (el-'ukûlu'l- 'aşere) ile açıklamışlardır. "Sudur Nazariyesi" denilen bu teoriye göre Tanrı'dan sûdur ve feyezân eden ilk varlık akıldır. İlk akıl kendisini düşünmesi ve tanrıyı düşünmesi hasebiyle varlığında çokluk barındırmaktadır. İlk aklın düşünmesi sonucu ikinci akıl birinci felek ve bu feleğin nefsi var olmaktadır. Alemin çokluk ile var olması da bu ilk aklın kendisinde barındırmış olduğu çokluktan kaynaklanmaktadır. On akıl ve dokuz gök feleği ve nefisten oluşan mutavassıtlar, her akıldan bir diğer aklın, gök feleğinin ve felek nefsinin var olmasıyla onuncu akılda son bulur. Bu on akıl ay üstü alemde bulunur ve ay üstü alemde bulunun bu akıllar aynı zamanda "ruhaniler" ismi ile de anılır. İşte onuncu akla felsefe de "Faal akıl" denmekte ki bu dini terminoloji de Cebrail'e denk gelmektedir. İşte bu alem görüşü içerisinde insan nefsi onuncu basamakta bulunan Faal akıldan sudur/feyezân etmektedir. Faal

Akıldan insan nefsinin sudur etmesinden önce ay altı alemi yani yer küre ve içindeki basit kimyevi cevhereler feyezân etmektedir. Faal akıl yer küreyi idare ederek yer küredeki epistemolojik, fiziki, kimyevi ve biyolojik olayları tayin etmektedir (Fârâbî 2004: 43-210).

Aklın mahiyetini ontolojik açıdan gerekçelendirmede İslâm inanç esaslarının temel kabulleri içinde yol arayan, bu anlamda Allah ile âlem veya akıl arasında herhangi bir parça-bütün ilişkisi kurmaktan imtina eden filozof, kelamcı ve tasavvufçular akli insanın idrak, kavrama, anlama, yorumlama ve beyan etme faaliyetinin tabii delaleti içinde tahlil etmişlerdir. Bu bağlamda kelamcıların akli *heyulani*, *nazarî*, *mükteseb*, *müstefâd*, *garizî*, *fu'âl* ve *fitrî* gibi kavramlarla belirttikleri vaki olsa da tenzih ilkesine bağlı kaldıklarını belirtmek gerekmektedir. Burada iki düşünürün akıl teorisine bakmak aklın nassın sınırlarında nasıl tanımlandığı konusunda önemli bilgiler vermektedir. Akıl teorisinde Kur'an ve hadisleri temel alan Hâris el-Muhâsibî *Kitâbu Mâ'iyyeti'l 'Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfi'n Nâsi fihi* adlı eserinde akli Allah'ın, kendilerine fayda ve zarar veren şeyleri bilmelerini sağlamak için kullarda yarattığı *seciye* ve ancak kalp ve organlardaki fonksiyonları ile bilinebilen bir *garîza* şeklinde tarif etmiştir (Muhâsibî 2015: 225-227). Akli fonksiyonları üzerinden tarif eden Muhâsibî'ye göre *fitrî* boyut olan *garizî* akıl (el-'aklu ğarîzetün) *fehîm*, *marîfet* ve *basiret* olmak üzere üç fonksiyona sahiptir. "Fehîm"i bütün insanların eşit şekilde sahip olduğu kavrama yetisi; "marîfet"i tikel tanıma ve bilgiyi alma süreci; "basiret"i belli bilgilerden hareketle gelecekle ilgili çıkarımların yapıldığı akli kuvveler olarak değerlendiren Muhâsibî *garizî* aklın özelliklerini de şu şekilde betimlemektedir. Muhâsibî'ye göre *garizî* akıl;

1. Allah'ın bir lütfudur ve insanda *fitrî* olarak bulunur.
2. Apriori bir bilgiye sahip değildir, nötrdür.
3. Ancak organların fonksiyonları ile bilinmektedir.
4. Dinî teklif ve ilâhî hitaba muhatap olan akıldır.
5. İnsanların fayda ve zararlarına olan şeyleri bilmelerini sağlar (Muhâsibî 2015: 225-251).

Hâris el-Muhâsibî akla yaratılış maksadı içinde bir anlam yüklemekte ve onu ancak kulların dünya ve ahiret saadetine aracılık etmesi amacıyla tahakkuk ettiğini belirtmektedir. Muhâsibî'ye göre insanlar bir kimsenin dünyevî işlerde kendisine fayda veren şeyleri talep ederek çalıştığını ve zarar veren şeylerden kaçındığını gördükleri zaman onun akıllı olduğuna ya da akli olduğuna şahitlik ettiklerini ifade etmektedir. Elbette burada dikkat edilmesi gereken husus fayda kavramıdır. Yani burada akıl maslahata mebni işler yolu ile dünyadaki faydaları idrak ediyorsa ahiretin daha faydalı olduğunu anlayıp kavraması gerekir. Eğer akıl faydalı olanı

anlayıp kavrayamıyorsa bu husus akla engel bir durumun bulunduğu yorumlanabilir (Muhâsibî 2015: 225-227).

Kelam düşüncesinde akıl teorileri genel olarak fitrî/matbu bilişsel sistem ile onun fiilî/ilmî alanı olmak üzere iki kısımda ele alındığı söylenebilir. Örneğin akılı *cehlin*, *hevanın*, *şüphenin*, *şehvetin* karşıtı ve kontrol edici gücü olarak konumlandırılan Râgıb el-İsfahânî akıl teorisini *garizî* ve *müstefâd* olmak üzere iki temel üzerine kurmuştur. İsfahânî'ye göre *garizî* akıl insanın ilim kuvvesi iken *müstefâd* akıl bu kuvvenin bilgi ile donatıldığı ve başka bilgilerine öğrenilmesine vasıta yapıldığı alandır. Akılı doğa (tab'), seciye (fitrat), hulk (huy ve suret) ve adet (fiillerin tekrarı) ekseninde ilişkilendiren İsfahânî aklın maksadını kişinin lehine ve aleyhine olanı bilmesine bağlar ve akıllılıktan ancak bu maksadın gerçekleştirilmesi ile pay alınacağını belirtmektedir (İsfahânî 2008: 88-95). Benzer bir tasnif yapan Ebû'l Hasan Mâverdî de mükteseb akılı, *garizî* aklın neticesinde oluşan potansiyel olarak belirtmektedir. Mâverdî, *müstefâd* aklın insanın teori inşa etme akılı ve dolayısıyla birikimli bir yapıda olduğunu ancak seciye temeline dayanan *garizî* aklın değişmediğini belirtmiştir (Mâverdî 2012: 11-19). Bununla birlikte Mâverdî akla yer arama noktasında farklı yorumlara yer vermiştir. Hislerin yeri olmak bakımından dimağ; hayat ve his yeri olması sebebiyle kalp olduğunu belirtmiştir (el-Hac 22/46). Açık ki akla verilen tanımlar listesinde aklın amacına, fonksiyonuna göre tarifler yapılmıştır. Örneğin aklın şeylerin olduğu hal üzere idrak edilmesi ve bütün zaruri ilimler olarak değerlendirilmesi şeklinde genelleyici tanımlar da bulunmaktadır (Mâverdî 2012: 11-19).

Dinî-teolojik eksende, örneğin kelam ilminde akıl, insanın dini yükümlülükleri üstlenmesinde, özgürlüğünü ve sorumluluklarını bilmenin ya da idrak etmenin muhtevası ile de ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda akıl ilme ulaştırıcı yolların tabii delaleti içinde taakkul kavramı ile tanımlanmıştır. Taakkul şeyin başka bir varlık için değil sadece şey olması (hüve hüve) bakımından maddî ve kendisine ait olmayan görüntülerden, mahsusattan mücerred bir şekilde idrak edilmesidir (Kâdî Abdülcebbar, 1996: 271). İslâm kelamının epistemolojik temellerini kuran Mu'tezile ekolü de aklın ontolojik ve epistemolojik boyutlarını dikkate alan bu perspektife bağlı kalmıştır. Kâdî Abdülcebbar'a göre akıl teklife gerekçe oluşturan doğru ilmin, nazar ve istidlal yoluyla derlenmesine imkân sağlayan bir kuvvedir (Kâdî Abdülcebbar, 1958: 271). Aklın fikhî-'âmeli boyutunu dikkate alan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ise akıl kavramını insanın bilinenleri birbirinden ayırmasına yarayan ve kötü fillerden alıkoyan ilim şeklinde tarif etmiştir (el-Basrî 1386: 63). Eş'arî de akla ilim anlamını verirken (Eş'arî 1980: 526; İbn Fûrek 1978: 31) İbn Hazm'a göre akıl nefiste keyfiyeti bilinmeyen ancak şeyleri birbirinden temyiz etme ve faziletleri bilmek manasında kesinlikle var olan, taati yapma ve masiyetten kaçınma yetkinliğidir

(İbn Hazm 1975: 5/72, 3/252). Akıl kadim ve hadis anlamı ile tanımlayan yaklaşımlarda akıl-ı evvel cisim ve ilkelerden ayrı ancak zatı ve etkisi aynı olan soyut varlık anlamı verilmiştir. Aklın ontolojik boyutu ise kelamcılar zaruri bilgilerden nazârî bilgilerin tahsil edildiği yeteneğe *aklî meleke*; be-deni eyleme sevk eden akla da *'âmelî akıl* demişlerdir. Aklî meleke aklın fitrî olan boyutudur. Seyyid Şerif Cürçânî'ye göre aklî meleke ya da garizî akıl filozofların heyulanî akıl dediği yetenek olup makulâta dair idrakları, üzerinde yaratıldığı fitrat gereği şeylerin suretini onlardan çekip alan kuvvedir. Aklın özümseyip kendisi ile yetkinleştiği akli boyuta da müstefad akıl (edinilmiş akıl) denmiştir Cürçânî 2015: 4-6).

Filozofların akıl teorileri varlığın bütünlüğü içindeki bir tutarlılığa dayanırken Kelâm ilminde aklın epistemolojik maksadı daha çok ön plandadır. Bu bağlamda akıl *tarif*, *mahiyet* ve *nass* ya da nakil ile ilişkisi bakımından inceleme konusu olmuştur (Yavuz 1989: 2/242). Ancak kelamcılar âyet ve hadislerin aklın ontolojisi konusunda çizdiği sınırlara riayet etmişlerdir. Bu bağlamda tarif ve mahiyetle ilgili temel bilgilerden sonra değinilmesi gereken bir diğer önemli husus *akıl ve nakil* ilişkisidir. Burada kelamcıların görüşleri aklın sınırları kadar onların nasların lafız ve mana irtibatını nasıl yorumladıklarına bağlı olarak şekillenmiştir. Yeri gelmişken vahyin imanın toplumsal boyutu olan dine kaynaklık ettiğini belirtmek yararlı olacaktır. Yani vahyi sadece zihinsel-bilişsel bir olgu olarak görmek onu sadece doğru-yanlış gibi bilgisel bir düzeleme indirir. Oysa vahyin kaynaklık ettiği din toplumsal ilişkilerin temeline oturtulan iyi-kötü ekseninde iş görmektedir. Dolayısıyla İslam vahyinin dine atfettiği anlam hem bilgisel hem de eylemseldir ve dinde bilgi, eyleme yönlendirdiği ölçüde saygınlık ve değer kazanmaktadır. Kelam düşüncesinde söz konusu aktif süreç, hidayet kavramı ile belirtilmiştir (Şaşa 2021:243-365).

Kur'ân âyetlerinin muhtevasında hidayetin dört aşamasından söz edilebilir. Bunlar;

1. Akıl: Hidayeti amme ya da matbu/fitrî bilişsel sistem
2. Vahiy: Hidayeti hassa ya da nübüvvet teorisi içinde aktarılan haber
3. Tevfik: Allah'ın ile imana giden yolu kolaylaştırması
4. Eylem: İnsanı dünya ve ahiret menfaatlerine ulaştıracak pratiklerin bildirilmesi, amacı tahsil etmede ilâhî yardımın sunulması.

İman ve eyleme dönük boyutuyla düşünüldüğünde insana akıl ve vahiy olmak üzere iki ilim kaynağı verilmiştir. Akıl her insanda her zaman ve her yerde bulunan, olguları ve varlıkları temyiz eden, idrak aleti olan matbu/verili hidayet (hidayet-i amme) düzlemidir (Kâdî Abdülcebâr 1974: 138-139; 2013: 50; Âmidî 2004: 1/134; Eş'arî 1980: 480; İbn Fûrek

1986: 31, 284; Arvas 2022: 46-61). Ancak insanın çevrenin toplumun ve öğretimi gibi şeylerin tesisinde aklını kullanamamakta ve çalıştıramama durumları ile karı karşıya kalabilmekte olduğu da sosyal bir vakiydir. Bu durumda insanlar kurtulmak her insana nasip olmamakta ve ancak pek ender düşünürler buna muvaffak olmaktadırlar. Bu nedenle Allah akla yol göstermek için tarihin belli dönemlerinde onu ikmal eden vahiy göndermiştir (Atay 2013: 77). Bu bağlamda akıl ve vahiy mefhumları mahiyetleri ayrı (Hanefî 1979: 515) ancak ontolojik kaynakları aynı olan, birbiri ile çatışmayan, birbirlerinin yerine geçmeye çalışmayan (Akbulut 2014: 116), aksine birbirlerini ikmal eden iki epistemolojik düzlemdir (Âmirî 1988: 82; Fazlurrahman 2017: 33-40). Bu düzlemlerden akıl vahyin idrak edilmesini sağlayan, vahiy göndermenin ve mucize göstermenin hak olduğunu tasdik eden bir delil olduğu için duyu ve haber ile birlikte temel bilgi kaynağı kabul edilmiştir (Gazzâlî 2003: 15-16). Kelamcıların akıl konusundaki görüşlerinden hareketle onun varlığın hakikatini bilmede, dinî hükümlerin kavramada bir delil olduğu anlaşılmaktadır. Aklın delil yönü onun bilinenden hareketle bilinmeyi kavrama manasında nazar denilen akıl yürütme faaliyeti içinde tahakkuk etmektedir (Mâtürîdî 2010: 471-505; Kâdî Abdülcebâr 2012: 47; İbn Haldûn 1995: 41; Ahmet Cevdet Paşa 1998: 24; Horovitz 2014: 53). Bununla birlikte akıl varlığın hakikatlerini, Allah'ı, iyi ve kötülüğü bilmede yetkin görülmüşse de dini hükümleri vazetme hususunda bir yetkinliğinin olmadığı belirtilmiştir (Râzî 1420: 17/185-186). Bu konuda İbn Haldûn şu görüşü belirtmektedir:

“Tevhit ve ahiretle ilgili meseleleri, nübüvvetin mahiyetini, ilâhî sıfatların hakikatlerini ve insan idrak sınırları dışında kalan hiçbir şeyi akıl teRâzîsi ile ölçmeye tamah etme. Çünkü bu gerçek olmaktan çok uzak kalan boş ve muhal bir tamahtır” (İbn Haldûn 2009: 2/283).

Sonuç olarak kelamcıların akli *ontolojik* ve *epistemolojik* olmak üzere ikiye ayırdığı; fitrî, ontolojik ya da matbu aklın insanda bil-kuvve bulunduğu ve bu kısmın oluşturucu akıl olduğu anlaşılmaktadır. Epistemolojik kısmın ise yeni bilgileri bilmenin ve onları anlamının temeli manasında oluşturulmuş akıl (*mükteseb/ müstefad akıl*) olduğunu not etmek gerekmektedir. Bu ilişkiyi İslâm düşünce mirası içinde açıklayan Muhammed Âbid Câbirî'nin tespitleri şu şekildedir:

“Akıl yapısı bakımından Akli Mükevvin (Oluşturucu Akıl) ve Akli Mükevven (Oluşturulmuş Akıl) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Akli Mükevvin (Oluşturucu Akıl) Her insanın eşyanın ilişkilerini kavramak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve determinist ilkeleri çıkarsayabilme melekesidir. Birinci akılda düşünce fonksiyonu araştırma ve inceleme yaparak kavramlar bulur ve ilkeler koyar. Fakat zihinsel faaliyette bulunurken oluşturulmuş akıldan da yardım alır. Akli Mükevven (Oluşturulmuş Akıl) ise çıkarsamalarımızda dayandığımız kural ve

ilkelerin toplamıdır.” Bunlar değişmezmiş gibi görünmelerine karşın çağlar içinde farklılaşmalar arz ederler. Başka bir ifade ile herhangi bir dönemde onaylanan ve genel kabul gören kurallar manzumesi olup o dönemde kendisine mutlak değer izafe edilen bir olgudur. Oluşturulmuş Akıl, tarihcilerin veya filozofların ekollerinde tenkitçi ruhu kazanmamış kimseler için mutlak olarak görülür.” Arap düşüncesi ya da Arap Akılı bu anlama gelir. Matbu akıl diyebileceğimiz akılı mükevvin ontolojik boyutu ifade ederken oluşturulmuş akıl kültüre delalet etmektedir” (Câbirî 1997: 20-24).

2. Bir Tanrı Kanıtlaması Olarak Akıl Delili

Akıl, varlık olmak bakımından hem kendini hem de muttali olduğu bilgileri tasdik eden bir kuvvedir. Bu anlamda akıl hem kendi kendisinin hem de ilmin varlık sebebidir. YANİ akıl ve bilgi birbirlerini tasdik etmektedir. Aklın tasdik ettiği bir diğer varlık ise el-Aklü'l-Evvel olan Allah'tır. Zira aklın tasarım bakımından sahip olduğu özellikler yaratıcının varlığına delalet etmektedir. Fakat bu konuda natüralist-antropolojik yaklaşımın tezleri Kelam ilminin aklın mahiyeti, kaynağı ve delaleti hususunda yeni bağdaştırmalara gidilmesini gerekli kılmaktadır. Bu anlamda modern dönemde paleontolojik bulgulara ve genetik çalışmalara bağlı olarak ortaya çıkan iddialara cevap vermek gerekmektedir. Zira aklın ilâhî temeli yadsındığında ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerin dayandığı zemin çökmektedir.

Natüralist-antropolojik perspektif materyalizmin akıllı madde tezine dayanmaktadır. Bu teze göre evren kendiliğinden ortaya çıkmış ve süreç içinde evrim geçirerek günümüz dünyasını meydana getirmiştir. Dolayısıyla insan denilen varlık bu evrim sürecinde en başında tek hücreli bir varlığın dönüşüm ve gelişimi içinde bu günkü halini almıştır (Steele 2021: 67; Tunç 2021: 25). Dinî-teolojik yaklaşıma göre ise her şeyin yaratıcısı Allah'tır ve âlemin düzeni Tanrı'nın varlığına inanmayı makul göstermektedir. Fakat burada natüralistler düzenin sebebinin evrim olabileceğini iddia etmektedirler. Özellikle natüralist bakış açısı ile iş gören ateistler kozalite teorisine büyük patlama (big bang); teleolojik düzlemde de evrim teorisi ile cevap vermektedirler. Evrimi hem evrenin hem de canlıların kökenini soruşturmada önemli bir parametre olarak görmektedirler. Ne var ki evrim gerçekte Tanrı'nın varlığını dışlamaz (Flew 2014: 74). Fakat evrim teorisi muhatabını teolojik düzlemde *şans* ile *tasarım* kavramları arasında bir tercihe zorlamaktadır. Eğer bir şey şans eseri meydana gelmemişse o halde tasarım bilinci ile meydana gelmiştir. Darwin ise ne şans ne de ilâhî tasarım diyerek olguları doğal seçim tarafından belirlendiğini iddia etmiştir. Kuşkusuz Darwin'in şanstın yüz çevirmesi ilahiyatçılar için anlamlıdır. Fakat *tasarımın* yerine *tabii seçilimi* koyması Tanrı inancına sahip insanlar açısından esasında işi şansa bırakmaktan başka bir şey ifade etmemektedir (Steele 2021: 22-23, 33). Bununla birlikte her ne

kadar evrim teorisi Hıristiyan teolojisinin bir sonucu olsa da (Hick 2012: 186) Darwin'in kurduğu evrimci maneviyatın, özellikle sosyal ve ahlaki evrimciliğin toplumda yıkıcı etkilerde bulunması İslam İlahiyatının da tenkitlerini üzerine çekmesine neden olmuştur (Walters 2010: 166).

Metodolojik natüralizmde bilgi insanın tecrübe sınırlarına çekildiği için şu gerekçeler ileri sürülmektedir: Birincisi doğal metodoloji doğa üstüne nüfuz edemez; İkincisi doğal metodolojide bir şeye var demenin yolu tecrübedir ancak doğa üstü varlıklara var dediğimizde onları tespit edecek bir vasıta bulunmamaktadır. Üçüncüsü, ayrıca geçmişte doğa üstü şeylerin deneysel olarak tespit edilememesi gelecek ile ilgili beklentiyi kırmaktadır (Fales 2007: 124). Fakat bu metodolojiyi eksene alan Darwinçi doğal seçim teorisinin de cevap vermediği ve en başta natüralist metodoloji ile çeliştiği bir dizi problem bulunmaktadır. Bunlardan birincisi iki tür arasında dönüşüme imkân verecek yeterince zamanın, 20-30 milyar yılın, olmamasıdır. Ayrıca günümüzde böyle bir evrimsel oluşumun gözlemlenememesi evrim teorisi aleyhine önemli bir kanıt durumundadır. Yani maymunun insana dönüştüğünü gösteren kanıtlar bulunmamaktadır. Kaldı ki yarı evrim geçirmiş ara formlar da tespit edilememektedir. Mesela köpekler kedilere dönüşmemekte, yüzyıllardır bakteri aynı bakteri olarak varlığını devam ettirmektedir. Paleontolojik bulgular da evrim teorisinin aleyhinedir. Günümüzde fosiller arasındaki boşluk Darwin döneminden daha fazladır ve fosil kayıtlarında pürüzsüz bir geçiş tespit edilememektedir (Steele 2021: 37-43).

Evrim teorisi ile ilgili bulgular Darwinizmin natüralist-antropolojik doğa okumasının sosyo-biyolojik kuramları temellendirmek için kasıtlı olarak çarpıtıldığına işaret etmektedir. Tartışmayı daha derin bir noktaya çeken gelişmeler genom projesi ile gün yüzüne çıkmıştır. Bu bağlamda dinî inancı tartışmaya açan “Tanrı Geni” ve aklın metafiziksel boyutunu yadsıyan bilinç ve fiziksel beyin özdeşliği olmak üzere iki önemli yeni argüman ileri sürülmüştür. Her iki argüman da insan zekasını genlere indirgeyen temel bir belirlemeye dayanmaktadır. Natüralist-antropolojik yaklaşımda Tanrı gibi soyut varlıklar özellikle ruh inancı, bilincin tanımlanamamasının bir yansıması olarak değerlendirilmektedir (Blackmore 2011:3). Bu bağlamda inancı mümkünse fiziksel bir temel üzerinden gerekçelendirmek için özellikle 21. yy.’da Avrupa’da *dopamin d4 reseptörü* denilen gen üzerinde yapılan analizler genlerle dindarlık davranışları arasında muhtemel ilişkilere yorumlanmıştır. Fakat bunun etkisi henüz ispatlanabilmiş değildir (Hamer 2004: 6-8, 140-150). Öte yandan bu genin aynı zamanda *obsesif compulsive* denilen psikolojik rahatsızlıkta ilişkilendirilmesi dinî inancın psikolojik bir yansıma olduğu tezine gerekçe yapılmak istenmektedir (Freud 1999: 79). Fakat bu anlayışın doğru olmadığı açıktır. Bütün inanç alanı bütünüyle psikolojik yansımaların ürünü olsa da insanın

idrak ettiği dünya gerçektir ve Tanrı bu dışsal gerçeklikle ilgili bir varlıktır. Tanrı'nın var olup olmaması insanın ne düşündüğünden bağımsız bir olgudur. Evrende insanlarda yaşamasaydı da Tanrı var olmaya devam edecekti.

Tartışmanın bir diğer boyutu aklın mahiyeti ile ilgilidir. Akıl, natüralist paradigmanda doğal bir fenomen olarak görüldüğü için çağdaş zihin felsefecilerinin çoğunluğu akı, evrimin bir yan ürünü ve beyin gibi karmaşık yapıdaki fiziksel sistemin zorunlu bir sonucu olarak değerlendirmişlerdir (Atalay – Taslamam 2017: 362-389). Gerçekte ise maddenin kütle yapısı bilinç düzeyine asla gelemmez, asla düşünemez ve ben diyemez. Kaldı ki akılcılık ancak en temel seviyedeki akılcılıkta temellendirilebildiğinde var olabilir. Akılcılığın gerçekliği doğal seçime başvurarak inkâr edilebilecek bir şey değildir. Her şeyden önce doğal seçim birbirlerini belirli kurallar içinde etkileyen fiziksel varlıkların ve yaşamın süreçlerini yöneten bir kodun varlığını gerektirir. (Flew 2014: 153-156). Bu kodun kendi sebebi olamayan evrende rastgele bulunduğunu iddia etmek aslında meselenin hiç başlamaması ile aynı şeydir. Eski bir ateist olan Anthony Flew' göre "yaşam bedene indirgenemeyeceği gibi akıl da beyne indirgenemez. Her şeyden önce beynin anlama yeteneği yoktur ve beyin sadece aklın anladığını anlamasına yardımcı olur. Fakat bunun sebebi düşüncelerimizin beyinde gerçekleşmesi veya belirli sinir hücrelerini bizim harekete geçirmemiz değildir. Ayrıca bilince yön veren benlik de analiz fiziksel bir yapıya indirgenemez. Çünkü gözlenebilir ve tanımlanabilir zihinsel bir hal değildir. Aynı şekilde benlik fizik ve kimyanın toplamı da değildir. Bu durumda benliğin varlığını açıklayamayan bir evren tarihinin tutarlı olduğu söylenemez. O halde yaşam ve bilinç nedir? Anthony Flew'e göre bilinç ve yaşam kambriyen patlamasında aniden ortaya çıkmıştır. Bu denli karmaşık bir sisteme sahip olan fizik dünya ancak fizik ötesi bir kaynaktan; dolayısıyla yaşam, bilinç, akıl ve benlik ancak canlı, bilinçli ve düşünen bir kaynaktan doğabilir. (Flew 2014: 165-168). Her ne kadar insanda bilinç sınırları içinde yer alan ruhsal etkinliğin varlığına deney yapmadan ulaşmak mümkün olmasa da (Jung 1997: 50) bu durum bilinci beyne indirgemenin gerekçesi olamaz.

Bilinci başlangıçta gen çevre ilişkisi içinde ve memlerin toplamı olarak değerlendiren Daniel Dennet da sonuçta bilincin, memlerin toplamı olamayacağını itiraf etmektedir (Fukuyama 2003. 205). Zira Dennet'a göre her ne kadar madde biçim ve kütlelerin farklı türlerini üretse de düşüncüyü üretmez. Dennet'a göre gerçekte akıl kaynağını maddeden alamayacak kadar karmaşık bir sisteme dayanmaktadır Dennet 2011: 30. Yani gerçek psişik bir hayat, bütün bilgi düzeylerinden bağımsızdır. Bu yaşam biçimi bilinçle özdeş değildir. Zira fiziksel olayların cereyan ettiği yerde fiziksel olmayan bir hayat da yaşanmaktadır (Scognamiglio 2011: 145). Dolayısıyla-

la, Francis Fukuyama'ya göre, esasında insan olmamızı sağlayan şeylerin maddesel düzen içinde gözle görülür bir amacı bulunmamaktadır(Fukuyama 2003. 209).

Sonuç

Bilimlerin tarihi bir yönüyle aklın ve düşüncenin tarihidir. Bu bağlamda birçok dinî ve felsefi düşünce anlayışı ortaya çıkmıştır. İnsanlık tarihi kadar eski olan Tanrı bilgisine dayalı dinî-teolojik eksen ile deney ve tecrübeye dayalı natüralist-antropolojik eksenin gerilimi en başından beri din ve felsefe gerilimi şeklinde kristalleşmiştir. Hakikatin bilgisinin bütününüle deneysel sınırlara çekilmesini savunan natüralist felsefe (akıl) ile dinî-teolojik felsefe (akıl) arasında süregelen mücadele salt epistemolojik kaygılara dayanmamaktadır. Nitekim her durumda insanın doğal bilme vasıtalarını kendine temel yapan natüralist-antropolojik eksen, felsefeyi kasıtlı olarak din karşıtı şeklinde tanımlamakta, böylece dinin felsefî bir temele dayanmadığı tezini işlemektedir. Gerçekte hakikat arayışı manasındaki felsefe özünde nötr bir olgudur. Tıpkı boş bir şişenin, içine konulan sıvının türüne göre isimlendirilmesi gibi felsefe de her ilim alanının mevzusuna göre işlerlik kazanan epistemolojik bir vasıttır. Dolayısıyla nazariyelerin doğrulukları akıl yürütmelerle sağlandığı için dinî-teolojik düşünce, önemli konuları bakımından metafiziksel ancak yöntemi bakımından felsefidir. Bu yüzden felsefe ile dinin uzlaşısı ya da çatışmasından ziyade natüralist-antropolojik indirgemeci felsefe ile dinî-teolojik felsefenin uzlaşısından ya da çatışmasından söz etmek daha doğru bir söylem olur. Bu bağlamda dinî-teolojik eksen, otorite kabul edilen metinlerin akli yollarla anlaşılması çabası olarak alındığında İslâm düşüncesinin irfân, beyân ve burhân olmak üzere her üç akli nosyonu da bir yönü ile felsefî temele dayanmaktadır. Burada metnin lafzi anlamını esas alan Ehl-i selef ile erek dil hedefini esas alan Ehl-i tevil arasındaki fark akıl ve akıldışılık karşıtlığı olmayıp akli değerlendirme biçimlerinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca akla bilgiyi çeken keşf ve murakaba ile delilleri öncüllerden çıkarılan mantıksal-burhanî yaklaşım da esasında akli temelin farklı boyutlarıdır.

Felsefe yapmak özünde aklın bir fonksiyonudur ve akıl olmaksızın hiçbir teori sistemleştirilemez. Bu bağlamda dinî-teolojik ve natüralist-antropolojik dünya görüşlerinde aklın mahiyeti, kaynağı, fonksiyonları ve çalışma prensiplerinin bilinmesi önem arz etmektedir. Elbette bu durum İslâm düşüncesi ya da akli için de geçerlidir. İslâm düşünce ekollerinin akıl teorileri dinin kurucu kaynaklarına ek olarak Müslümanların kendileri ile siyasi, ekonomik ve kültürel olarak ilişkiler kurduğu dinî ve felsefî öğretilerin sentezlenmesi ile üretilmiştir. Bu anlamda Yunan, İran ve Hindistan merkezli akıl teorileri İslam düşünce ekollerinin akıl anlayışlarını

etkilemiştir. Bunlardan en önemlisi olan Yunan düşüncesi, hem aklın ontolojik mahiyeti hem de epistemolojik fonksiyonları noktasında önemli etkiler yapmıştır. Bu etkiler neticesinde Müslüman filozof ve tasavvufçular ontolojik açıdan akılı südür ve vahdet-i vücud anlayışına bağlı olarak ilâhî akılla ilişkilendirmiş, varlık hiyerarşisi gibi bir akıl hiyerarşisi kurdukları anlaşılmaktadır. Dinin Kur'ân ve hadis gibi kurucu kaynaklarını, nassın prensiplerini esas alan Kelamcı ve Hukukçular ise akılı fitrat denilen ilâhî yaratma ilkesi içinde değerlendirmiş ancak herhangi bir şekilde ilâhî akılla parça-bütün ilişkisini ima edecek görüşlerden imtina etmişlerdir. Akılı da insanın dinî mükellefiyetler ile dünya ve ahiret maslahatını istihkak etmesine yönelik araçsal bir temelde değerlendirmişlerdir. Bu tanımlamada aklın fitri boyutu mahiyeti bilinmeksizin garîzî akıl; mükteseb boyut da müstefâd akıl şeklinde isimlendirilmiştir.

Sonuç olarak varlık olmak bakımından ne aklın ne de onun bir fonksiyonu olan felsefenin herhangi bir kuramsal düşünceye tahsis edilmesi doğru değildir. Bu bağlamda Tanrı'nın, ruhun, benliğin, bilincin ve dolayısıyla aklın mahiyeti ve tanımı konusundaki natüralist görüşler değerlendirildiğinde fizik dünya ile metafizik dünya arasındaki epistemolojik irtibatın temeli olarak aklın mahiyetinin doğru anlaşılması önem arz etmektedir. Onu herhangi bir gerekçe ile ait olduğu ontolojik düzlemde koparmak insan ile yaratıcı arasındaki temel bağı kesmek demektir. Zira akıl hem bir bilgi vasıtası hem de inanç esaslarının delillerinden biridir. Metafiziksel düşünceyi engellemek için aklın beynin fiziksel yapısına indirgenmesi, ilâhî tasarımın bir tezahürü olarak kabul edilmemesi dinî-teolojik düşüncenin dayandığı ontolojik, kozmolojik ve teleolojik tasavvurun çökmesi anlamına gelecektir. Nitekim gerçek olan âlemin, Allah'a götüren bir delil olması onu idrak edecek bir akıl yürütmenin de varlığını zorunlu kılmaktadır. Allah insanın idrak sınırları dışında olduğu için akıl ile kavranabilmektedir. Bu bağlamda insanî akıl, ilâhî aklın ve tasarımın bir delilidir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Âmidî, Seyduddin (2004). *Ebkârü'l-efkâr*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye.
- Âmirî, Ebû'l-Hasan (1988). *Kitâbü'l-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm*, th. Ahmed Abdulhamîd Gurâb. Riyad: Dârü'l-Risâle.
- Aristo (1995). *Complete Works: Digital Edition*. ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press.
- Arvas, Hamdullah (2022). *Kur'ân'da Nübüvvet Teolojisi*. Ankara: İlahiyat.
- Atalay, Sare Levin– Taslamam, Osman Caner (2017). “Natürizm ve Teizm Açısından Akıl Delinin Değerlendirilmesi”, *KADER*, 15/2 362-389.
- Atay, Hüseyin (2013). *İslamî Yeniden Anlama*, Ankara: Atay Yayıncılık,
- Atay, Hüseyin (1974). *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ay, Mahmut (2008). “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 49 (2008): 17-47.
- Ayer, Alfred Jules (1998). *Dil, Düşünce, Doğruluk*. çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Metis Yay.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyin (1386). *el-Mutemed fi üsuli'l-fikh*. ed. Muhammed Hamidullah. Şam: Ma'hadî İlmî.
- Blackmore, Susan (2011). *Mem Makinesi*, çev. Nil Şimşek, İstanbul: Bilim-Felsefe Yayınları.
- Botommere, Tom (1993). *Marxist Düşünce Sözlüğü*, Çev. Mete Tunçay. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Câbirî, Muhammed Âbid (1997). *Arap Aklının Oluşumu*. İstanbul: İz Yayınları.
- Câbirî, Muhammed Âbid (1999). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cürcânî, Ali bin Muhammed Seyyid Şerîf (2015). *Şerhü'l-mevâkıf*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Cürcânî, Ali bin Muhammed Seyyid Şerîf (1983). *Ta'rifât*. ed. Abdurrahman Umeyr. Mısır: Matbaatul Hayriyye,
- Dennett, Daniel C (2011). *Darwin'in Tehlikeli Fikri*, çev. Aybey Eper, Bahar Kılıç. İstanbul: Alfa Bilim.
- Ebû'l-Beka, Eyub bin Musa Huseynî (1433). *el-Külliyat Mu'cam fi mustalahat ve'l-furûg el-Lugavîyya (Mustalahat)*. ed. Adnan Değiş - Muhammed Masri. Kum: Müessesetü'r-Risâle.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*. ed. Helmut Ritter. Wesbaden: Franz Şitayz.
- Fârâbî, Ebû Nasr (2004). *İdeal Devlet*. ed. Ahmet Aslan. Ankara: Vadi Yayınları.
- Fales, Evan (2007). "Naturalism and Physicalism". *The Cambridge Companion of Atheism*. ed. Michael Martin. New York: Cambridge University Press.
- Fazlurrahman (2017) *İslâm'da Nübüvvet, Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, çev. Mehmet Ata Az, Ömer Ali Yıldırım. Ankara: Adres Yayınları.
- Fukuymama, Francis (2003). *İnsan Ötesi Geleceğimiz: Büyük Teknolojik Devrimin Sonuçları*, Çev. Çiğdem Aksoy From. Ankara: ODTÜ Yayınları.
- Flew, Anthony (2014). *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya - Zeynep Ertan. İstanbul: Profil Yayınları.
- Freud, Sigmund (1999). *Dinin Kökenleri*, İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Ahmed (1989). "el-Munkız mine'd-dalâl". *Mecmuâtu resâil*. ed. İbrahim Emin Muhammed. Kahire: Mektebetu't-Tevkifiyye.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Ahmed (1975). *Mearicu'l-kuds*. Beyrut: Dârü'l-Afâki'l-Cedid,
- Gilson, Etienne (1987). "Tanrı ve Yunan Felsefesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, çev: Mehmet Aydın, cilt: XXIX.
- Gramsci, Antony (1975). *Felsefe ve Politika Yazıları*, çev. Adnan Cemgil. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Günel, Tuğba (2020). *Kelamda Nefs Fenomenolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Jung, Carl Gustav (1997). *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinâl. İstanbul: Say Yayınları.
- Hamer, Dean. *The God Gene*, New York: Doubleday, 2004.
- Hanefî, Hasan. "Teoloji mi, Antropoloji mi?" *AÜİFD* 23 (1979), 505-531. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000588
- Horkheimer, Max (1998). *Akıl Tutulması*. çev. Orhan Koçak. Metis Yay, 1998.
- Hick, John (2012). *İnançların Gökkuşağı*, çev. Mahmut Aydın. Ankara: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed bin Hasen (1978). *Mücerredi Makalat*. ed. Dâniâl Gimare. Beyrut: Darü'l-Meşrik.
- İbn Haldûn, Abdurrahman (1995). *Lubabü'l-muhassâl*, thk. Refik Acem. Beyrut: Darü'l-Meşrik,
- İbn Haldûn, Abdurrahman (2009). *Mukaddime* çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınlar.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd (1975). *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*.

Beyrut: Darü'l-Marife.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali (1414). *Lisânü'l-Arâb*. Beyrut: Daru's-Sadr.

İbn Miskeveyh (2020). *el-Fevzü'l-esğâr: Tanrı, Nefis, Nübüvvet*, çev. Emrah Alağaç, Mehmet Zahit Sezer. İstanbul: Endülüs Yayınları.

İbn Rüşd (1983). *Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerî'ati mine'l-ittisâl*, thk., Muhammed Ammara. Kahire: Darü'l Mea'rif.

İbn Sînâ (2004). *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık.

İsfahânî, Râgıb (2008). *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's Şerî'a*, nşr: Ebû'l Yezid el-Acemî. Beyrut: Daru's-Selâm.

Kâdî Abdülcebâr (1958). *Muğnî fi ebvâbi tevhîd ve'l-adl-11*. ed. Muhammed Ali Neccar vd. Kahire: Darü'l-Masriyye.

Kâdî Abdülcebâr (2013). *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi. İstanbul Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları.

Kâdî Abdülcebâr (1996). *Şerhü'l-usûli'l-hamse*. ed. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebet'ül Vehb.

Kardaş, Meryem Özdemir. (2016). "İslam Düşüncesinde Epistemolojik Temelli Yeniden Yapılanma Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği" *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 13 (48), 143-165.

Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk (2002). "Risâle fi felsefeti'l-ülâ," *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr (2010). *Kitabü't-Tevhid*. thk. Muhammed Aruşi, Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd.

Mâverdî, Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed (2012). *Edebü'd Dünyâ ve Dîn*. Beyrut: Darü'l-İbn Kesîr,

Muhâsibî, Hâris (2015). *Kitabu Maiyeti'l-Akl ve Ma 'nahu ve ihtilafu'n-nasi fih*, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul: İşaret Yayınları.

Platon (1997). *Complete Works. Dijital Editon*. ed. John M Cooper. Indianapolis: Phackett Publishing Company.

Râzî, Ebû Hâtîm (2003). *A'lamü'n-Nübüvve*. Beyrut: Daru's-Sâki.

Râzî, Fahreddin (1420). *Mefatihü'l-Gayb:Tefsiru'l-Kebir*. Beyrut: Darü'l-İhya-i't-Turas.

Steele, David Ramsey (2008). *Atheism Explained From Folly to Philosophy*. Illinois: Open Court Publishing Company ve Carus Publishing Company.

Şaşa, Mehmet (2021). "Hidayet-Dalalet ve Kalplerin Mühürlenmesi", *Sistematik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları*, edt. Ekrem Uysal. Batman: Mütercim Yayınları.

- Şehristânî (1973). *Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*. ed. Alfred Guillaume. Bağdad: Mektebetü'l-Mesna.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer (1371). *Şerhü'l-mekasid*. ed. Abdurrahman Umeyr. Kum.
- Tunç, İsmet (2021). *Antropoloji ve Din*, Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Tunç, İsmet (2020). "Din Çalışmalarında Antropoloji", *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020): 44-66.
- Walters, Kerry (2010). *Atheism: Guide For The Perplexed*, New York: Continuum International Publishing.
- Wittengenstein, Ludwing (2010). *Tractatus-LOGICO Philosophicus*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1989). "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.

CHAPTER 10

HZ. PEYGAMBER'İN ÇOCUKLARLA DİYALOĞU VE ONLARLA OYNADIĞI OYUNLAR¹

Semiha ATMACA²

Fahri SAKAL³

1 Bu çalışma, birinci yazara ait olan ve 2022 yılında tamamlanan “İlk Dönem İslam Tarihinde Çocuk Oyunları ve Eğlence Araçları” isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

2 Yüksek Lisans Öğrencisi semiha.atmaca05@gmail.com ORCID ID: 410952

3 Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan ve Tolum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı fahris@omu.edu.tr ORCID ID: 0000-0003-3167-8327

1. GİRİŞ

İnsan hayatının önemli bir safha olan çocukluk, bireyin zihinsel yeteneklerinin ve kişiliğinin şekillendiği, hayatında iz bırakacak davranışların ciddi oranda belirginleştiği bir süreci ifade eder. Uzmanlar, kişinin daha sonraki hayatını derinden etkileyecek kazanımların olduğu çocukluk döneminin sağlıklı geçmesi durumunda, kişiliğinin çok daha güçlü olacağını, sağlıklı bir çocukluk dönemi için de oyunun şart olduğunu söylerler. Çünkü çocuk oyunda, yeteneklerini ortaya çıkarır, duygularını yönetmeyi öğrenir, el becerilerini geliştirir; paylaşma, doğru sözlü ve adaletli olma, yardımlaşma gibi pek çok kavramı anlamaya çalışır (Yörükoğlu, 1994, s.67). Bundan dolayı çocuğun en önemli işi ve tek uğraşı oyundur denebilir (Yörükoğlu,1994, s.66).

Çocuğun kendini tanımaya başladığı, olayları anlamlandırdığı, öğrendiklerini uyguladığı bir saha olan oyun, çocuk için hayati değer taşır. Bu nedenle çocukluğunda oynamayan insan yoktur. Zengin, fakir, hür, köle, zenci, beyaz hangi sınıftan olursa olsun doğan her çocuk kendi imkânları ölçüsünde oynayacak bir şeyler bulmuş, kendine oyun kurmuş, hayallerini bu oyunlarla büyütüştür (Gökşen, 2014).

İnsanı hayatın merkezine alan, ona ayrı bir değer atfeden İslâm dini, Hz. Peygamber'in şahsında insanla ilgili bütün detayları işlemiştir. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'de, "Yemin olsun ki, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok anan kimseler için Allah'ın Resûlü'nde güzel bir örnek vardır" şeklinde ifade edilmiştir (İbn Sa'd, 1957). Hz. Peygamber'in hayatına bu perspektiften bakıldığında çocuklarla ilgili çok sayıda örneği görmek mümkündür.

Allah Resûlü'nün de küçükken oynadığı oyunlar vardır. Bir gün Medine'de Benî Adî surlarında dolaşırken aklına bu surlarda oynadığı günler gelir ve o günkü hatırasını şöyle anlatır: "Küçükken ben ve Üneyse adında bir kız, bu surların üzerinde oynardık. Dayılarımın çocuklarından bazılarıyla buraya konan kuşları uçururduk"(İbn Sa'd, 1957). Başka bir rivayette de Hz. Peygamber'in arkadaşlarıyla oynadığı "azm-i vedah" adı verilen oyundan söz edilir (Câhiz, 2003). Oyunda beyaz bir kemik, gecenin karanlığında olabildiğince uzağa atıldıktan sonra çocuklar iki gruba ayrılarak kemiği aramaya başlardı. Kemiği hangi grup bulursa oyunu o kazanırdı. Oyunu kaybeden grup kazananları, kemiğin bulunduğu yerden fırlatıldığı yere kadar sırtlarında taşırlardı (Bozkurt, 2007). Oyunlardaki bu doyumsuz anları her çocuk gibi Peygamberimiz de yaşamıştır.

Oyunun bir başka güzel yanı da, anne babaların çocuklarına kazandırmak istedikleri davranışları öğretme alanı olmasıdır. Bu nedenle ebeveynlerin oyunu fırsata çevirmeleri önemlidir. Öğretmek istedikleri davranışı çocuğun oyununa müdahil olarak yapabilirler. Örneğin dış fir-

çalama, elleri yıkama, kıyafetlerini toplama, ödevleri vaktinde yapma gibi pek çok alışkanlığı kazandırmak için çocukların oyunla bu etkinlikleri tecrübe etmeleri sağlanır. Ebeveynle bir kaç kez yapılan egzersizler daha sonra çocukta davranışa dönüşür.

İslam âlimlerinden İmam-ı Gazzâli, “oyundan men edilen çocuğun kalbinin ölüp zekâsının söneceğini, daima dertli ve sıkıntılı olacağını” ifade eder (Gazzâli, 1963). Bu sözüyle Gazzâli, çocuğun eğitiminde oyunun ne kadar önemli olduğunu ortaya koyar. Çünkü oyun çocuğun hafızasını yeniler, öğrenme azmini artırır, kendindeki negatif enerjiyi atmaya yardımcı olur. Böylece çocuk ders yapmaya hazır hâle gelir. Bundan dolayı atalarımız “Oynamayan tay, at olmaz” demişlerdir.

İbn Sînâ da: “2-6” yaş döneminde çocuğun oyun ihtiyacı çoğalır. Bu dönemde çocukların istekleri dikkate alınmalı, arzuları yerine getirilmelidir. Çocuk yaşlarda oyun zaruridir. Ancak on dört yaşından sonra azaltılması gerekir” der (Akyüz, 1982). Yine başka bir rivayette, İbn Sînâ’nın küçükken oyun oynamayı çok sevdiği anlatılır. Bir gün oyun oynarken yaşlı bir adamın oyunun kendisi için lüzumsuz bir iş olduğunu söylemesi üzerine şöyle demiştir: “Her dönemin bir gereği vardır. Çocukluk döneminin gereği de oyundur” cevabını vererek, oyunun çocuğun hayatındaki yerine dikkatleri çekmiştir (Akyüz, 1982). Atalarımız “Abdal düğünden, çocuk oyundan usanmaz” diyerek çocukla oyun arasındaki bağı dile getirmişlerdir.

1.1. Oyun ve Eğlencede Kavramsal Çerçeve

Oyun kelimesinin zengin anlam içeriği, pek çok araştırmacının ilgisini çekmiş, bu nedenle farklı disiplinler tarafından da incelenmiş, bu durum özellikle çocuk oyunlarının tarifinde çeşitliliğin artmasına neden olmuştur. Tanımlara bakıldığında Türk Dil Kurumunun hazırladığı Türkçe sözlüklerde “oyun” kavramına kapsamlı bir açıklama getirilmiştir. Bu anlamda oyun kelimesi, “vakit geçirmeye yarayan, belli kuralları olan eğlence, beden ve kafaca, yetenekleri geliştirmek için çevikliğe dayanan her türlü yarışma, şaşkınlık uyandıran hüner” şeklinde tarif edilmektedir (Türkçe Sözlük, 2005). Oyunun Arapça’da karşılığı “la’b” kelimesidir (Sâmi, 2012). Bir de eğlence anlamında “lehv” kelimesi vardır (Bozkurt, 1994). “La’b” ve “lehv” kelimeleri birbirinin karşılığı olarak kullanılsa da “lehv” kelimesi daha kapsamlı olarak kullanılmaktadır (Bozkurt, 2007). “İnsanın arzu, istek, sevinç ve mutluluk gibi duygularını coşturan eğlence ve oyun türü”nü lehv olarak ifade eden İbn Manzûr, bu kelimenin bazı âlimlerce “nikâh” olarak değerlendirildiğinden bahseder. Yine Arapça’da, el-lu’be kelimesi “oyun oynanılan şey, oyuncak”; mel’ab kelimesi de “oyunun oynandığı yer, mekan” anlamında kullanılmaktadır (er-Râğıp,2012).

Kuran-ı Kerim’de yirmi yerde geçen “la’b” (oyun)¹ kelimesi, insanı aldatan geçici dünya hayatını anlatır. Ankebût sûresi’nde ise “İnsana başka şeyleri unutturup onu oyalayan” manasında “lehv” (eğlence) kelimesiyle “la’b” (oyun)² kelimesi peş peşe kullanılmıştır. Başka bir ayet-i kerimede “oyun, eğlence ve alay” manasında “hüzüv”³ kelimesi kullanılmıştır. Bu ayetlerdeki oyun ve eğlence ifadeleri, dünya hayatına dalıp başka işleri unutma, alay etme, oyalanma gibi manalara gelmektedir. Yûsuf suresi 11. ve 12. âyetlerde “Onlar dediler ki: Ey babamız! Onu yarın bizimle gönder ki yesin, oynasın. Muhakkak ki biz onu koruruz.”⁴ buyrulur. Âyet-i kerimede geçen “oyun” kelimesi konumuzla ilgili olup, Hz. Yûsuf’un çocukluğu gereği oyun oynaması anlatılır (Çelik, 2004).

“Çocuklarınıza ikramda bulunun ve onları iyi terbiye edin” buyuran Hz. Peygamber, oyunu bir terbiye metodu olarak kullanmıştır (İbn Mâce, Edeb, 3). Yine Câbir’in (ra) rivayet ettiği bir hadis-i şerif, çocukların oyun saatiyle ilgili önemli bir noktayı dikkatlerimize sunmaktadır. “Gece karanlığı olduğu vakit (akşamla yatsı arası) çocuklarınızın dışarı çıkmalarına izin vermeyin. Çünkü şeytanlar o zaman dağılır. Gecenin bir kısmı gittikten sonra (yatsıdan sonra) onları serbest bırakın” (Buhârî, Eşribe, 97). (Oyunun en koyu ve tatlı olduğu akşam saatlerinde çocukların böyle bir uyarıyla karşı karşıya olmaları, ebeveynler için önemli bir ayrıntıdır.

Gülmek, eğlenmek, neşeli vakit geçirmek insan için en tabi hallerdir. Nitekim Hz. Peygamber de, gülmüş, güldürmüş, eğlencelere katılmış hem büyükler hem de çocuklarla hoş vakitler geçirmiştir. Hz. Peygamber’in bu tavrından, dengeli ve yerinde, İslâm ahlâkına uygun olmak kaydıyla oyun ve eğlencenin, gülme ve güldürmenin herhangi bir sakıncası olmadığı anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber’in ehemmiyet verdiği konulardan biri de çocukların hayata uyum sağlamalarını ve sosyalleşmelerini, toplumun her halkasına dengeli bir şekilde temas etmelerini sağlamaktı (Canan, 1980). Hz. Peygamber’in bu öğretileri çocuğu yaşadığı toplumda müstesna bir yere taşımıştır. Bu yüzdendir ki, toplumsal faaliyetlerin önemli bir ayağı olan oyun ve eğlencelerde çocukların da yeri vardır.

Araplar’ın en eski eğlence merkezlerinden biri panayırlardı. Haram aylarda (hürmete lâyıık, savaşın yasak olduğu aylar) hareketlenen panayırlar, Arap toplumunda yaşam biçimine dönüşmüştü (Turan, 1999). Panayırların dışında kıssa ve hikâye anlatımları, şâir atışmaları, müzik eşliğinde danslı oyunlar, şarkı söyleme, edebiyat meclisleri, bayram eğlenceleri, sünnet törenleri, nişan merasimleri, düğünler, at ve deve yarışı, güreş,

1 Enâm, 6/32.

2 Ankebût, 29/64.

3 Bakara, 2/67.

4 Yûsuf, 12/11-12.

karşılama törenleri, mizah yaygın eğlence türlerindendi. Bu tür eğlence faaliyetleri, kişinin içinde yaşadığı topluma uyum sağlamasına, sosyalleşmesine yardımcı olmakla birlikte günün yorgunluğunu unutturan keyifli anlar olarak anlatılmaktadır.

1.2. Eğitimde Oyun

Çocuk oyunla, sürekli öğrenme halindedir. Doğru telkinler ve yönlendirmelerle hayatına doğruları alır. Tek başına oynadığı gibi arkadaşlarıyla da oynar. Yalnız oynadığı oyunlarda karşılaştığı problemi, tek başına çözmeye çalışır. Arkadaşlarıyla oynarken sorumlulukları daha da fazlalaşır. Oyunda gruplaşmayı, sırayı, saygıyı, paylaşmayı, empati kurmayı ve daha birçok şeyi öğrenmektedir. Çocukluk döneminde öğrenmeyi her yönden etkileyen, aynı zamanda çocuğun hayatında önemli yer tutan oyun, okul öncesi dönemde etkin bir öğrenme aracıdır.

1.3. Çocuk Kendini Oyunla İfade Eder

Oyun çocuğun kendini en rahat ifade ettiği alandır. Kimseye paylaşmadığı duygularını oyunla dile getirir, problemlerini kendisi çözmeye çalışır (Yavuzer, 2016). Aynı zamanda çocuk oyunda sevmeye, nefret etmeye, mutlu olma, paylaşma, yardım etme gibi pek çok duyguyu öğrenir (Akan-dere, 2003). Öğrendiği bu duyguları önce oynadığı oyunda sonrada sosyal hayatında tepki olarak yansıtır. Bu nedenle oyun, çocuğun hayatında önemli bir deneyimdir.

Oyun çocuğun psikolojik, zihinsel ve sosyal gelişiminde de çok etkilidir. Çocuk oyun oynarken hayaller kurar, taklitler yapar, pek çok meslekte kendine rol model edinir. Çocuk oyunda, astronot gibi uzaya gider, doktor gibi ameliyata girer, usta gibi söker yapar. Bu esnada çocuğun kas sistemi gelişir, hayal dünyası genişler, psikolojik olarak özgürleşir ve kendi kanatlarıyla uçmaya başlar (Yavuzer, 1992). Çocuk oyunda yaşadığı bu doyumsuz anlarda hayallerle gerçekler arasında bir bağ kurar. Böylece kendini diğer insanlardan ayıran davranışlarının farkına varmaya başlar.

Çocuğu anlamak ve tanımak için oyunu bir araç olarak görmek gerekir. Çünkü çocuk oyun esnasında kendisini gözlemleyen kişiye önemli ipuçları verir. Huzurlu ve problemi olmayan çocuklar kendilerini mutlu edecek ve eğlendirecek oyunları tercih ederken, problem davranış gösteren çocuklar ya oyun oynamak istemezler ya da oyunlarında problemlerini yansıtır. Bu nedenle uzmanlar, sorunu anlamak, problemi çözmek için oyun esnasında çocuğun takip edilmesi gerektiğini söylemektedirler. Çünkü çocuk duygularını oyunda açığa çıkarmaktadır.

Anne-baba çocuğuna değerleri öğretirken de oyun metodunu tercih etmelidir. Çünkü çocuk sözlü ifadeden bir şey anlamaz. Oyun esnasında örnek davranış sergilenerek çocuktan istenen şey, k0işiliği ezilmeden on

a öğretilmiş olur. Bu deneyim ortamında çocuk kendini de tanır (Yörükoğlu, 2010).

Bu günün önemli problemlerinden biri de çocukların apartman hayatına mahkûm olmalarıdır. Dışarı çıkamadıkları için televizyon, internet oyunları ile vakit geçiren çocuklar, oynayacak, paylaşacak arkadaşları olmadığı için yalnızlaşırlar. Bu nedenle uzmanlar, 3 yaşına gelen çocukların kreş veya anaokulu gibi sosyalleşebileceği ortamlara verilmeleri gerektiğini söylemektedirler.

Önceden sokaklar, çocuğun sosyalleşmesi, paylaşmayı öğrenmesi, düşe kalka oynayarak deneyim kazanması açısından önemli yerlerdi. Ancak günümüzde sokaklar, hem güvenlik endişesinden hem de oyun için uygun olmamasından dolayı, oyun için tercih edilmemektedir.

1.4. Ahlâkî Değerleri Öğrenme Bakımından Oyun

Çocuğun oynadığı oyunlar, karakterinin şekillenmesinde ve ahlâki gelişiminde etkin rol oynar. Bu nedenle ebeveynlerin oyuncak seçiminde eğitici ve eğlendirici olmasının yanında ahlâki değerleri de göz önünde bulundurmaları gerekmektedir. Hz. Peygamber insan onurunu incitici, haksız kazanç içeren, sağlığa zararlı, ahlaki değerleri hiçe sayan oyunlara izin vermemiştir. İnsan fitratına ve sağlığına uygun ahlaki gelişimine katkı sağlayan, eğlenceli, faydalı her oyunu da tavsiye etmiştir. Burada çocuk oyunlarının eğlenceli ve renkli olması kadar dini ve ahlâki motiflerin işlenmesinin de önemli olduğu anlaşılmaktadır.

1.5. Oyun ve Psikolojik Gelişim

Oyun çocuğun dışarıdan herhangi bir baskı ve zorlama olmadan içten gelen doğal bir davranış biçimidir. Çocuğun kim olduğunu anlamasına katkı sağladığı gibi keşif yapmasına da yardımcı olur. Bu sayede bilişsel, duyuşsal ve fiziksel tüm alanlarda gelişme kat ederek kendisiyle ve çevresiyle sağlıklı ilişkiler kurmayı öğrenir, hayatının önemli bir işlevini gördüğü için psikolojik olarak rahatlar. Akranlarıyla olan ilişkileri düzene girer.

Çocuğun hayatında oyunun, iyileştirici bir gücü vardır. Oyunun iyileştirici gücüyle mutlu olan çocuğun algıları açık olur, öğrenmeye ve kavramaya hazır hâle gelir. İşte çocuğun bu hali dikkate alınarak, kendi sorumluluklarıyla ilgili yapılması istenen şeyler yaptırılabilir. Amaç, “Ya-tağını topla, kitaplarını kaldır, oyuncaklarını şuraya koy” gibi ifadelerle çocuğu mecbur kılmak değil, yavaş yavaş sorumluluklarını öğrenmesine yardımcı olmaktır.

Çocuk, diğer çocuklarla oynarken sosyalleşir, yardımlaşmayı, paylaşmayı, problemleri birlikte çözmeyi, toplumsal kuralları ve ahlaki değerleri

öğrenir. Trafikte ambulans, itfaiye gibi acil durum araçları geçerken yol vermek, otobüslerde yaşlı, hasta ve büyüklere yer vermek, sıra olan her yerde sırayı beklemek, başkalarına saygı göstermek, haksızlık yapmamak gibi birçok değeri arkadaşlarıyla oynarken öğrenir.

1.6. Çocuğun Oyun Hakkı

Bazı bilim insanları, çocuğun oyuna olan ihtiyacını gıdaya olan ihtiyacı gibi kabul ederler (Canan, 1980). Bu nedenle oyun, dünyadaki bütün çocukların yeme, içme, uyuma gibi temel ihtiyaçlarından biri olması sebebiyle kanunlarla güvence altına alınmıştır. Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşmesinin 31. Maddesi oyun hakkını, her ülke ekonomik ve politik şartlarına uygun şekilde çocuk oyunlarını geliştireceği ve koruyacağına söz verir şeklinde tanımlar (Akyüz, 2010). Bu maddeye göre çocukların oyun hakkı devletler bazında güvence altına alınmıştır. Ancak BMÇHK'ye göre çocukların oyun haklarına yeterli önceliği veren çok az sayıda ülke vardır (Hodgkin, Newell, 2003).

İslam'ın ilk yıllarında heykel türü ne varsa kaldırılmış ancak heykelden yapılan çocuk oyuncaklarına bir şey denmemiştir. Zira çocukları büyüklerden ayrı tutulmuş, onların fitrî ihtiyacı göz ardı edilmemiş, bu tür oyuncaklarla oynamasına izin vermiştir (Canan, 1995).

Çocuğun hayat hakkı, güzel isim, terbiye, iyi bir eğitim alma, sünnet olma, velayet ve neseb gibi temel hakları İslam hukukçuları tarafından kaleme alınmıştır (Canan, 1995). Bunlara ek olarak çocuğun bir de oyun hakkı vardır ki, Hz Peygamber bunu çocukların önemli bir ihtiyacı olarak görür. Sahâbeden bazı kişiler çocukların toprakla oynadığını görünce kızarlar. Hz Peygamber “Bırakın onları, toprak çocukların baharidir” buyurur (Heysemî, 1988). Hz. Peygamber namaz kılarken torunu sırtına çıkıp oynamaya başladığında oyun bitinceye kadar başını kaldırmamıştır (Buhârî, Kitabı's-Salat, 52). Bu ve benzeri daha pek çok hadis-i şerif, oyunun çocuk için önemli bir iş önemli bir hak olduğunu ortaya koyar. Hz Peygamber'in uygulamalarına bakıldığında çocuğun bütün haklarının korunma altına alındığı görülmektedir.

2. İSLAM' IN İLK YILLARINDA ÇOCUK OYUNLARI VE EĞLENCE ARAÇLARI

2.1. Hz. Peygamber'in Terbiye Metodu

İnsan hayatının hiçbir ayrıntısını ihmal etmeyen İslam dinin, çocukluk gibi çok önemli ve hassas bir dönemi de ihmal etmesi mümkün değildir. Hz. Peygamber'in çocukları çok sevmesi, onlarla şakalaşip oyunlar oynaması ve onlara karşı son derece şefkatli olması bunun en bariz göstergesidir (Bozkurt, 2007). “Çocuğu olan, onunla çocuklaşsın” buyuran Hz. Peygamber ebeveynlerin çocuklarıyla oynamalarını, onlara gerekli ilgiyi

göstermelerini tavsiye etmektedir (İbn Mahled, 1986). Allah Resûlü'nün başka bir hadisinde, “Küçüklerini sevmeyen, büyüklerini saymayan bizden değildir” demesinden, büyükle küçük arasındaki denge unsurunun sevgi ve saygıya dayandığı anlaşılmaktadır (Tirmizî, Birr, 15).

İbn Miskeveyh, oyundan men edilip sadece dersle uğraşması istenen çocuğun kişilik problemi yaşayacağını söyler (Canan, 1980). Çünkü oyun oynamayan çocuk negatif enerjisini atamadığı için mutlu olamaz, bedenen ve aklen yorgun olur, kendini derse veremez. Ancak oyunla fiziksel ve ruhsal doyuma ulaşan çocuk öğrenmeye hazır hale gelir. İbn Miskeveyh'in sözü eğitim açısından değerlendirildiğinde, oyunu, öğrenmeye yardımcı bir araç olarak görmek doğru bir yaklaşım olur. Nitekim çocuk bu araca istediği şekli verir, yaptığı işten keyif alır, öğrendikleri kalıcı hale gelir.

Râfi İbn Amri'l-Gıfârî çocuk yaşlarda aç olduğu bir gün, düşürüp yemek için hurma ağacını taşlamış, hurma sahibi bu duruma çok sinirlenmişti. Bu yüzden şikâyet etmek için Râfi İbn Amri'l-Gıfârî'yi Resûlallah'a götürmüştü. Resûlallah “Hurmayı neden taşıladın yavrum?” deyince, o “yemek için” cevabını vermiştir. Hz. Peygamber “Bundan sonra hurmayı taşılama yavrum, yere düşenlerden ye” buyurarak onun başını okşamış ve “Allah'ım! Bu yavrunun karnını doyor” diye dua etmiştir (Ebû Dâvûd, Cihad, 85). Hz. Peygamber'deki bu nezaket ve incelik karşısında çocuk yaptığı yanlıştan vazgeçmiştir. Çünkü Allah Resûlü çocuğa kızmamış, onu azarlayıp cezalandırmamıştır. Ancak güzel bir tembih ve ardından samimi bir dua etmiştir. İşte Hz. Peygamber'in terbiye metodu böyleydi.

Bu konuda Ebû Seleme'nin oğlu Ömer'in hatırası bir başka kıymet arz etmektedir. Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişen Ömer hatırasını şöyle anlatmaktadır: “Ben küçük bir çocuktum. Bir gün yemek yerken elimi yemek kabının her yerinde gezdirdim. Resûlallah, “Oğlum, yemeğe Allah'ın ismini anarak başla, sağ elinle sana yakın olan yerden ye” buyurdu. Bundan sonra ben yemeği besmele çekerek, sağ elimle ve önümden yedim (Buhârî, Sahîh 2).

Burada çocuğun, söylenen sözlerden etkilenmesinin, isteneni hemen yapmasının ardında Hz. Peygamber'in söylediği şeylerin kendisinin de yapıyor olması vardır. Nitekim sözlü ifade davranışla uyum sağladığında anlam kazanır.

2.2. Hz. Peygamber Bütün Çocukları Severdi

Hz. Peygamber, çocukları çok severdi. Onlara ilgi göstermeyenleri eleştirir, tepki gösterirdi. Akrâ' b. Hâbis bunlardan biriydi. Çocuklarına düşkünlüklerinden dolayı da Kureyş kadınlarını takdir etmiştir (Canan, 1980). Hz. Peygamber özellikle çocuklarla ilgili konularda hatalı davranışlarda bulunan sahâbeleri uyarmak için, onların bulunduğu ortamlarda

çocukların başını okşamış, onları kucaklayıp, öpmüştür. O'nu torunlarını öperken gören Akra' b. Hâbis, “Benim on çocuğum var. Hiç birini öpmedim” demesi üzerine, Hz. Peygamber “Merhamet etmeyene merhamet edilmez” buyurmuştur (Buhârî, Edeb, 18). Buradan Hz. Peygamber'in çocuklara karşı ne kadar hassas olduğu ve değer verdiği anlaşılmaktadır.

Resûlallah, Kureyş kadınlarının övgüye layık durumlarını: “Deveye binen kadınların en hayırlısı, Kureyş kadınlarının sâliha olanlarıdır (Muslim, Fezailü's-Sahâbe 10). Nitekim onlar, küçüklüğünde çocuklarına çok düşkün ve şefkatlilerdi” şeklinde ifade etmiştir (Buhârî, Nikâh, 19).

Çocukları oynarken gördüğünde selâm veren Allah Resûlü, onların hal hatırlarını sorardı. Hz. Enes'in kardeşi Zeyd'in serçeye benzer, kırmızı gagalı sevimli bir kuşu vardı. Adını “Umeyr” koymuştu. Peygamber Efendimiz de bu küçük kuştan dolayı Zeyd'in adını “Umeyr'in Babası” anlamına gelen “Ebû Umeyr” koymuştu (Müslim, Selam,15). Hz. Peygamber Zeyd'i her gördüğünde “Ebû Umeyr ne oldu Nuğayr” diye şakalaşır. Bir gün o minik kuş öldü (Buhârî, Edeb, 112). Zeyd buna çok üzülmüştü. Hz. Peygamber, onun üzüntülü halini görünce, saçlarını okşamış, onu teselli etmişti. Ona şakacıktan: “Ya Ebe Umeyr! Ne oldu Nuğayr? (Serçenin babası, küçük serçene, serçeciğine ne oldu” demiş, Zeyd buna çok gülmüştü.

Hz. Enes der ki, Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunan bir Yahudi çocuğu hastalanınca, Resûlallah onun ziyaretine gitti. Yanına oturup Müslüman olmasını istedi. Çocuk babasına bakınca, babası: “Ebu'l-Kâsım'a itaat et” diyerek çocuğun Müslüman olmasına izin vermiştir (Ebû Dâvûd, Cenâiz, 6).

Hz. Enes saçını kestireceği zaman bir tutam bırakıp uzattığını, Resûlallah'ın kendisini bu saçlardan yakaladığını rivayet etmiştir (Ebû Dâvûd, Tereccül, 15).

Hz. Enes Hz. Peygamber'in yanında uzun süre kalmıştı. O'nunla geçirdiği her an kendisi için unutulmaz hatıralardı. İşte o anlarından birini şu tatlı sözleriyle anlatmaktadır: “Resûlallah'a tam on sene hizmet ettim. Bana bir defa bile “öf” demedi. Yaptığım bir şeyden dolayı: “Niye böyle yaptın?” demediği gibi, yapmadığım şeyler konusunda da: “Şöyle yapsan olmaz mıydı” da demedi” (Buhârî, Savm, 53).

2.3. Hz. Peygamber'in Torunlarıyla Oynadığı Oyunlar

Allah Resûlü torunlarını öyle çok severdi ki onlara “Reyhanlarım” (güzel kokulu çiçeklerim) diye hitap ederdi (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II). Onları incitmez, her fırsatta sevindirirdi. Oynamak istediklerinde onlarla kalır istedikleri oyunu oynardı. Onları bazen omzuna alır, gezdirirdi (İbn Mâce, Taharet, 135).

Hız. Peygamber'in torunlarıyla ve diğer çocuklarla olan diyalogunu sahâbe büyük bir ilgiyle takip eder ve hiçbir kareyi kaçırmadan ayrıntılarıyla anlatırdı. Bazen seyredeler bazen de oyuna dahil olurlardı. Deve, tırmanma, yakalamaca oyunları bunlardan bazılarıdır. Şimdi asr-ı saadet penceresinden Hız. Peygamber'le torunlarının oyunlarını seyredelim.

2.3.1. Deve Oyunu

Hız. Ömer, Hız. Peygamber'in torunlarıyla oynarken şahit olduğu anlardan birini şöyle anlatır: “Bir gün Hız. Peygamber'in yanına geldim. Hüseyin'i sırtına oturtmuş, ağzına ip almış, ipin diğer ucunu Hüseyin'e vermiş, Hüseyin yürüyünce O da dizleri üzerinde yürümüştü. Ya Hüseyin, bineğin ne güzel binek! dedim. Hız Peygamber: “Ya Ömer, binici ne güzel desene!” buyurmuştur (el-Hücvîrî, 1982).

2.3.2. Tırmanma Oyunu

Hız. Peygamber torunları Hasan veya Hüseyin'in ellerinden tutar, ayaklarını ayaklarının üstüne koyar, göğsüne doğru çıkarır, göğsüne varınca onlarla göz göze gelirdi. Bundan sonrası, oyunun en güzel en tatlı ânıydı. Hız. Peygamber torununu kucağına alır, öper, koklar sonra onları omzuna alır gezdirirdi (Buhârî, el-Edebu'l- Müfred,134; Tirmizî, Menâkıb, 50). Bu bir dedenin torununa vereceği en güzel hediye idi. Ebû Hureyre (ra), “Allah Resûlü'nü şu gözlerimle gördüm şu kulaklarımla işittim. Elleriyle (galib zannıma göre) Hüseyin'in ellerini yakaladı, ayaklarını kendi ayaklarının üstüne koydu ve hadi “Çık, tırman” buyurdu (İbn Hacer, 1987). Çocuk Resûlallah'ın ayaklarından göğsüne kadar tırmandı. Sonra Resûlallah çocuğu kucağına aldı, öptü. Taberî ise bu olayı şöyle anlatır: “Çocuğun ellerini tuttu, ayaklarını ayaklarının üstüne koyup (sallayarak) “Zayıfçık zayıfçık, haydi çık gözü küçük” derdi (Mecmau'z-Zevâid, 9/176).

Tırmanma oyunu olarak adlandırılan bu oyun, bizim kültürümüzde de var olan, çocukla ebeveyn arasında unutulmaz anların yaşandığı bir oyundur.

2.3.3. Torunlar Minberde

Büreyde b. Husayb adında bir sahâbe, Resûlallah hutbe okurken birden Hasan ve Hüseyin'in geldiğini, her ikisinin üzerinde kırmızı elbise olduğunu ve düşe kalka yürüdüklerini anlatır. Hız. Peygamber onların bu halini görünce merhametinden minberden iner, onları kucağına alır. Ardından, “Mallarınız ve çocuklarınızın sizin için bir imtihan olduğunu bilin ve büyük sevap Allah katındadır”⁵ ayetini okuyup “Ben bunları gördüm de sabredemedim” dediğini, sonra hutbeye devam ettiğini rivayet eder (İbn Mâce, Libâs, 20).

5 Enfâl, 8/28.

2.3.4. Çocuklarla Secde

Yine bir gün Hz. Peygamber, öğle ya da ikindi namazı kılmak için torunlarından Hasan veya Hüseyin kucağında mescide geldi, namaz kıldırmak için öne geçti. Çocuğu yere bırakıp tekbir aldı, namaza başladı. Secdeye vardığında secdeyi epey uzattı. Şeddâd b. el-Hâd, secde uzayınca başını kaldırıp baktı, gördüğü manzara karşısında şaşkınlık yaşayarak secdeye hemen geri döndü. Nitekim Resûlallah secdede iken çocuk, O'nun sırtına binmişti (Keskin, 2007). Secde ânını cemaatte merak etmişti ancak namazda oldukları için bir şey yapamıyorlardı. Namaz bitince sordular. Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: “Secdeye vardığımda Hüseyin sırtıma çıktı. Evde de böyle yaptığından onu sırtımdan atamadım, bu yüzden secde uzun sürdü” buyurur (Buhârî, Kitabu's-Salat, 52).

Bir başka rivayette ise secde uzun sürdüğü için namazdan sonra oradakiler, “Ya Resûlallah! Sen namaz ortasında secdeyi o kadar uzattın ki, bir şey oldu veya sana vahiy geliyor sandık” demeleri üzerine Allah Resûlü: “Bunların hiçbiri olmadı. Ancak oğlum (Hasan veya Hüseyin) beni binek yaptı. Onu acele ettirmek istemedim, ta ki istediği olsun” şeklinde cevap vermiştir (Ahmed b. Hanbel).

Kulun Allah'a en yakın olduğu secde anında bile Resûlallah torunlarının isteklerini geri çevirmemiş, onların gönlünü hoş etme adına cemaatle kıldığı namazı uzatmış ancak bu durum sahâbelerin aklında tatlı bir hatıra olarak kalmıştır.

2.3.5. Küçük Nerede

Hz. Hasan, Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'nın ilk çocuğuydu. O (ra) Hz. Peygamber'e en çok benzeyen kişilerden biriydi. Ebû Hureyre Resûlallah'la olan bir hatırasını şöyle anlatır: “Allah Rasûlü ile Medine çarşılarından birinde gezerken, O (sav) birden yürümeye başladı. O'nunla birlikte ben de yürüdüm. Kızı Fatıma'nın evinin önüne gelince bir köşeye oturdu, sonra üç defa: “Küçük nerede?” dedi, ardından bana: “Ali'nin oğlu Hasan'ı çağır” dedi. Az sonra ne görelim! Hasan boynunda boncuk gerdanlığı ile çıkageldi. Resûlallah onu kucaklamak için kollarını açtı, Hasan da kollarını açtı. Dede ile torun birbirine sarıldılar” (Keskin, 2007).

2.3.6. “Hüseyin'le Kovalamaca”

Ya'lâ İbn Mürre şahit olduğu bir olayı şöyle anlatır: “Hz. Peygamber bir yere davet edilmişti. Yolda giderken çocuklarla oynayan torunu Hüseyin'i gördü. Hz. Peygamber yanında onu da götürmek istedi, kollarını açıp onun gelmesini bekledi ancak Hüseyin sağa sola kaçmaya başladı. Onu yakalamak için Resûlallah da peşinden sağa sola koştu. Sonunda Hüseyin'i yakaladı, bir elini ensesinin diğer elini de çenesinin altına koyarak

onu öptü. Sonra “Hüseyin bendendir, ben de Hüseyin’denim” buyurdu (İbn Mâce, Mukaddime, 11).

2.3.7. “Hasan’la Hüseyin Abanın Altında”

Hz. Peygamber torunlarıyla oynadığı bir oyunu Üsâme b. Zeyd şöyle anlatıyor: “Bir gece bir ihtiyacım için Hz. Peygamber’in kapısını çaldım. Allah Resûlu ne olduğunu bilmediğim bir şeye sarılı bir halde karşıma çıkınca şaşırđım, bir anlam veremedim. İşimi bitirince, “Ya Resûlallah! Bu sarıldığın şey nedir” dedim. Örtüyü açtı, bir de ne göreyim, Hasan ve Hüseyin! Allah’ın selâmı onların soyuna olsun. Sonra Resûlallah: “Bunlar benim oğullarım ve kızımın oğullarıdır. Allah’ım! Ben onları seviyorum, sen de sev onları. Onları sevenleri de sev” buyurdu (İbn Mâce, Mukaddime, 11).

Ebû Katâde’den gelen rivayette, Hz. Peygamber, torunu Ümâme kucağındaiken namaz kılarıdı. Ayağa kalkınca onu kucağına alır, secde yapacağı zaman yere bırakırdı (Buhârî, Salât, 106).

Hz. Peygamber’in çocuklara karşı tutumlarına baktığımızda çocuk psikolojisinin ihmale gelmeyeceğı anlaşılmaktadır. Uzmanlar, çocuğun ihtiyaçlarına cevap verilmediğinde erken yaşlardan itibaren psikolojik problemlerle karşılaşılacaklarını dile getirirler. Bu nedenle, ihtiyaç duyduğunda çocuğa sıcak bir dokunuşla dokunma, güven verme ve kendini değerli hissettirme gibi çeşitli duyguları tattırmanın en güvenli ve kestirme yolunun oyun olduğu söylenmektedir (Yurduseven, 2018).

Hz. Peygamber’in gerek namazda gerekse diğer zamanlarda çocukların hevesini kırmadan oyun yoluyla gönüllerini alması, her fırsatta onları çok sevdiğini ve onların değerli olduğunu göstermesi pedagojik açıdan çok önemlidir.

SONUÇ

İlk dönem İslam Tarihinde “çocuk oyunları ve eğlence araçlarına” yönelik elde edilen bulgular, oyunun çocuk için hayati değer taşıdığını ortaya koymuştur. Yani çocuk için oyun; yeme, içme, uyuma gibi temel ihtiyaçlardan biri sayılmıştır. Hz. Peygamber’in çocuklarla diyaloguna baktığımızda çocuk için oynamanın, eğlenmenin, zamanı ve mekânı olmadığı anlaşılmaktadır.

İslam’ın ilk yıllarında çocuk oyunlarının içeriğine bakıldığında dini motiflerin işlendiğı, ahlâkî değerlerin öğretildiğı, hareket, diyalog, takım oyunları, doğru oyun ve doğru arkadaş, merhamet, adalet, dürüst olma gibi pek çok kavrama vurgu yapılmıştır. Bu oyunların rolüne bakıldığında çocukların sosyal, duygusal, fiziksel, zihinsel ve ahlaki gelişimlerine katkı sağladığı görülmüştür.

Çocuğu rahatlatan, zihinsel dünyasına renk katan, meslek seçiminde etkisi olan oyunlar ve oyuncaklar çok önemlidir. İslam'ın ilk yıllarında tespit ettiğimiz çocuk oyunlarında öncelikli hedefin çocuğun mutlu, sağlıklı olması, ailesi ve çevresiyle güçlü bir iletişim kurmasıdır. İslâm'ın ilk yıllarında oyunun çocuk için bir hak olduğu görülmüş ve bu hak Hz. Peygamber'in hadisleriyle korunma altına alınmıştır. İslâm dini yeni bir düzenleme getirmiştir, çocuklara zarar veren her türlü oyun yasaklanmıştır.

Oyunlarda fiziksel temasın sağlanması özellikle küçük yaşlardaki çocuklar için önemli olduğu tespit edilmiştir. Hz. Peygamber'in torunlarıyla oynadığı “tırmanma oyunu, deve oyunu” gibi oyunlar buna örnek verilebilir.

Günümüz şartlarında çocukların bu oyunlardan faydalanabilmelerini sağlayan, çocukları toprakla, doğayla, hava ve suyla buluşturan güvenilir oyun alanlarının olması ve yaygınlaştırılması gerekir.

KAYNAKÇA:

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, I-VI. Mekte: Dâru'l Kütübü'l- İlmiyye. 1978. *Fadâilü's-Sahâbe*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1403/1983
- Akandere, M. (2003), *Eğitici Okul Oyunları*, Ankara: Nobel.
- Akyüz, E. (2010) *Çocuk Hukuku Çocukların Hakları ve Korunması*, Ankara: Pegem.
- Hodgkin, R., Newell F. (2003). *Çocuk Haklarına Dair Sözleşme Uygulama El Kitabı*, Unicef.
- Akyüz, Y. (1982). "İbn Sinâ'nın Türk ve Dünya Eğitim Tarihindeki Yeri". *Der-gipark*, 15/1, 1.
- Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîh-i Buhârî*, çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken. 1987.
- Bozkurt, N. (1994). "Eğlence". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 10, ss.483-488). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2007). "Ok". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 33, ss.333-335). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2007). "Oyun" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 34, ss.15-16). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. (ty./ 2003). *Kitâbu'l-Hayevân* (Cilt I-II. s.404.), (thk.) İbrahim Şemseddin. Beyrût: Müessesetü'l-'ala.
- Canan, İ. (1995), "İslâm' da Çocuk Hakları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 1/1, 7-22.
- Canan, İ. (1980). *Hz Peygamber'in Sünnetinde Çocuk Terbiyesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Çelik, A. (2004). "Çocuk, Oyun ve Din Eğitimi", *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi*, 9, 194.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Süneni Ebi Dâvûd* (I-III), thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye. 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ty./1963.) *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Ahmet Serdaroğlu (çev.). Ankara: Bedir.
- Gökşen, C. (2014). *Oyunların Çocukların Gelişimine Katkıları ve Gaziantep Çocuk Oyunları*. A. Ü. *Türkiyat Araştırmaları*, 52.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye., 8/159. 1408-1988.
- İbn Hacer, Ebû'l Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*. trz. III. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye. *Metâlibu'l-Âliye*, (Cilt 4, s. 22) thk. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut.

1987.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî . *Sünen-i İbn-i Mâce Tercemesi ve Şerhi* (Cilt VII), çev. Haydar Hatipoğlu. İstanbul: Kahraman. 2012.
- İbn Mahled el-Attâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahled b. Hafs ed-Dürî. *Ah-bâru'ş-Şiğâr*, nşr. Abdullah Kennûn. Rabat: el-Akademiyeye..s. 135. 1986.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. (ty). *Lisânü'l-'Arabi'l-Muhît* (Cilt I. s.741). Kahire: Dâru'l-Me'arif.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el- Kâtib el Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. (ty./1957). *Kitabü't-Tabakâti'l-Kebîr* Beyrût: Dâru Sâdır.
- Keskin, Y. Z. (2007). “Hz. Peygamber’de Çocuk Sevgisi”, I. Kutlu Doğum Sempozyumu Bildirileri. Şanlıurfa.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahih; Sahîhi Müslim ve Tercemesi*. cev. Mehmet Sofuoğlu, I-VIII. İstanbul. 1967-1970.
- Râğıp, el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. (3.bas.). (Çev.). Abdülbaki Güneç, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra. 2012.
- Sâmi, Ş. (2012). “İa'b” Kamûs-ı Türkî. İstanbul: Şifa.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *es-Sünen* (I-VI), Çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu. İstanbul. (1981).
- Türk Dil Kurumu. (2005). “Oyun”. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Yavuzer, H. (1992), *Çocuk Psikolojisi*, İstanbul: Remzi.
- Yavuzer, H. (2016), *Anne Baba ve Çocuk*, İstanbul: Remzi.
- Yörükoğlu, A. (1994). *Çocuk Ruh Sağlığı*. İstanbul: Özgür.
- Yurduseven, R. (2018). *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Empati*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum.
- Yüksel, A. T. (1999). *İslâm'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, İstanbul.