



# Misbah

islami düşünce ve araştırma dergisi

Kış 2014 Yılı: 2 Sayı: 6



Peygamber Evladı Hz. Hüseyin (a.s)  
*Prof. Dr. Munzir Hekim*

Sağlıklı Kişilik Teorileri  
*Dr. Muhammed Sâdık Şucaî*

İslam ve Psikoloji Açısından Sila-i Rahmin Etkileri  
ve Eğitimsel Uygulamaları  
*Dr. Bâkır Gubarî Binab*

Gazâlî Felsefeye Karşı mıydı?  
*Dr. Muhammed Hüseyin Genç*

Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti  
*Dr. Resul Caferiyan*

İmam Zeynulâbidîn'den (a.s.) Mekârimu'l Ahlak  
*Yüce Erdemler Duası*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Uluslararası  
el-Mustafa Üniversitesi  
Türkiye Temsilciliği

### Sahibi

Uluslararası el-Mustafa  
(Üniversitesi Türkiye Temsilciliği)  
adına, Abdullah Turan

### Misbah

İslami düşünce ve  
araştırma dergisi

Yayın Türü:  
Ulusal Süreli Yayın

Kış 2014,  
Yıl: 2, Sayı: 6

ISSN 2146-2569



9 772146 256009

# Misbah

İslami düşünce ve araştırma dergisi

## Kış 2014

Yayın Yönetmeni  
Yusuf Tazegün

Yazı İşleri Müdürü  
Fazil Ağış

Yayın Kurulu

Dr. Resul Abdullahi, Abdullah Turan, Abbas Kazimi,  
Hamit Turan, Celal Özer, Ali Yüce, Musa Güneş, Mikail Gürel,  
Ozan Saralioğlu, Rıdvan Murat Altun,  
Dr. Muhammed Taki Sohrabifer, Dr. Mehdi Bahtaver,  
Dr. Şemsettin Şehidi

Teknik Redaksiyon  
Hasan Bedel, Kadir Tezşah, Nurcan Altun

Baskı Hazırlık  
İrfan Güngörür, Sercan Arslan

Baskı ve Cilt  
Yılmaz Basın Yayın  
Maltepe mah. Litros yolu 2. Matbaacılar sitesi 3NB2  
Topkapı / İstanbul • Tel: 0212 493 00 85  
(Sertifika no: 27185)

### Adres

Merkez Efendi mah. Mevlana cad. Aktaş Apt. No:108  
Zeytinburnu / İSTANBUL  
Tel: (0212) 664 46 40 • elmustafa@hotmail.com.tr

# İçindekiler

Dr. Resul Abdullahi	<b>05</b>	başlarken
Prof. Dr. Munzir Hekim	<b>07</b>	Peygamber Evladı Hz. Hüseyin (a.s)
Komisyon	<b>27</b>	Kerbela'da Neler Oldu?
Doç. Dr. Ali Ziynefi	<b>47</b>	Şehitler Serverine Ağlamak
Dr. Muhammed Sâdik Şucafi	<b>67</b>	Sağlıklı Kişilik Teorileri
Dr. Hüseyin Bostan	<b>101</b>	İslami Açıdan Eğitim Alanında Cinsel Farklılıklar
Dr. Bâkır Gubarî Binab	<b>121</b>	İslam ve Psikoloji Açısından Sıla-i Rahmin Etkileri ve Eğitimsel Uygulamaları
Doç. Dr. Muhammed Rıza Kaimî Mukaddem	<b>147</b>	Eğiticilerin Söz ve Eylemlerinin Farklı Olması
Prof. Dr. Aliekber Babai	<b>169</b>	Sahabi Bir Müfessir Olarak İbn Abbas ve Onun Tefsirdeki Konumu
Dr. Muhammed Hüseyin Gencî	<b>191</b>	Gazâli Felsefeye Karşı mıydı?
Dr. Resul Caferiyan	<b>201</b>	Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti
İmam Zeynulâbidin'den (a.s.)	<b>221</b>	Mekârimu'l Ahlâk / Yüce Erdemler Duası





**H**er insanın kendisine ait bir öz geçmişi, doğumuyla başlayıp, gençlik ve olgunluk devresiyle devam eden, yaşlılıkla da son bulan bir biyografisi vardır. Ayrıca yaşamında, bazı dönüm noktaları bulunmaktadır; yapmış olduğu bir iş, aldığı bir karar, giriştiği bir mücadele, onun gelecekteki tüm yaşamını etkiler. Her insanın hayatında karşılaştığı bu karar ve olaylar, gelecek yaşam için bir dönüm noktası olur, hatta bazen o kadar önemlidir ki, sadece kendi yaşamını etkilemekle kalmaz, başkalarının da yaşam tarzını etkiler.

Eğer tarihi de topyekûn ele alacak olursak, bütün bunlar tarih için de geçerlidir. Tarihteki, bazı olaylar tüm insanlığın kaderini etkilemiştir. İnsanlık tarihinin bir kesitindeki olay, gelecekte insanların alacağı kararlara etki etmiştir. Bu fertte olduğu gibi, insanlığın da kaderini değiştirerek, herkes için bir dönüm noktası olmuştur.

Bütün insanları; hangi ideolojiden ve mektepten olursa olsun, herkesi derinden etkileyen, tarihin en büyük olaylarından biri de, Aşura kıyamıdır. Hiç kuşkusuz insanlık tarihine adını ve hedefini altın harflerle yazanlar içinde, Kerbela kahramanı, özgürlük sembolü ve izzet iftihan olan Hz. Hüseyin'in (a.s) yeri bir başkadır. Hüseyin bin Ali (a.s), insanlık tarihinin en önemli dönüm noktasıdır; İmam ile insanlığın gidişatı değişti, öncekinden çok daha farklı bir yaşam tarzı oluştu.

Hız. Hüseyin (a.s), herkesin yaşamına yön veren, bütün mücadelelerin ilham kaynağıdır. Özgürlük, izzet, onur, boyun eğmeme, idealler için her şeyi feda etme ve direnişçi bir karaktere bürünmek, Hüseyin'le anlam kazanmıştır. İmam Hüseyin (a.s) baskı ve zulüm altında ezilen tüm insanların kaderi değiştirerek, herkese nasıl özgürce yaşayıp ve nasıl özgürce ölüneceğini gösterdi.

Özgürlüklerine kavuşmak isteyen ezilmiş halklar, Hz. Hüseyin'i kendilerine örnek aldıktan sonra ancak başarıya ulaşabildiler ve bugün eğer özgürlük hareketleri



başarıya ulaşamıyorsa, halklar zalim ve işgalci güçlerin pençeleri altında eziliyorsa, bunun nedeni, Kerbela kıyamını kendilerine meşale olarak seçmemeleridir. Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmaktadır:

“Hüseyin, hidayet meşalesi ve kurtuluş gemisidir.”

İnsanlığın karanlık dünyasını aydınlatıp, nasıl yaşanılması gerektiğini gösteren de bu meşaledir. İmam Hüseyin (a.s) insanın elinden tutarak en hızlı şekilde saadet ve mutluluk diyarına götürendir ve bu hiç şüphesiz İmam'ın uzanmış eline, elini uzatanlar için geçerlidir. Bu, Kerbela üniversitesinde özgürlük öğretmeninden nasıl yaşanılıp, nasıl ölünmesi gerektiğini öğrenmek isteyenler içindir.

Evet, Kerbela üniversitesinde; altı aylık bebekten yetmiş yaşındaki yaşlıya kadar herkesin öğrenci olduğu bu okulda, sayısız sınıflar bulunmaktadır. Tarih, felsefe, ahlak, irfan, psikoloji, eğitim, fıkıh, izzet, şehadet ve yüzlerce diğer sınıf vardır ve bu sınıflara her an binlerce insan katılmaktadır.

Bu ehemmiyetten kaynaklanarak; dergimizin bu sayısında Hz. Hüseyin'in şehadet yıldönümünde Onu daha yakından tanımamız ve yaşamından yaşamımız için dersler çıkarabilmemiz amacıyla üç makaleye yer verdik.

Ayrıca yine eğitim, felsefe ve psikolojik konularda makalelere getirdik. Umulurki okuyucularımıza faydalı olur. Yine umulur ki azıkların az, yolun uzun olduğu günde, bu çalışmamız ebedi saadete bizleri ulaştırır.

Tevfik Allah'tandır.

**Dr. Resul Abdullahi**

# Peygamber Evladı Hz. Hüseyin (a.s)

Prof. Dr. Munzir Hekim

## Şehit Hz. Hüseyin'in (a.s) Hayatına Kısa Bir Bakış

● İmam Ebu Abdullah Hüseyin b. Ali b. Ebu Talib (a.s) ... Kerbela şehidi... Resulullah'tan (s.a.a) sonra Ehl-i Beyt İmamları'nın üçüncüsü... Hadis âlimlerinin ortak görüşüne göre, cennet gençlerinin efendisi... Hz. Resul'ün (s.a.a) soyunu devam ettiren iki kişiden biri... Resulullah'ın (s.a.a) Necran Hıristiyanlarıyla lânetleşirken yanına aldığı dört kişiden biri... Allah'ın, kendilerinden bütün kirleri giderip tertemiz kıldığı örtü ashabından (ashabı kısa) biri... Allah'ın sevilmelerini emrettiği Resul-i Ekrem'in yakınlarından biri... Sarılanın kurtulduğu, uzaklaşanına saptığı bildirilen iki ağır emanetten (sekaleyn) biri...

● Hüseyin, kardeşi Hasan'la birlikte tertemiz ve bereket membaı kucaklarda, tarihin tanık olduğu en mükemmel babanın, annenin ve dedenin bağrında büyüdü.

Dedesi Resul-i Ekrem'in berak membaından, yüce ahlâkından ve şefkat yağmurundan

beslendi. Onun derin sevgisi ve yakın gözetimine mazhar oldu. Öyle ki Hz. Peygamber'in edebi, yol göstericiliği, liderliği ve cesareti ona geçti. Böylece babası Murtaza'dan ve kardeşi Mücteba'dan sonra kendisini bekleyen büyük imamet makamı için gerekli olan liyakati kazanmış oldu.

Bu nedenle de Resul-i Ekrem (s.a.a), birçok kere ve değişik münasebetlerle ümmetine onun imamlığını deklâre etmişti:

Hasan ve Hüseyin kıyam etseler de, otursalar da imamdırlar.

Allah'ım! Ben o ikisini seviyorum; sen de onları seveni sev.

● Bu büyük İmam'ın şahsında peygamberlik ve imamet damarları buluşmuş, soy ve itibar şerefi bir araya gelmişti. Müslümanlar, dedesinde, babasında ve annesinde gördükleri temizliği, berraklığı, onuru ve cömertliği onda da görüyorlardı. Kişiliği, insanlara onların tümünü birden hatırlatıyordu. Onu seviyor ve ona saygı duyuyorlardı.



“ İmam Ebu Abdullah Hüseyin b. Ali b. Ebu Talib (a.s) ...  
Kerbela şehidi... Resulullah'tan (s.a.a) sonra Ehl-i Beyt  
İmamları'nın üçüncüsü... Hadis âlimlerinin ortak görüşüne  
göre, cennet gençlerinin efendisi... Hz. Resul'ün (s.a.a)  
soyunu devam ettiren iki kişiden biri... Resulullah'ın  
(s.a.a) Necran Hıristiyanlarıyla lânetleşirken yanına aldığı  
dört kişiden biri... Allah'ın, kendilerinden bütün kirleri  
giderip tertemiz kıldığı örtü ashabından (ashabi kisa)  
biri... Allah'ın sevimlerini emrettiği Resul-i Ekrem'in  
yakınlardan biri... Sarılanın kurtulduğu, uzaklaşanına  
saptığı bildirilen iki ağır emanetten (sekaleyn) biri... ”



Bütün bunların yanında, babasından ve kardeşinden sonra, insanların, dinî konularda ve hayatta karşılaştıkları sorunların çözümü için başvurabilecekleri tek merci idi. Özellikle cahilîye karakterli Emevî egemenliği altına girdikten sonra bin bir türlü zorluğun peş peşe yaşandığı o zor dönemde, varlığı, Müslümanlar için bir rahmetti.

Cahilî Emevî egemenliği, Müslümanları öyle bir darboğaza sokmuştu ki, bundan önce bunun gibisi hiç yaşanmamıştı. İmam Hüseyin (a.s) özelde Muhammed (s.a.a) ümmetini, genelde bütün insanlığı bu yeni cahilîyenin pençelerinden ve çirkeflerinden kurtarabilen tek İslâmî ve ilâhî şahsiyetti.

● Hüseyin b. Ali (a.s), babası Murtaza ve kardeşi Mücteba gibi, hayatının her aşamasında, bütün pratik hareketlerinde kâmil bir ilahî insanın örneğiydi. Allah uğruna eziyetlere katlanmak, hoşgörü, cömertlik, merhamet, cesaret, zulme yüz vermemek, irfan, kulluk, Allah korkusu, hak karşısında tevazu ve batıla karşı başkaldırmak hususunda yüksek nebevî ahlâkın canlı ve somut bir örneğiydi. Allah yolunda cihat, marufu emretme, münkeri yasaklama konusunda göz kamaştırıcı bir kahramanlık timsaliydi. Resullerin efendisi dedesinin şeriatında en mükemmel şekliyle vurgulanan başkasını kendine tercih etmenin ve fedakârlığın en ideal temsilcisiydi. Öyle ki dedesi Resulullah (s.a.a), onun hakkında şöyle buyurmuştu:

Hüseyin bendendir ve ben de Hüseyin'denim.

Bu sözleriyle Peygamber (s.a.a), kendi soyundan olan ve kendi elleriyle terbiye ettiği bu büyük şahsiyetin yüceliğini en güzel şekilde ifade etmiştir.

● Hüseyin b. Ali (a.s), dedesinden sonra kadınların efendisi Sıddıka-i Tahire, Fatıma-i Zehra'nın (a.s) gözetiminde ve vasilerin efendisi, Müslümanların İmamı, babası Murtaza'nın (a.s) himayesinde büyüdü. O sırada babası, Resulullah'ın (s.a.a) vefatından sonra Müslüman ümmetin önderlik kurumunun sapması şeklinde belirginleşen ağır ve meşakkatli imtihanı yaşıyordu. Babasını ve annesini bu ağır imtihanın acılarını çepeçevre kuşatmıştı; büyük imamlık makamını, hiçbir kanıt, belgeye ve hiçbir haklı gerekçe ve yetkiye dayanmaksızın ele geçiren zümreye karşı çetin bir mücadelenin merkezindeydiler... Hz. Hüseyin, kardeşi Hasan, babası Ali ve annesi Zehra (a.s) ile birlikte bu sınavı yaşıyordu, acılarını yüreğine gömüyordu. Henüz çocuktı; ama sınavın derinliğinin ve musibetin şiddetinin farkındaydı.

● İmam Ebu Abdullah Hüseyin (a.s), Ömer'in hilâfeti zamanında delikanlılık çağını yaşıyordu. Babası ve kardeşiyle birlikte, açık bir şekilde yönetimle ilgilenmekten uzak durdu. Babası Ali b. Ebu Talib'in (a.s) hayat tarzında ve parlak ilkesel tavırlarında belirginleşen sahih nebevî çizgi çerçevesinde insanların aydınlatılması ve dinin öğretilmesi faaliyetlerine ağırlık verdi.

● Hz. Hüseyin (a.s), Osman'ın halifeliği döneminde babasının yanında yer aldı. Henüz gençliğinin baharındaydı. İslâm için bütün içtenliğiyle, ihlâsla çalışıyordu.





Osman ve sırdaşlarının egemenliği döneminde ümmetin ve devletin bünyesini kemirmeye başlayan fesadın durdurulması amacıyla yönelik faaliyetlerinde babasıyla birlikte mücadele veriyordu. Bu süre içinde babasının belirlediği pratik tavrın dışına çıkmadı. Bilakis, Resulullah'tan (s.a.a) sonra babasının uhdesinde olan meşru önderliğin emrinde samimî bir asker olarak hareket etti.

● Mübarek Alevî devletin iş başında olduğu dönemde Hüseyin, babasının yanında bulundu. Bütün önemli olaylarda ve bütün savaşlarda fiilen rol aldı. Biatlerini bozanlara (Cemel Ashabı), meşru halifeyi tanımayıp yoldan çıkanlara (Emevîler) ve okun yaydan fırladığı gibi dinin çerçevesinin dışına çıkanlara (Haricîler) karşı savaşmaktan kaçınmadı. Oysa babası, hem onun, hem de kardeşinin hayatına büyük önem veriyordu. Çünkü onların ölümleriyle Resulullah'ın (s.a.a) neslinin kesilmesinden korkuyordu. Son ana kadar ikisi de babalarının yanından ayrılmadılar. Babalarının Allah'ın evlerinden bir evde şehit edilmesine kadar Iraklılardan gördüğü eziyeti, onlar da gördü. Babaları Kûfe camisinde, ibadet mihrabında, hayatının en kutsal anında, Kâbe'nin Rabbine yöneldiği ibadet anında, hain bir kılıç darbesiyle yere yığıldı ve o sırada şöyle dedi:

Kurtuldum; andolsun Kâbe'nin Rabbine...

● Sonra kardeşi Hasanı Mücteba'nın yanında yer aldı. Kardeşine biat etti. Nitekim Kûfe'de bulunan muhacirler, ensar ve onlara güzellikle tâbi olan Müslümanların geneli

de Hasan'a (a.s) biat etmişti. Muaviye'nin Hz. Hasan'ı gözden düşürmek, gücünü kırmak ve meşru hükümetini yıkmak için kurduğu tüm komplolara rağmen, gerek Resulullah'ın (s.a.a), gerekse babasının (a.s) imamlığını deklâre ettiği kardeşinin çizdiği hareket tarzının dışına çıkmadı.

● Hüseyin (a.s), kardeşi Hasan'ın (a.s) tavırlarını ve bu tavırların yol açtığı sonuçları çok iyi anlıyordu. Çünkü özellikle Hz. Ali'nin (a.s) şehit edilmesinden sonra İslâm ümmetinin yaşadığı konjonktür çok iyi biliyordu. Çünkü basit ve sıradan insanlardan oluşan toplumun büyük bir kısmı, Muaviye'nin oyunlarının ve sahte şifhalarının farkında değildi. İslâm hilâfetinin merkezi olan Kûfe toplumunun tabanını ne yazık ki bu basit ve bilinçsiz insanlar oluşturuyordu. Nitekim Muaviye, avnesi ve işbirlikçilerinin, İmam'ın ordusunun omurgasını oluşturan halk kesimleri arasında yaydıkları yanıltıcı propagandalar neticesinde, bu basit ve bilinçsiz insanlar, Hz. Ali b. Ebu Talib'in (a.s) çizgisinin hak çizgisi olduğu hususunda kuşkuya düşmeye başlamışlardı. Hz. Hasan (a.s), doğuştan sahip olduğu siyasal yeteneğine, edebî cesaretine ve sağlam mantığına rağmen, halk tabanını ikna edemedi. Bir türlü halka, Muaviye'nin en ucuz bir fiyatla halifeliği elde etmek için önerdiği barış plânının bir sahtekârlık olduğunu anlatamadı. Hz. Hasan (a.s) bütün siyasî yolları denedikten ve bir usta siyasetçinin Hz. Hasan (a.s) ve taraftarlarının yaşadığı o olumsuz siyasal, toplumsal ve psikolojik şartlarda katedebileceği bütün yolları katettikten sonra, sonunda henüz güçlü bir pozisyondayken önerilen barış plânını kabul



etmek zorunda kalıp hilâfetten vaz geçti; ama Muaviye'nin egemenliğinin meşruluğunu onaylamadı. Bunun yanında birtakım şartlar koştı ki, bunlar, kısa ve uzun vadede Muaviye'nin ve Emevî egemenliğinin maskesini düşürecek, iğrençliğini gözler önüne sererek nitelikteydi.

• Böylece Hz. Hasan (a.s), düşmanları bir yana, taraftarlarından olan en yakın adamlarından gördüğü eziyetlere, nahos hareketlere tahammül ettikten sonra en zor ve en meşakkatli yolu seçerek büyük bir başarı elde etti. İslâm'ı ve Resulullah'ın (s.a.a) kabilesi Kureyş'e mensubiyeti kullanarak İslâm'ın işini bitirmek için, İslâm kisvesine bürünen ve uzlaşma ve barış şiarlarını yükselten cahilî karakterli Emevî iktidarının gerçek yüzünü gözler önüne serdi. Muaviye'nin büyük bir ustalıklarla Müslümanlara, o gün İslâm yönetimine kurulan ve Resulullah'ın (s.a.a) halifesi adıyla Müslümanlara hükmeden Ebu Süfyan Oğulları'nın çok yakın bir zamana kadar İslâm'la savaştan kimseler olduklarını unutturmuş olduğu dikkate alınır, Hz. Hasan'ın başarısının büyüklüğünü daha iyi anlarız.

• Hz. Hasan (a.s), barış antlaşmasına imza atmamakla, İslâmî görünümüne bürünerek yeniden hortlayan cahilî Emevî yönetimine karşı geliştirilecek devrimci bir hareket için gerekli zemini hazırlamış oldu.

“

Hz. Hüseyin (a.s), başarı ve amaca ulaşmak için gerekli olan tüm şartlar oluştuktan sonra, ebediyete kadar devam edecek olan destanını yazmak için tarihî koşullarda hazırladığı bütün güçlerini ve imkânlarını seferber ederek kıyam etti. Ümmetin vicdanını harekete geçirdi; yeniden risalet çizgisini izlemeye yöneltti; inançsal şahsiyetini yeniden diriltti; tağutî yöneticilerin üzerindeki meşruiyet kisvesini çıkardı, arkasına gizlendikleri maskelerini parçaladı; onlara karşı takınılması gereken şer'î tavrı ümmetin tüm kuşaklarına gösterdi.

”

Çünkü Muaviye iktidara gelir gelmez, Hz. Hasan'ın (a.s) koştugu bütün şartları çiğnedi. Kendisinden sonra velayet tayin etmemek, Ali Şiasına, Hasan ve Hüseyin'e (a.s) karşı olumsuz bir tavır içinde olmamak gibi antlaşma maddelerini hiçe sayarak gerçek kimliğini gözler önüne serdi.

Muaviye, bu şartlara bağlı kalma noktasında kendine daha fazla hâkim olamadı. Nihayet, nefsinin kendisine telkin ettiği iğrenç bir plânla Hz. Hasan'ı (a.s) zehirlemeye karar verdi. Böylece kendisinden sonra halifeliği oğlu fasık Yezid'e miras bırakmaya elverişli bir ortam hazırlamak istedi. Fakat kabul ettiği şartları çiğnemenin ve bu iğrenç plânın etkilerini, doğuracağı tepkileri kestirememişti; ne gibi olumsuzlukların biçimleneceğini tahmin edememişti. Nitekim Emevî iktidarının üzerinden daha yirmi yıl geçmemişti ki, Müslümanlar, Emevî iktidarının iğrençliğini ve cahilî karakterini fark ettiler. Bu da,





Şîh halk tabanının iktidara karşı bir ayaklanma başlatması için elverişli bir ortamın oluşmasına yardımcı oldu. Böylece devrim için uygun koşullar oluştu.

Muaviye'nin ölümü ve şarap içen, dinî hükümleri hiçe sayan, fasık Yezid'in iktidara gelmesi, dönemin gözde sahabîlerinden ve tâbiîn kuşağının genelinden biat alması ve haksızlığa boyun eğmeyenlerin efendisi, Müslümanların İmamı, zulmün hasmı, Ebu Abdullah Hüseyin'den (a.s) biat alma hususunda ısrar etmesiyle birlikte bu şartlar iyice olgunlaştı.

• Muaviye b. Ebu Süfyan, yaklaşık yirmi yıl hüküm sürdü. Bu süre içinde, halkı aç bırakma, terör estirme, yalan ve hile esasına dayalı bir politika izledi. Bütün bunlar, bir yandan ümmetin gerçeğin farkına varmasına yol açarken, bir yandan da insanların iradelerini yitirmelerine neden oldu. Böylece ümmet, gafletten uyandı; Ehl-i Beyt (a.s) çizgisinin hakkaniyetine yönelik kuşkuları bertaraf oldu, Emevîlerin gerçek yüzlerine dair bilgisizlikleri ortadan kalktı. Fakat zulme ve zalimlere karşı dikilecek güce henüz kavuşabilmiş değildi. Ümmet, ünlü şair Ferezdak'ın, Kûfelilerin çağrısına uyarak Irak'a gitmekte olan Hz. Hüseyin'e: "Kalpleri senden yana, ama kılıçları sana karşı." dediği bir durumdaydı.

Bu noktadan itibaren, cahilî Emevî iktidarına karşı ayaklanmak için gerekli tüm koşullar hazırlandıktan sonra, Hz. Hüseyin (a.s) için alması gereken şer'î tavır kesinleşmiş oldu. Çünkü Hz. Hasan (a.s) zamanında yaşanan kuşku ve tereddüt sürecinde fiilî bir ayaklanmanın herhangi bir faydası

olmazdı. Ama Hz. Hüseyin'e (a.s) hüccet tamamlanmıştı. Çünkü Iraklılar kendisine mektuplar göndermiş ve bölgelerine gelmesini istemişlerdi. Bundan önce Kûfeliler, Emevîlerin valisini şehirden kovmuş ve Emevî iktidarını tanımadıklarını ilân etmişlerdi. Bu, Ehl-i Beyt Şiasının yeniden bilinçlendiğinin bir göstergesiydi.

Hz. Hüseyin (a.s), sebat etmeyeceklerini, iktidar sahiplerinin tahrik ve teşvikleri karşısında irade zaafı sergileyeceklerini, egemenlerin baskılarına ve korkutmalarına direnemeyeceklerini bildiği hâlde, çağrılarına olumlu yanıt verdi. Çünkü yayılma eğilimi gösteren bu yeni hastalığı, git gide peygamberliğin bütün şiarlarını ortadan kaldırmadan, İslâmî hilâfeti bir şahlık ve kayserlik rejimine dönüştürecek imkânı bulmadan tedavi etmek üzere harekete geçmesi gerekiyordu. Aksi takdirde, dine darbe vurmak ve dinin bütünlüğünü parçalamak için üzerlerine din kisvesini geçiren Yezid ve benzeri cahilîye mensuplarının yönetimleri meşruiyet kazanmış olacaktı.

• Hz. Hüseyin (a.s), başarı ve amaca ulaşmak için gerekli olan tüm şartlar oluştuktan sonra, ebediyete kadar devam edecek olan destanını yazmak için tarihî koşullarda hazırladığı bütün güçlerini ve imkânlarını seferber ederek kıyam etti.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Hz. Hüseyin'in devriminde yeterli oranda bulunan ve bir devrim hareketinin başarısı için gerekli olan beş zorunlu şart için bk. "Sev-ratü'l-Hüseyin en-Nazariye el-Mavkif en-Netaic", Seyyid Muham-med Bâkır el-Hakîm, birinci baskı, Müessesetu'l-İmami'l-Hüseyin (a.s), s.62-92. Ayrıca bk. Mecelletü'l-Fikri'l-İslâmî, sayı:17, Şehid Seyyid Muham-med Bâkır es-Sadr'ın "et-Tahtitü'l-Hüseyinî Li Tağyir-i Ahlâkiyeti'l-



Ümmetin vicdanını harekete geçirdi; yeneden risalet çizgisini izlemeye yöneltti; inançsal şahsiyetini yeniden diriltti; tağutî yöneticilerin üzerindeki meşruiyet kisvesini çıkardı, arkasına gizlendikleri maskelerini parçaladı; onlara karşı takınılması gereken şer'î tavrı ümmetin tüm kuşaklarına gösterdi.

Tağutlar da bu kıyamın şiarlarını, öğretilerini saptıramadılar. Asırlardır süregelen bir çizgi olarak bu devrimci hareketi durduramadıkları gibi. Bu hareket ki, zamanı geldiğinde, Benî Ümeyye, Benî Abbas ve benzerlerinin egemenliklerini silip süpürmüştü. Dolayısıyla Hüseyin'in devrimi, bütün milletler için bir nebevî ışık kaynağıdır. Nitekim ortaya koyduğu ve mücadelesiyle pekiştirdiği nebevî değerler, bütün egemenliklerin, bütün siyasî rejimlerin değerlendirildiği bir kriter olarak tarihin sahnesinde yerini almıştır.

## Hz. Hüseyin'in Kişiliğinden Yansımalar

### 1- Kur'ân Ayetlerinde Hz. Hüseyin'in Konumu

Müslümanlar, Ehl-i Beyt'in (a.s) fazileti, ilmî ve manevî makamlarının yüceliği, yüce Allah'ın insanda bulunmasını istediği bütün kemalatlarla bezenmişlikleri hususunda ittifak ettikleri kadar hiçbir konuda ittifak etmemişlerdir.

Müslümanlar arası bu ittifak, birtakım temel prensiplere dayanmaktadır. Bunlardan

He-zime" başlığı altında Hüseyinî devrim üzerine kaleme aldığı ma-kale.

biri de, Kur'ân-ı Kerim'in açık bir şekilde Ehl-i Beyt'in özel konumuna işaret etmesidir. Kur'ân, onların her türlü kirden arındırıldıklarını vurgulamaktadır. Onların, yüce Allah'ın bütün insanlığa sunduğu mesajın bir ücreti olarak sevlmeleri vacip olan akrabalar olduklarını ifade etmektedir. Onların, sırf Allah'a itaat eden, Allah'ın azabından korkan, O'nun korkusuyla ürperen, bu yüzden kendilerine cennete girme ve azaptan kurtulma garanti edilen iyiler olduklarını dile getirmektedir.

Hz. Hüseyin'in (a.s), kirleri giderilmiş, tertemiz kılınmış Ehl-i Beyt'in bir ferdi olduğunda en küçük bir kuşku yoktur. Hatta Necran Hıristiyanlarıyla Peygamberimizin (s.a.a) lânetleşmeleri olayıyla ilgili Mübahale Ayeti'nde açık bir şekilde dile getirildiği gibi, Hüseyin, Peygamber'in (s.a.a) oğlu vasfına sahiptir.

Kur'ân, bu hadiseyi, derin anlamlarıyla birlikte şu ifadelerle sonsuzluğa armağan etmektedir:

**Kim sana gelen bilgiden sonra seninle bu konuda tartışır, de ki: Gelin çocuklarımızı ve çocuklarımızı, kadınlarımızı ve kadınlarımızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra mubahele (dua edelim) edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lânet dileyelim.**<sup>2</sup>

Hadisçilerin çoğunluğu, müstefiz düzeyine ulaşacak yoğunluktaki kanallardan, bu ayetin Ehl-i Beyt hakkında indiğini rivayet etmişlerdir. Ehl-i Beyt de Hz. Resulullah, Ali, Fatuma, Hasan ve Hüseyin'dir. Nitekim hadisçiler, ayette geçen "oğullar"dan

<sup>2</sup> Âl-i İmrân, 61



maksadın hiç kuşkusuz, Hasan ve Hüseyin olduğunu belirtmişlerdir.

Bu olay, açık bir şekilde ortaya koymaktadır ki, Ehl-i Beyt, Allah katında yer yüzündeki insanların en hayırlıları ve en üstünleridir. Bu yüzden Resulullah (s.a.a) lânetleşmeye giderken onları yanına alıyordu. Nitekim Necran piskoposu da bu gerçeği şöyle itiraf etmişti:

Birtakım yüzler görüyorum ki birisi, bunların hatırına Allah'tan koskoca bir dağı yerinden oynatmasını isterse, Allah bunu yapar.<sup>3</sup>

Ayetten de anlaşılacağı gibi, bu kıssa, onların konumlarının yüceliğine, makamlarının yüksekliğine ve üstünlüklerine delâlet etmektedir. Onlar, Allah ve Resulü'nün en çok sevdikleri kimselerdir. Âlemlerde hiç kimse onların faziletlerinin düzeyine erişemez.

Kur'ân-ı Kerim, Ehl-i Beyt hariç, Peygamber'den başka hiçbir Müslümanın masum olduğunu belirtmemiştir. Ama Kur'ân, yüce Allah'ın, Ehl-i Beyt'i her türlü pislikten temizlemeyi dilediğini vurgulamıştır.<sup>4</sup>

Müslümanlar, Hz. Peygamber'in (s.a.a) eşlerinin Ehl-i Beyt kavramının kapsamına girip girmedikleri hususunda farklı görüşlere sahipse de, mübarek ayetin kapsamına Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in

<sup>3</sup> Nuru'l-Ebsar, s.100. Ayrıca bk. Celaleyn, Ruhul-Beyan, Keşşaf, Beydavî ve Râzî tefsirleri; Tirmizî, 2/166; Sünen-i Beyhakî, 7-63; Sahih-i Müslim, Kitab-u Fedaili's-Sahabe; Ahmed, 1/85; Mesabîhu's-Sünne, 2/ 201

<sup>4</sup> bk. Ahzâb, 33

(a.s) girdikleri hususunda en küçük bir kuşku duymamaktadırlar.<sup>5</sup>

Buradan hareketle, Kur'ân ayetlerinde onları sevmenin, onların çizgilerini izlemenin, onları başkalarından daha çok sevmenin zorunluluğunun vurgulanmış olmasının gerisindeki sırrı anlamamız mümkündür.<sup>6</sup>

Çünkü Ehl-i Beyt'in masumiyeti, yolların çatallaştığı ve heva ve heveslerin çarpıştığı bir süreçte, kurtuluşun, onları izlemekte olduğunun en somut kanıtıdır.

Allah'ın pislikten masum kıldığı bir kimse, kurtuluşa delâlet eder demektir. Dolayısıyla onu takip eden de boğulmaktan kurtulur.

İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, akrabaların sevilmesine dair ayet nazil olduğu zaman, bazı Müslümanlar, Peygamberimize (s.a.a), itaat edilmesi vacip olan bu akrabaların kimler olduklarını sormuş, o da şöyle buyurmuştur:

Bunlar, Ali, Fatıma ve onların iki oğludur.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> bk. et-Tefsiru'l-Kebir, Fahu'r-Râzî; Tefsiru'n-Nisaburî; Müslim, 2/33; Hasaisu'n-Neseî, s.4; Ahmed, 4/107; Beyhakî, 2/150; Müşkilu'l-Asar, 1/334; Müstedreku'l-Hâkim, 2/416; Üsdü'l-Gabe, 5/521

<sup>6</sup> Yüce Allah Şûrâ Suresi'nde Peygamberimize (s.a.a) hitaben şöyle buyuruyor: **“De ki: Buna karşılık sizden, akrabaları sevmenizden baş-ka bir ücret istemiyorum.”** (Şûrâ, 33) Sebe' Suresi'nde ise şöyle buyurmaktadır: **“Ben sizden bir ücret istemişsem, o sizin içindir.”** (Sebe', 47)

<sup>7</sup> bk. et-Tefsiru'l-Kebir, Tefsiru't-Taberî, ed-Dürri'l-Mensur (Me-veddet Ayeti'nin tefsiri.)



Kur'ân, meseleyi bu kadarla bırakmıyor. Bilakis, Ehl-i Beyt'in yüce kişiliklerini ve itaat ve ibadetlerindeki ihlâsı açıklamak üzere nazil olan İnsân Suresi'nde, onların üstün kılınmalarının sebeplerini de açıklıyor:

**Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık, ne de bir teşekkür bekliyoruz. Biz, çetin ve belâh bir günde Rabbimizden korkarız. İşte bu yüzden Allah, onları o günün fenalığından korudu; yüzlerine parlaklık, sevinç verdi ve sabretmelerine karşılık onlara cennet ve ipek elbiseler lütfetti.**<sup>8</sup>

Müfessirlerin ve muhaddislerin büyük çoğunluğu, bu surenin Ehl-i Beyt hakkında indiğini rivayet etmişlerdir. Şöyle ki: Hasan ve Hüseyin hastalanırlar. Hz. Ali (a.s), şayet iyileşirlerse, Allah'a şükür olarak üç gün oruç tutmayı adar. Gerçekten bu adaklarını en güzel bir şekilde yerine getirirler. Söze bağlılığın en parlak ve başkasını kendine tercih etmenin en göz kamaştırıcı, en görkemli bir örneğini sergilerler. Nihayet haklarında şu ayetler nazil olur:

**İyiler ise, kâfur katılmış bir kadehten içerler. Bu, Allah'ın has kullarının içtikleri ve akıttıkça akıttıkları bir pınardır. O kullar, adaklarını yerine getirirler ve şiddeti her yere yayılmış olan bir günden korkarlar.**<sup>9</sup>

Bu fedakârlık ve bu görkemli vefakârlıktan dolayı Allah onların çabalarını takdirle karşılamış ve bunun ödülü olarak ahirette onları

büyük nimetlere mirasçı kılmış; dünyada da, yeryüzü ve üstündekilere mirasçı oluncaya kadar, onları Müslümanların imamlığı makamına getirmiştir.

## 2- Hz. Hüseyin'in Hz. Hatemü'l-Mürselin Nezdindeki Konumu

Resul-i Ekrem efendimiz (s.a.a), torunları Hasan ve Hüseyin (a.s) hakkında, onların kendi yanındaki yüksek derecelerini ifade eden sözler buyurmuştur:

Hasan ve Hüseyin, Peygamber'in şu dünyadaki hoş kokulu iki gülüdür. Onlar, Peygamber'in şu ümmet içindeki hoş kokulu iki gülüdür.<sup>10</sup>

Hasan ve Hüseyin, yeryüzü halkının en hayırlılarıdır.<sup>11</sup>

Hasan ve Hüseyin, cennet gençlerinin efendileridir.<sup>12</sup>

Hasan ve Hüseyin, kıyam etseler de, otursalar da imamdırlar.<sup>13</sup>

Onlar, kıyamet gününe kadar Kur'ân'dan ayrılmayan Ehl-i Beyt'tendirler. Ümmet Kur'ân'a ve Ehl-i Beyt'e sarıldıkça yolunu şaşmaz.<sup>14</sup>

Onlar, gemilerine binenlerin boğulmaktan kurtuldukları Ehl-i Beyt'tendirler.<sup>15</sup>

Onlar, Resulullah'ın (s.a.a) haklarında şöyle buyurduğu Ehl-i Beyt'in mensuplarıdır:

<sup>10</sup> Buharî, 2/188; Tirmizî, s.539

<sup>11</sup> Uyun-u Ahbarî'r-Rıza, 2/62

<sup>12</sup> İbn Mâce, 1/56; Tirmizî, s.539

<sup>13</sup> el-Menakib, İbn Şehraşub, 3/163; Müsned-i Ahmed'den, Tirmizî, İbn Mâce ve diğerlerinden naklen.

<sup>14</sup> Tirmizî, s.541; el-Müstedrek, Hâkim, 3/109

<sup>15</sup> Hilyetu'l-Evliya, 4/306

<sup>8</sup> İnsân, 9-12

<sup>9</sup> İnsân, 5-7



Yıldızlar, yeryüzü halkını boğulmaktan kurtaran güvencelerdir. Ehl-i Beyt'im ise, yeryüzü halkını ihtilâflardan koruyan güvencelerdir.<sup>16</sup>

Çok sayıda sahâbiden rivayet edilen ve değişik kanallardan rivayet edilmesi itibarıyla müstefiz düzeyine ulaşan bir hadiste Peygamberimiz (s.a.a) şöyle buyuruyor:

Allah'ım! Onları sevdiğimi biliyorsun; sen de onları ve onları seveni sev.<sup>17</sup>

### 3- Çağdaşları Nezdinde Hz. Hüseyin'nin Konumu

1- Ömer b. Hattab, Hüseyin'e (a.s) şöyle der:

Başımızda biten tüyleri, Allah'a, sonra size borçluyuz.<sup>18</sup>

2- Osman b. Affan, Hasan, Hüseyin (a.s) ve Abdullah b. Cafer hakkında şunları söylemiştir:

İlmin tümünü başkalarından kesip almışlar, bütün hayır ve hikmeti kendilerinde toplamışlar.<sup>19</sup>

3- Ebu Hüreyre şöyle der:

Hüseyin b. Ali başında imame (sank) olduğu hâlde içeri girdi. Birden Hz. Peygamber'in (s.a.a) dirildiğini sandım.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Müstedrek, Hâkim, 3/149

<sup>17</sup> Hasaisu'n-Neseî, s.26

<sup>18</sup> el-İsabe, 1/333. Müellif hadisin rivayet zincirinin sahih olduğunu söylüyor.

<sup>19</sup> el-Hisal, s.136

<sup>20</sup> Biharu'l-Envar, 10/82

Hz. Hüseyin (a.s), bir cenazeye katılmıştı. Yoruldu ve yolun kenarında oturdu. Ebu Hüreyre, elbisesinin kenarıyla ayaklarına bulaşan toprakları silmeye başladı. Ebu Hüreyre'ye şöyle dedi:

Ey Ebu Hüreyre! Sen mi yapıyorsun bunu?

Ebu Hüreyre dedi ki:

Allah'a yemin ederim ki, eğer insanlar seninle ilgili olarak benim bildiklerimi bilselerdi, seni boyunlarında taşırlardı.<sup>21</sup>

4- Abdullah b. Abbas, Hasan ve Hüseyin'in (a.s) binecekleri atların üzengisinden tutmuştu. Bu yaptığından dolayı bazıları onu eleştirdi. Ona: "Sen onlardan daha yaşlısın!" dediler. Bunun üzerine şöyle dedi:

Bu ikisi, Resulullah'ın (s.a.a) oğullarıdır. Onların atlarının üzengisini tutmak bana mutluluk vermez mi?<sup>22</sup>

Hz. Hasan (a.s) vefat ettiği zaman Muaviye: "Ey İbn Abbas! Artık kavminin efendisi sensin." der. İbn Abbas şu cevabı verir:

Allah, Ebu Abdullah Hüseyin'i yaşattıkça, ben değil, odur kavmin efendisi.<sup>23</sup>

5- Hüseyin'i (a.s) görmüş olan Enes b. Malik şöyle der:

Onların (Ehl-i Beyt'in) Resulullah'a (s.a.a) en çok benzeyeni oydu.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Tarih-u İbn Asakir, 4/322

<sup>22</sup> Tarih-u İbn Asakir, 4/322

<sup>23</sup> Hayatu'l-İmami'l-Hüseyin, el-Kureşî, 2/500

<sup>24</sup> A'ynu's-Şia, 1/563



6- Hüseyin'in (a.s) başı kesildikten sonra bir değnekle dudaklarına vuran İbn Ziyad'a, Zeyd b. Erkam şöyle der:

Çek şu değneği onun dudaklarından! Tek ve ortaksız ilâh olan Allah'a yemin ederim ki, Resulullah'ın (s.a.a) şu iki dudağı öptüğünü gördüm.

Sonra ağlamaya başlar. Bunun üzerine İbn Ziyad ona şu karşılığı verir: "Allah senin gözlerini hep ağlatsın. Allah'a yemin ederim ki, eğer sen bunamış bir ihtiyar olmasaydın, boynunu vururdum." Zeyd şunları söyleyerek dışarı çıkar:

Siz ey Arap topluluğu! Bu günden sonra kölesiniz! Fatma'nın oğlu Hüseyin'i öldürdünüz, Mercane'nin oğlunu başınıza emir yaptınız. O da sizin iyilerinizi öldürüyor, kötülerinizi sağ bırakıyor.<sup>25</sup>

7- Yezid'in, elindeki sopayla Hüseyin'in (a.s) dişlerine vurduğunu gören Ebu Be-reze el-Eslemî şöyle der:

Sen elindeki sopayla Hüseyin'in dişlerine mi vuruyorsun? Senin sopanın onun ağzında öyle bir yere geliyor ki, ben Resulullah'ın orayı öptüğünü görmüştüm. Sen ey Yezid! Kıyamet günü Allah'ın huzuruna getirildiğin zaman İbn Ziyad senin şefaatacın olacak. O (Hüseyin) getirildiğinde ise, Muhammed (s.a.a) onun şefaatacısı olacak.<sup>26</sup>

8- Muaviye, Abdullah b. Cafer'e: "Benî Haşim'in büyüğü sen misin?" dediğinde şu cevabı verir:

<sup>25</sup> Usdu'l-Gabe, 2/21

<sup>26</sup> el-Hasan ve'l-Hüseyin Sibta Resulullah, s.198

Haşimoğulları'nın büyüğü, Hasan ve Hüseyin'dir.<sup>27</sup>

Abdullah b. Cafer, Hüseyin'e şöyle yazar:

Eğer bugün sen ölürsen, İslâm'ın nuru söner. Çünkü sen doğru yolu bulanların bayrağısın, müminlerin umudusun.<sup>28</sup>

9- Bir adam, Abdullah b. Ömer'e, elbiseye bulaşmış sinek kanıyla namaz kılınıp kılınamayacağını sorar. İbn Ömer: "Kimlerdensin?" diye sorar. Adam: "Irak halkıdanım." deyince, şöyle der:

Şuna bakın! Resulullah'ın (s.a.a) oğlunu öldürmüşler, gelmiş bana sineğin kanını soruyor. Ben Resulullah'ın (s.a.a) şöyle dediğini duymuştum:

"Onlar (Hasan ve Hüseyin) benim şu dünyadaki hoş kokulu iki gülümdür."<sup>29</sup>

10- Muhammed b. Hanefiye şöyle demiştir:

Hüseyin bizim en âlimimiz, içimizde en halim (ağırbaşlı) olanımız ve akrabalık olarak Resulullah'a (s.a.a) en yakın olanımızdır. O, dinde derin kavrayış sahibi (fakih) bir imamdı...<sup>30</sup>

11- Hüseyin (a.s), Kâbe'nin gölgesinde oturan Amr b. As'ın yanından geçti. Amr dedi ki:

Hüseyin, bugün yer ve gök ehlinin yanında yeryüzü halkının en sevimlisidir.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> el-Hasan b. Ali, Kamil Süleyman, s.173

<sup>28</sup> el-Bidaye ve'n-Nihaye, 8/167

<sup>29</sup> Tarih-u İbn Asakir, 4/314

<sup>30</sup> Biharul-Envar, 10/140

<sup>31</sup> Tarih-u İbn Asakir, 4/322



12- Abdullah b. Amr b. As, yanından geçen Hz. Hüseyin (a.s) hakkında şöyle demiştir:

Gök halkının yanında, yeryüzü halkının en sevimsisine bakmak isteyen, şu geçmekte olan zata baksın.<sup>32</sup>

13- Yezid, babası Muaviye'ye, Hüseyin'in (a.s) yazdığı mektuba cevap verdiği sırada onu küçük düşürücü ifadeler kullanması yönünde görüş bildirirken, Muaviye ona şu karşılığı verir:

Hüseyin'i ne ile ayıplayabilirim? Allah'a yemin ederim ki, onda herhangi bir ayıp göremiyorum.<sup>33</sup>

14- Medine valisi Velid b. Utbe b. Ebu Süfyan, biat etmeyecek olursa Hüseyin'i (a.s) öldürmesini söyleyen Mervan b. Hakem'e şöyle der:

Allah'a yemin ederim ki, ey Mervan, Hüseyin'i öldürmüş biri olup da dünya ve içindeki her şey benim olsun istemem. Subhanallah! 'Biat etmem.' derse, Hüseyin'i mi öldürecek mişim?! Allah'a yemin ederim ki, Hüseyin'i öldüren kimsenin kıyamet günü mizanının hafif olacağını sanıyorum.<sup>34</sup>

15- İbn Ziyad, Hüseyin'in (a.s) Kûfeliilere gönderdiği elçisi Kays b. Musahhar es-Seydavî'yi yakalayınca, minbere çıkıp Hüseyin'e ve babasına sövmesini emretti. Kays minbere çıktı; Allah'a hamdetti, O'nu övgülerle zikretti. Sonra şöyle dedi:

Ey insanlar! Hüseyin b. Ali, Allah'ın kullarının en hayırlısıdır. O, Resulullah'ın kızı Fatıma'nın oğludur. Ben de onun tarafından size gönderilmiş bir elçiyim. ZirRimme vadisindeki Hacir bölgesinde ondan ayrılıp geldim. Şimdi onun çağrısına icabet edin, onu dinleyin ve ona itaat edin...

Ardından Abdullah b. Ziyad'ı ve babasını lânetledi, Ali ve Hüseyin için Allah'tan bağışlanma diledi. Bunun üzerine, İbn Ziyad'ın emriyle sarayın damından aşağıya atıldı, parçalanarak öldü.<sup>35</sup>

16- Yezid b. Mesud en-Nehşelî (r.a.), yaptığı bir konuşmanın bir bölümünde şöyle diyor:

Hüseyin b. Ali, Resulullah'ın (s.a.a) oğludur. Köklü bir şerefe sahiptir. Derin bir görüşü vardır. Onun faziletlerini teker teker anlatmak mümkün değildir. Tükenmez bir ilmin sahibidir. Geçmişinden, yaşından, kıdeminden ve Resulullah'a yakınlığından dolayı bu işe (halifeliğe) herkesten daha lâyıktır. Küçüklere şefkat gösterir, büyüklere merhamet eder. Halkın gözeticisi ve kavminin önderi olarak ondan daha hayırlı birini bulamazsınız. Allah onunla hücceti tamamlamış ve öğüt onunla mak-sadına ulaşmıştır.<sup>36</sup>

17- Abdullah b. Hürr el-Cu'fi şöyle der:

Hüseyin gibi güzel, yakışıklı, göz dol-duran birini daha görmedim.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Biharü'l-Envar, 10/83

<sup>33</sup> A'yanu's-Şia, 1/583

<sup>34</sup> el-Bidaye ve'n-Nihaye, 8/147

<sup>35</sup> age. 18/168

<sup>36</sup> A'yanu's-Şia, 1/590

<sup>37</sup> A'yanu's-Şia, c.4, 1. Bölüm, s.118





18- İbrahim en-Nahaî şöyle der:

Eğer ben Hüseyin'e karşı savaşanlar arasında olsaydım, sonra cennete girseydim, Resulullah'ın (s.a.a) yüzüne bakmaya utanırdım.<sup>38</sup>

### **Hz. Hüseyin'in Kişiliğinden Görünümler**

Hz. Hüseyin b. Ali (a.s), meleklerin konuştuğu, vahyin indiği bir evde; gün boyu gökle temas hâlinde olan, sabah akşam okunan Kur'ân nağmelerine tanık olan tertemiz bir mekânda dünyaya geldi. Allah'ın ayetleriyle ululanan kutsal şahsiyetler arasında serpildi, büyüdü. Berrak risalet kaynağından, Yaradan ile irtibat hâlinde olmanın tatlı suyunu içti. Şahsiyetinin tuğlalarını, yüksek ahlâkıyla ve yüce ruhuyla Rahmet Peygamberi (s.a.a) kalıplara döktü.

Böylece Hüseyin (a.s), ümmet içinde Hz. Muhammed'in (s.a.a) âdeta bir surreti oldu.

Ümmet içinde Kur'ân'ın yol göstericiliğinde hareket ediyor, risalet düşüncesiyle konuşuyor, yüce dedesinin çizdiği yolda yürüyordu. İnsanlara üstün erdemleri açıklıyor, ümmetin maslahatlarını gösteriyordu.

Ümmeti doğru yola sevk etme, ümmetin iyiliğini isteme ve ümmete yardımcı olma misyonunu hiçbir zaman ihmal etmezdi. Kutsal şahsını, risaletin ve Hz. Resul'ün (s.a.a) istediği canlı bir örnek hâline getirmişti.

<sup>38</sup> el-İsabe, 1/335

Sapmışlar için yolu aydınlatan bir nur, susuzlar için bir tatlı su kaynağı, müminler için yaslandıkları bir direkti. Salihlerin dayandıkları bir kanıt, Müslümanların çekiştikleri meselelerde hakkı ortaya koyan bir kriterdi.

Allah için öfkelenen, Allah için harekete geçen adalet kılıcıydı. Başkaldırıldığı zaman, elinde yüce dedesinin risalet meşalesi vardı, dedesinin dinini ve yüce risaletini savunmayı hedefliyordu.

Hz. Hüseyin'in (a.s) benzersiz şahsiyeti üzerinde durup düşündüğümüz zaman şu niteliklerin belirginleştiğini görürüz:

#### **1- Mütevazılığı**

Ebu Abdullah Hüseyin (a.s), yaratılıştan mütevazı ve bencilikten uzaktı. Yüksek bir soya, yüce bir şerefe ve Resulullah (s.a.a) nezdinde özel bir konuma sahip olmasına rağmen, mütevazıydı, alçak gönlüydü. Ümmet içinde yaşar, yoksullarına burun kıvrılmaz, zayıflarına tepeden bakmaz, hiç kimseye karşı üstünlük taslamazdı. Âlemlere rahmet olarak gönderilen yüce dedesini örnek alırdı. Böyle yaparken Allah'ın rızasını kazanmayı, bunun yanında ümmeti güzel ahlâk üzere eğitmeyi arzu ediyordu. Onunla ilgili nakledilen birçok haberde, diğer Müslümanlarla kurduğu ilişkilerde tam bir tevazu örneği, engin bir risalet hoşgörüsü sembolü ve kerem sahibi bir şahsiyet olduğu görülmektedir.

Bu kabil haberlerden bazıları şöyledir:

Bir gün bir grup yoksulun yanından geçiyordu. Yoksullar, kuru bir ekmek



Sahip olduğu büyük ruh ve seciyeyle Hz. Hüseyin b. Ali (a.s), fakirlere ve muhtaçlara yardım eder, dul ve yetimleri himaye ederdi. Kendisini ziyarete gelenleri teskin eder, rahat ettirir, yüreklerine su serperdi. Kendisinden yardım isteyenlerin ihtiyaçlarını giderir, onların istemenin ezikliğini hissetmelerine izin vermezdi. Akrabalarını kesintisiz bir şekilde ziyaret ederdi. Eline bir mal geçtiği zaman, onu taksim eder ve ardından infak ederdi. Bu, âlicenap, cömert insanların seciyesi, kerem sahiplerinin karakteri ve hoş görülü insanların ayırıcı özelliğidir.



parçasını yemeye çalışıyorlardı. Onlara selâm verdi. Yoksullar, onu kendileriyle birlikte yemeye çağırıldılar. Şöyle dedi: *“Eğer bu yediğiniz sadaka olmasaydı, sizinle beraber yerdim...”* Sonra şöyle dedi: *“Kalkın evime gidelim.”* Onları evinde yedirdi, giydirdi ve her birine bir miktar para verilmesini emretti.

## 2- Ağırbaşlılığı ve Bağışlayıcılığı

Hz. Resulullah'ın (s.a.a) torunu Hüseyin (a.s), peygamberlik edebiyatı edep- lenmişti. Dedesinin, kendisine karşı sa- vaşanları ve İslâm dinine karşı duranları affettiği çünkü ruhunu taşıyordu. Kalbi,

bütün insanları içine alacak kadar genişti. İnsanların doğru yolu bulmalarını çok istiyordu. Bu uğurda, cahil insanların bütün kötülüklerini görmezden gelmeye hazır- dı. Onun gayesi, Allah'ın rızasını elde etmektir. Günah işleyenlere yaklaşıyor, onlara güven veriyor, onların yüreklerine Allah'ın rahmetine yönelik ümit tohum- larını serpiyordu. Kötülük edenin kötülü- ğüne misliyle karşılık vermezdi; Bilakis ona şefkatle davranır, hak yolu gösterir, onu sapıklıktan kurtarırdı. Şöyle dediği rivayet edilir:

Bir adam şu kulağımdan -sağ kula- ğımı göstererek- sövse, sonra dönüp şu



kulağımdan da benden özür dilese, özürünü kabul ederim. Çünkü Emirü'l-Müminin Ali b. Ebu Talib (a.s) bana, dedem Resulullah'tan (s.a.a) şöyle duyduğunu anlatmıştı:

“Haklı ya da haksız, özür dileyenin özürünü kabul etmeyen kimse, Kevser havuzunun başına gelmez.”<sup>39</sup>

Rivayet edilir ki: İmam Hüseyin'in (a.s) hizmetçilerinden biri cezayı gerektiren bir suç işler. İmam (a.s), hizmetçinin tedip maksadıyla dövülmesini emreder. Hizmetçi: “Efendim! **Öfkesini yutkunanlar...**”<sup>40</sup> der. İmam: “*Bırakın onu.*” der. Bu sefer hizmetçi: “Efendim! **İnsanları affedener...**” der. İmam: “*Seni affettim.*” diye cevap verir. Hizmetçi: “Efendim! **Allah ih-san sahiplerini sever.**”<sup>41</sup> der. Bunun üzerine İmam (a.s): “*Seni Allah rızası için azat ettim. Bugüne kadar sana verdiğimin iki katı da senin olsun.*” buyurur.<sup>42</sup>

### 3- Cömertliği ve Keremi

Sahip olduğu büyük ruh ve seciyeyle Hz. Hüseyin b. Ali (a.s), fakirlere ve muhtaçlara yardım eder, dul ve yetimleri himaye ederdi. Kendisini ziyarete gelenleri teskin eder, rahat ettirir, yüreklerine su serperdi. Kendisinden yardım isteyenlerin ihtiyaçlarını giderir, onların istemenin ezikliği hissetmelerine izin vermezdi. Akrabalarını kesintisiz bir şekilde ziyaret ederdi. Eline bir mal geçtiği zaman, onu

<sup>39</sup> İhkaku'l-Hak, 11/431

<sup>40</sup> Âl-i İmrân, 134

<sup>41</sup> Aynı ayetin devamı

<sup>42</sup> Keşfu'l-Gumme, 2/31; el-Fusulu'l-Muhimme, İbn Sabbağ, s.168 (küçük bazı değişikliklerle beraber)... A'yanu's-Şia, 4/53

taksim eder ve ardından infak ederdi. Bu, âlicenap, cömert insanların seciyesi, kerem sahiplerinin karakteri ve hoş görülü insanların ayırcı özelliğidir.

Gecenin koyu karanlığında yiyecek dolu bir torba ve bir miktar para alır, dul ve yetimlerin evlerine götürürdü. Muaviye b. Ebu Süfyan bile, onun bu özelliğine tanıklık eder. Bir gün Muaviye bazı şahsiyetlere birtakım hediyeler gönderir ve şunu da ekler:

Hüseyin'e gelince, o, ilk önce babasıyla beraber Siffin'de savaşmış öldürülenlerin yetimlerine dağıtır. Geride bir şey kalırsa, onunla develer keser ve süt içirir.<sup>43</sup>

### 4- Cesareti

İnsan, Hz. Hüseyin'in (a.s) şahsiyetinin cesaret sayfasını mütalaa ettiği zaman, onu tanımlamaktan ve ifade etmekten âciz kalır. Çünkü o, bu cesareti atalarından miras almıştı. Cesaretle terbiye edilmiş ve cesaret atmosferinde büyümüştü. O, cesaretin madeni ve kaynağından geliyordu. Hakkı söylemek hususunda cesaretin abidevî bir timsaliydi. Hakkı savunmakta tanık olanları dehşete düşüren bir kahramandı. Bunu; akide, iman, Allah yolunda cihatla en azgın müşrik kuvvetlere karşı direnen ve sonunda tarihin tanık olduğu en görkemli zaferi kazanan yüce dedesi Hz. Muhammed'den (s.a.a) miras almıştı.

Hz. Hüseyin (a.s), İslâm'ı yeniden hâkim kılmak için mücadele eden babası

<sup>43</sup> Hayatu'l-İmami'l-Hüseyin, 1/128, Uyunu'l-Ahbar'dan naklen.



Emirü'l-Mümininin (a.s) yanında yer aldı. Bu mücadelede babasının en büyük yardımcılarında biri oldu. Hakkı yeniden hak ettiği konuma getirmek için, babasıyla birlikte sözle, eylemle ve silâhlı mücadele ile sapıklık ve azgınlık kuvvetlerine karşı savaştı.

Kardeşi Hz. Hasan'ın (a.s) yanında, ümmetin selâmeti ve İslâm'ın hayat sistemine bağlı kalan bir avuç seçkin müminin kurtuluşu için gözü pek bir kahraman olarak mücadele verdi.

Müslüman kitlelerin dinlerine yardım etmekten geri durduğu bir sırada Muaviye'nin zorbalıklarına, saptırmalarına, dosdoğru dinin kaynağını bulandırmaya yönelik fikir empozelerine ve zehirli oklarına karşı sarsılmaz bir kaya gibi durdu.

Hiçbir tehditten korkmadı. Ümmeti ıslah etme, dedesi yüce Peygamber'in (s.a.a) dinini yeniden diriltme ve zulüm ve fesadın karşısına dikilmenin dramatik akıbetinin belirtileri ufukta görüldüğü hâlde korkuya kapılmayıp harekete geçti. Harekete geçerken Allah'ın emrine teslim olmuştu, O'nun hoşnutluğunu elde etmek için çaba sarf ediyordu. Bakın, kendisine: "Canına mukayyet olmakta Allah'ı hatırlatıyorum sana. Tanıklık ederim ki, eğer savaşırsan, öldürülürsün ve eğer seninle savaşılırsa, helâk olursun." diyen Hürr b. Yezid er-Riyahî'ye ne cevap veriyor:

Beni ölümle mi korkutuyorsun?! Beni öldürmeyi göze alabilecek duruma da mı geleceksiniz? Sana ne söyleyeceğimi bilemiyorum?! Ama Evs'li şairin amcasının oğluna söylediklerini söylüyorum:

Gideceğim; yiğit için ölüm bir utanç değildir;

Hayır bir niyetle ve Müslüman olarak cihat ederse,

Salih adamlarla bir olursa,

Helâk ehline muhalefet eder, suçlulardan ayrılırsa.

Yaşarsam pişman olmam, ölürsem acı duymam

Ama senin için utanç olarak zelil ve alçak gibi yaşamak yeter.<sup>44</sup>

Hz. Hüseyin (a.s), dört bir yandan kuşatıldığı günde insanı dehşete düşüren, akıllara durgunluk veren bir direniş örneği sergiledi. Bitmez tükenmez musibetler karşısında yenilmedi, tek başına kaldığı zaman bile hezimetini yaşamadı. Ulu ve heybetli bir dağ gibiydi ki, heybetinden ve saldırdığı korkudan düşmanlar ona yanaşamıyordu. Hem de sayısız yaralar aldığı hâlde. Düşmanları bile buna tanıklık etmişlerdir. Örneğin Humeyd b. Müslim şöyle der:

Bugüne kadar, vücudunun çeşitli yerlerinden yaralandığı, çocuğu, ailesi ve arkadaşları gözünün önünde öldürüldüğü hâlde, onun gibi cesaretini kaybetmeyen, en ufak bir korku belirtisi göstermeyen birini daha görmedim. Piyade birlikleri toplu olarak ona saldırdıkları zaman, o da kılıcıyla onlara hamle ediyor, keçi sürüsünün saldıran kurdun karşısında ikiye yarılması gibi, sağından solundan onları ikiye yarıyordu.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Tarih-u't-Taberî, 4/254; el-Kâmil Fi't-Tarih, 3/270

<sup>45</sup> A'lâmu'l-Vera, 1/67; Tarihu't-Taberî, 5/540



## 5- Onuru, Boyun Eğmezliği

Müslüman inkılâpçının siması, en parlak ve en mükemmel şekliyle Hz. Hüseyin'in (a.s) haksızlığa boyun eğmeyi ve zulme sessiz kalmayı reddeden tavrında tecelli etmiştir. Bu tavıyla o, gelecek nesillere akide uğruna ve inanç yolunda teslimiyetçiliği reddeden fedakârlık çığırını açtı. O, ruhunu risaletten alan o görkemli tavrı sergilerken ümmeti silkeledi, alçaklık ve zillet içinde ölmemesi için yüreklendirdi. Esir eskisi Muaviye'nin oğlu esir eskisi Yezid'e biat etmeye yanaşmayıp: *"Benim gibisi onun gibisine biat etmez."* demesiyle müminleri içinde buldukları zilletten kurtaracak onur yolunu gösterdi.

Kardeşi Muhammed b. Hanefiye'ye söylediği şu sözler, onun bu muhteşem boyun eğmezliğinin kelimelere dökülmüş bir örneğidir:

Ey kardeşim! Allah'a andolsun ki, yeryüzünde sığınacak bir tek sığınak, barındırarak bir tek barınak kalmasa bile, yine de Muaviye oğlu Yezid'e biat etmem.<sup>46</sup>

Gerçi şeytan, insanların vicdanları üzerinde sağlam bir egemenlik kurmuş, vicdanları öldürerek alçaklığa razı etmişti; fakat Hz. Hüseyin (a.s), Emevî riddetinin ordularından oluşan şer ve zulüm güruhlarına karşı durarak şöyle haykırmıştı:

Allah'a yemin ederim ki, zelim bir şekilde elimi size vermem, köleler gibi sizin hâkimiyetinizi onaylamam. Beni itham

<sup>46</sup> el-Futuh, İbn A'sem, 5/23; Maktalu'l-Hüseyin, Harezmi, 1/188; Biharu'l-Envar, 44/329

etmenize karşı Rabbime ve Rabbinize sığındım.<sup>47</sup>

İmam Ebu Abdullah Hüseyin'in (a.s) sözleri, ilke, değer ve misyon sahibi insanların en üstün tavırlarının ifadesiydi. Aynı zamanda izzetinefsini ve özgüvenini de yansıtıyordu. Şu sözlerine kulak verin:

Bakın hele! Şu soysuz oğlu soysuza! Kılıcı sıyırmak ya da zilletle boyun eğmekten birini seçmemi istiyor! Zillet bizden ne kadar uzak! Allah bunu istemez, Resulü ve müminler de. Temiz ve pak kucaklar, hamiyet sahibi onurlu kimseler, izzet sahibi nefisler de, onurlular gibi vuruşmaktansa, alçaklara boyun eğmeyi tercih etmeyi içlerine sindiremezler.<sup>48</sup>

Böylece Hz. Hüseyin, onurlu bir tavrın nasıl takınılacağını, alçaklığa boyun eğmezliğin nasıl olacağını, misyon uğruna nasıl fedakârlık edileceğini bütün beşeriyete öğretti.

## 6- Hakkı Ortaya Koymada Gösterdiği Açıklık ve Cesaret

Hz. Hüseyin'in (a.s) kıyamı ve devrimi, İslâm tarihinde patlayan bir volkan ve etrafı darmadağın eden bir deprem gibi, hakka yardım etmekten kaçınan mücadele kaçkınlarının vicdanlarını gaflet uykusundan uyandırdı. Bu kıyam, verdiği mesajıyla İslâm'ın inanç sistemine ve misyonuna samimiyetle bağlı olan bütün

<sup>47</sup> Maktalu'l-Hüseyin, el-Mukarem, s.280; Tarihu't-Taberî, 4/330; İ'lamu'l-Vera, 1/459; A'yanu's-Şia, 1/206

<sup>48</sup> A'yanu's-Şia, 1/603; el-İhticac, 2/24; Maktalu'l-Hüseyin, Harezmi, 2/6



ihlâslı devrimcileri bütünleşmeye, Allah ve Resulü'nün (s.a.a) irade ettiği gibi salih bir toplum kurmak için mücadele etmeye çağırırdı.

Hz. Hüseyin (a.s), sarahat ve açıklık esasına dayanan bir hareket metodunu izledi. Ümmete bozuklukları ve sapmaları açıklayıp dosdoğru yolu gösterdi. Tam bir cesaretle, tağutun önüne dikilerek onu sapıklık ve fesada devam etmekten sakındırdı. Muaviye'ye yazdığı mektuplarda bu hususu hiçbir kapalılığa yer bırakmayacak şekilde bütün çıplaklığıyla anlatıyor, onu uyarıyor, sakındırıyor, zulme devam etmekten vazgeçmesini istiyor ve ümmete, onun sapıklığının ve bozgunculuğunun boyutlarını gösteriyordu.<sup>49</sup>

Net ve kararlı bir şekilde Muaviye oğlu Yezid'e biat etmeyi reddetti ve Yezid'in valisi Velid b. Utbe'ye şöyle dedi:

Bizler, nübüvvet Ehl-i Beyti'yiz; risalet madeniyiz; meleklerin inip çıktığı haneyiz; rahmetin mahalliyiz. Allah, bizimle açmış ve bizimle bitirmiştir. Yezid ise, yoldan çıkmış bir günahkârdır. Şarap içen, Allah'ın haram ettiği canı haksız yere öldüren biridir. Yoldan çıkmışlığını ve günahkârlığını gizleme gereğini dahi duymayan bir rezildir. Benim gibisi, onun gibisine biat etmez!<sup>50</sup>

Ashabına ve kendisine yardım edeceğini bildiren kimselere karşı son derece açık sözlüydü. Örneğin Kûfe'ye doğru yol alırken Müslim b. Akil'in şehit edildiği

ve insanların onu yalnız bıraktığı haberini alınca, dünyevî beklentiler peşine takılanlara şöyle dedi:

Taraftarlarımız bizi yalnız bıraktı. Sizden geri dönmek isteyen varsa, hiçbir sıkıntı ve mahcubiyet hissetmeden dönebilir. Onun bana verilmiş bir sözü olmadığını kabul ediyorum.<sup>51</sup>

Dünyevî beklentileri olanlar ve inanç noktasında zafiyet içinde olanlar ondan ayrıldılar. Ailesinden ve ashabından hayırlı kimselerden oluşan seçkin bir grup kaldı yanında. Kendisine yardım edenlerin sayısı iyice azaldığı hâlde, asla hileye başvurmadı, uzlaşma arayışlarına girmedi.

Savaş başlamadan önce, kendisine tâbi olan bir avuç samimî gruba, kendisinden ayrılıp gitmeleri için izin verdiğini belirterek şunları söyledi:

Sizden daha doğru, daha adil ashap ve daha erdemli bir aile bilmiyorum. Bana verdiğiniz bu destekten dolayı Allah sizi hayırla ödüllendirsin! Gece karanlığı çökmek üzeredir. Kalkın ve gece karanlığını fırsat bilin. Herkes bir arkadaşının veya benim kardeşlerimden birinin elini tutsun. Gecenin karanlığında dağılın. Beni onlarla baş başa bırakın. Çünkü onlar benden başkasının peşinde değildirler. Eğer beni bulup öldürürlerse, sizin peşinize düşmeyeceklerdir.<sup>52</sup>

Doğrusu, Hz. Hüseyin'in (a.s) kıyamını bütün ayrıntılarıyla inceleyen bir kimse, bu

<sup>49</sup> el-İmame ve's-Siyase, 1/189, 195

<sup>50</sup> el-Futuh, 5/14; Maktelu'l-Hüseyin, Harezmi, 1/184; Biharul-En-var, 44/325

<sup>51</sup> el-İrşad, 2/75; Tarihu't-Taberî, 3/303; el-Bidaye ve'n-Nihaye, 8/ 182; Biharul-Envar; 44/374

<sup>52</sup> el-Futuh, 5/105; Tarihu't-Taberî, 3/315; A'yanu's-Şia, 1/600



kutlu kıyamın her adımında söylenen her sözde ve sergilenen her davranışta doğruluk, sarahat ve cesaret görecektir.

## 7- İbadeti ve Takvası

Ebu Abdullah Hüseyin (a.s), hayatının her anında ve her duruşunda Rabbiyle bağını sürdürüyordu. Bu bağı, Allah'a sunduğu ibadette somutlaşıyordu. Yüce Yaratıcı ile bağını her fırsatta güçlendiriyordu. Allah'a ibadet uğruna fedakârlığının dozunu her gün biraz daha artırıyordu. Allah'ın zatında yok olmuştu, O'nun rızası uğruna nefsinin unutulmuştu. İbadeti, yüce Allah'a olan hakikî marifetinin bir semeresiydi.

Arefe günü yaptığı duaya göz atılacak olursa, bu marifetin derinliği ve yüce Allah ile alâkasının ne kadar güçlü olduğu açıkça görülecektir. Bu muhteşem duadan bir pasajı aşağıya alıyoruz:

Varlığını sana borçlu olan bir şey, senin varlığının kanıtı olarak kullanılabilir mi? Senden başkası için, senin olmayan bir zuhur var mı ki, o senin zuhur etmeni sağlasın? Sen ne zaman kayboldun ki, seni gösterecek bir delile ihtiyaç duyulsun? Ne zaman uzak oldun ki, izlerden hareketle sana ulaşmaya çalışılsın? Senin kendisini gözetlediğini görmeyen göz kör olmuştur. Senin kendisi için sevginden bir pay ayırmadığın kulun alışverişi hüsrana uğramıştır...

İlâhî! İşte zelliliğim, senin önünde ortadadır. İşte durumum, sana gizli değildir. Senden sana kavuşmayı istiyorum. Seninle, seni kanıtıyorum. O hâlde, nu-

runla beni kendine ilet. Samimî kullukla önünde durmamı sağla...

Dostlarının kalplerini sen marifet nurlarıyla aydınlattın da seni tanıdılar, birliğini ikrar ettiler. Sevenlerin kalplerinden yabancıları sen söküp attın da, senden başkasını sevmez, senden başkasına sığınmaz oldular. Âlemler onları dehşete düşürürken, sen onların munisi oldun...

Seni yitiren ne bulmuş ki? Seni bulan, ne yitirmiş ki?

Seni bırakıp başkasına sarılan, kaybetmiştir. Senden yüz çevirip yoldan çıkan, büyük bir hüsrana uğramıştır.

Ey sevdiklerine, yakınlığının halâvetini tattırıp da bunun zevkenden kendini yitirmelerini sağlayan! Ey dostlarına, heybetinin giysilerini giydirip de onları huzurunda bağışlanma dilemeye sevk eden!...<sup>53</sup>

Allah'a karşı duyduğu korku, O'nun murakabesini hissedişinin şiddeti yüzüne vurmuştu. Öyle ki biri ona: "Rabbinden ne çok korkuyorsun?" dediğinde o, şu cevabı vermişti:

Dünyada Allah'tan korkanlardan başkası, kıyamet günü azaptan emin olamaz.<sup>54</sup>

## İbadetinden Örnekler

Peygamber (s.a.a) evinin ehli (Ehl-i Beyt) için ibadet, varlık ve hayatın kendisidir. Yüce Allah'a yakarmaktan lezzet alırlardı. Allah'a kullukları geçegündüz, gizli-açık kesintisizdi. Bu temiz evin

<sup>53</sup> el-Muntahabu'l-Hasani Li'l-Ed'iyeye ve'z-Ziyarat, s.924-925

<sup>54</sup> Biharu'l-Envar, 44/190



direklerinden biri olan Hz. Hüseyin (a.s), kesin inanca sahip bir arif ve her anını ibadetle geçiren bir âlim olarak Allah'ın huzurunda ibadete dururdu. Abdest aldığı zaman rengi değişir, vücudunun eklem-leri titrerdi. Bunun sebebi sorulduğunda şöyle demişti:

Ulu Allah'ın huzurunda duran birinin renginin sararması ve vücudunun ek-lemelerinin titremesi hakır.<sup>55</sup>

En zor zamanlarda, en ağır koşullar altında dahi namazı eda etmeye büyük özen gösterirdi. Muharrem'in onuncu gününde (Aşura gününde) çatışmanın doruğa çıktığı, savaşın en kızgın anında öğle namazına durdu. O sırada sapıklık ordusu etrafını sarmış, her taraftan ok atıyorlardı.

(Hac aylarında) Allah'a karşı zelilliğinin ifadesi olarak yola çıkar, O'nun mübarek evine koşardı. Büyük bir huşu ve tevazu içinde hac ibadetlerini yerine getirirdi. Yürüyerek yirmi beş kere hacca gitmişti.<sup>56</sup>

Şia muhaddislerinin çeşitli tabakaları arasında, Hz. Hüseyin'in (a.s) hac mevsiminde, Arafat'ta, dağın sol eteğinde, insanlar etrafını sarmış hâlde, huşu ve tevazu içinde ettiği dua ve Rabbine uzun uzun yakarışı meşhurdur.

Çokça iyilik eder, sadaka verirdi. Rivayet edilir ki, ona miras olarak bir arazi ve bazı eşyalar kalır. O, teslim almadan önce bunların tümünü sadaka olarak dağıtır. Gece karanlığında yanına yiyecek alır, Medineli yoksullara dağıtır. Tek gayesi, Allah'ın ecrine ve yakınlığına nail olmaktır.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Camiu'l-Ahyar, s.76. Yine bk. İhkaku'l-Hak, 11/422

<sup>56</sup> Yenabiu'l-Mevedde, s.41; Maktelu'l-Hüseyin, Harezmi, 2/17

<sup>57</sup> Hayatu'l-İmami'l-Hüseyin (a.s), 1/135



# Kerbelâ'da Neler Oldu?

## Aşura Gecesi

Ömer b. Sa'd, Muharrem ayının dokuzuna denk düşen perşembe günü akşama doğru Hüseyin'in (a.s) üzerine yürümeye karar verdi. Bu sırada Şimr gelip Hüseyin'in (a.s) arkadaşlarının karşısında durdu ve şöyle dedi: "Nerede kız kardeşimizin oğulları?" Hz. Ali'nin (a.s) oğullarından Abbas, Cafer, Abdullah ve Osman'ı kastediyordu. İmam Hüseyin (a.s): "*Fasık da olsa ona cevap verin. Çünkü o, dayılarınızdan sayılmaktadır.*" dedi. Bunun açıklaması şöyledir: Hz. Ali'nin (a.s) bu oğullarının annesi Ümmü'l-Benin, Benî Kilab kabilesine mensuptu. Şimr b. Zilcevşen de Benî Kilab kabilesindendi.

Dediler ki: "Ne istiyorsun?" Dedi ki: "Sizler bizim kız kardeşimizin çocukları-sınız. Biz size aman veriyoruz. Kardeşiniz Hüseyin'le beraber kendinizi ölüme atmayın. Yezid'e itaatten ayrılmayın." Ona şu karşılığı verdiler: "Allah sana da, senin amanına da lânet etsin. Resulullah'ın oğlunun amamı yokken, sen bize aman mı veriyorsun?!"

Emirü'l-Müminin oğlu Abbas ona şöyle seslendi:

Ellerin kurusun. Bize getirdiğin bu amana da lânet olsun, ey Allah'ın düşmanı! Kardeşimiz, efendimiz Fatma'nın oğlu Hüseyin'i yalnız bırakmamızı ve melun oğlu melunların egemenliği altına girmemizi mi istiyorsun?

Sonra Ömer b. Sad seslendi: "Ey Allah'ın süvarileri! Atlarınıza binin ve cennetle sevinin!"

Askerler atlara bindiler ve İbn Sa'd ikindiden sonra harekete geçti. Hüseyin (a.s), kılıcına yaslanmış olduğu hâlde çadırının önünde oturmuştu. Bir ara hafif bir uykuya





geçerek başı dizlerine doğru eğildi. Tam o sırada kız kardeşi Zeyneb bir ses duydu. Kardeşine yaklaştı ve dedi ki: “*Ey Kardeşim! Yaklaşan bu sesleri duyuyor musun?*” Hüseyin (a.s) başını kaldırdı ve şöyle dedi: “*Şimdi rüyamda Resulullah'ı (s.a.a) görüyordum. Bana dedi ki: Sen, bize geliyorsun.*” Kız kardeşi yüzüne vurmaya başladı ve feryat figan etti. Hüseyin (a.s) ona dedi ki: “*Canım kardeşim! Feryat etmek sana yakışmaz, sessiz ol; Allah'ın rahmeti üzerine olsun.*”

Abbas dedi ki: “*Ey kardeşim! Şu topluluk sana doğru geliyor.*” İmam (a.s) ayağa kalktı ve şöyle dedi:

*Ey Abbas! Ey kardeşim! Canım sana feda! Atına bin ve onların yanına git: “Ne oldu? Neden geldiniz?” diye, geliş sebeplerini sor.*

Abbas yirmi kadar atıyla birlikte onlara yaklaştı. Aralarında Züheyr b. Kayn ve Habib b. Mezahir de vardı. Niçin geldiklerini sordu. Şu karşılığı verdiler: “*Emirimizden (İbn Ziyad'dan) emir gelmiş, ya hükmüne boyun eğersiniz ya da sizinle savaşırız!*” Abbas dedi ki: “*Acele etmeyin. Ebu Abdullah'ın yanına gidip mesajınızı ona iletinceye kadar bekleyin.*”





Bunun üzerine durup beklediler. Abbas, düşman ordusunun mesajını iletmek üzere İmam'ın (a.s) yanına döndü. Bu arada Abbas'ın arkadaşları, düşman askerlerine hitap ederek onlara öğüt veriyor, Hüseyin'le (a.s) savaşmaktan vazgeçmelerini istiyorlardı.

Abbas, düşmanın mesajını iletince, İmam (a.s) ona şöyle dedi:

Onların yanına dön. Eğer yapabilirsen, onları sabaha kadar ertele; bu gece onları bizden sav. İstiyorum ki, bu gece Rabbimiz için namaz kılalım, O'na dua edip, bağışlanma dileyelim. Çünkü Allah biliyor ki, ben O'nun için namaz kılmayı, kitabını okumayı, O'na çokça dua etmeyi ve O'ndan bağışlanma dilemeyi çok severdim.

Abbas, onlara İmam'ın (a.s) bu isteğini ilettili. İbn Sa'd, biraz duraksadı. Bunun üzerine Amr b. Haccac ez-Zübeydî dedi ki: "Sübhanallah! Allah'a yemin ederim ki, eğer onlar, (daha İslâm'ı kabul etmemiş olan) Türk veya Deylemlilerden olsalardı ve bizden böyle bir istekte bulunsalardı, mutlaka onlara olumlu karşılık verirdik. Böyle iken Âl-i Muhammed'e bu hoşgörüyü göstermeyecek miyiz?" Kays b. Eş'as b. Kays: "Onlara bu mühleti ver. Ömrüme andolsun, sabah vakti seninle savaşacaklar." Böylece o gece bekleyeceklerini bildirdiler.

Akşam yaklaşınca, Hüseyin (a.s) arkadaşlarını topladı. İmam Zeynülabidin (a.s) şöyle der:

İmam'a yaklaştım. Arkadaşlarına ne dediğini duymak istedim. O sırada hastaydım. Babamın arkadaşlarına şöyle dediğini duydum: "Allah'a en güzel övgülerle hamdediyorum. Bollukta da, sıkıntıda da O'na hamdolsun. Allah'ım! Bizi peygamberlikle onurlandırdığın, bize Kur'an'ı öğrettiğin, bizi dinde derin anlayış sahibi kıldığın, bize kulaklar, gözler ve kalpler verdiğin için sana hamdediyorum. Allah'ım! Bizi sana şükredenlerden kıl."

"Bilesiniz ki ben, arkadaşlarımdan daha vefalı ve daha iyi arkadaşlar, ailemden daha iyi ve daha akrabalık bağlarını gözetken bir aile bilmiyorum. Bana karşı bu tavrınızdan dolayı Allah sizi hayırla mükâfatlandırsın. Haberiniz olsun, bizim şu toplulukla karşı karşıya kaldığımız son gün olduğunu sanıyorum. Bilesiniz ki, hepimize izin verdim. Hepiniz serbest olarak çekilip gidebilirsiniz. Bundan dolayı sizi kınayacak değilim. İşte gece basmış bulunuyor, her tarafı gecenin karanlığı kapladı. Bu geceyi fırsat bilin. Her biriniz, benim ailemden bir adamın elinden tutun ve gecenin karanlığına karşıp dağılın. Beni bunlarla yalnız bırakın. Çünkü onların istediği benim, siz değilsiniz."

Kız kardeşleri, oğulları, kardeşinin oğulları ve Abdullah b. Cafer'in oğulları dediler ki: "Bunu niçin yapalım? Senden sonra hayatta kalmak için mi? Allah bize bunu hiçbir zaman göstermesin!" Bu sözü ilk söyleyen, kardeşi Abbas b. Emirü'l-Müminin oldu. Ardından diğerleri, onun söylediklerine yakın sözler söylediler.



Sonra İmam (a.s), Akil'in oğullarına baktı ve şöyle dedi:

Ailenizden Müslim'in öldürülmüş olması yeter. Gidin, size izin verdim.

Dediler ki:

SübhaneAllah! İnsanlar bize ne diyecek? Biz onlara ne cevap vereceğiz? En büyüğümüzü, efendimizi; amcamızın, hem de amcaların en hayırlısının oğullarını yalnız bıraktık, onlarla beraber bir tek ok atmadık, onların yanında bir tek mızrak fırlatmadık, onların yanı başında bir tek kılıç sallamadık, şimdi de onlara neler yapıldığını bilmiyoruz mu diyeceğiz? Hayır, Allah'a andolsun ki, bunu yapamayız. Tam tersine, canlarımızı, mallarımızı ve ailelerimizi sana feda edeceğiz; seninle aynı akıbete varmak için seninle omuz omuza savaşağız. Senden sonraki bir hayatı Allah kahretsin!

Sonra Müslim b. Avsece el-Esedî kalktı ve şöyle dedi:

Şu düşmanlar senin etrafını sarmışken, biz seni yalnız mı bırakacağız? Sonra senin hakkını eda etme hususunda Allah'a ne bahane sunarız? Hayır, Allah, hiçbir zaman böyle bir şeyi bana göstermesin! Ben mızrağımı onların göğüslerinde parçalayınca kadar savaşağım. Kabzası elimde durduğu sürece kılıcımı onların bedenlerine daldıracağım. Elimde silahım olmasa, bu sefer onlara taş atacağım. Seninle birlikte ölü-rüm, ama seni yalnız bırakmam.

Ardından Said b. Abdullah el-Hanefî ayağa kalktı ve şöyle dedi:

Hayır, Allah'a yemin ederim ki, ey Resulullah'ın oğlu, seni hiçbir zaman yalnız başına bırakmayız. Ta ki yüce Allah, Resulü Muhammed'in (s.a.a) seninle ilgili vasiyetine uyduğumuzu bilinceye kadar. Allah'a yemin ederim, eğer bilsem ki, senin uğruna öldürüleceğim, sonra tekrar diriltileceğim, sonra ateşe atılacağım, sonra küllerim havaya savrulacak ve bu uygulama yetmiş kere tekrarlanacak, ecelim senin yolunda doluncaya kadar senden ayrılmam. Ne diye bu fedakârlığı yapmayayım ki? Değil mi ki bir kere öldürüleceğim, sonra ebediyen tükenmeyen bir lütuf ve ikrama nail olacağım?

Sonra Züheyr b. Kayn ayağa kalktı ve şöyle dedi:

Allah'a yemin ederim ki, ey Resulullah'ın oğlu, yüce Allah'ın seni ve kardeşlerinden, çocuklarından ve ailenden şu gençleri öldürülmekten koruması için bin kere öldürülüp diriltilmeyi isterim.

Arkadaşlarından geride kalanlar da bunlara benzer sözler söylediler. Dediler ki:

Canlarımız sana feda olsun! Ellerimizle ve yüzlerimizle seni koruyacağız. Senin önünde öldürüldüğümüz zaman, Rabbimize verdiğimiz sözü yerine getirmiş ve sorumluluğumuzun gereğini yapmış oluruz.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> el-İrşad, 2/93



Hız. Hüseyin (a.s) arkadaşlarına, düşmana bir cepheden karşı koyabilmek ve çadırları da arkalarına, sağlarına ve sollarına alabilmek için çadırları birbirlerine yaklaştırmalarını ve çadırların iplerinin birbirine bağlanmasını, kendilerinin de çadırların hemen önünde saf tutmalarını söyledi. Böylece çadırlar, onları üç taraftan sarmış olacaktı ve düşman sadece bir yönden saldırmak zorunda kalacaktı.

Hüseyin (a.s) ve arkadaşları bütün gece namaz kıldılar, başışlanma dileyip dua ettiler. Rükû ve secde arasında gidip gelirken, kıyamda ve kuudda bulunurken arı gibi vızıldıyor gibiydiler. O gece İbn Sa'd'ın ordusundan otuz iki kişi gelip onlara katıldı.

Hüseyin'in (a.s) ashabından biri dedi ki: "İbn Sa'd'ın askerlerinden bir grup atlı bizi gözetlemek üzere gelmişlerdir." O sırada Hüseyin (a.s) şu ayetleri okuyordu:

**İnkâr edenler sanmasınlar ki, kendilerine mühlet vermemiz onlar için daha hayırlıdır. Onlara ancak günahlarını arttırmaları için fırsat veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır. Allah, müminleri şu bulunduğunuz durumda bırakacak değildir; sonunda murdarı temizden ayıracaktır.<sup>2</sup>**

Bu atlılardan Abdullah b. Semir adında biri bu ayetleri duydu. Dedi ki: "Kâbe'nin Rabbine andolsun ki, bizler temiziz, Allah bizi sizden ayıracaktır." Bureyr b. Hudaýr ona şöyle dedi: "Ey Fasık! Allah seni mi temizlerden kılacak?" Dedi ki: "Yazıklar olsun sana, kimsin sen?" Dedi ki: "Ben Bureyr b. Hudaýr'ım." Sonra ikisi birbirlerine sövdüler. Seher vakti olunca, Hüseyin (a.s) biraz uyukladı. Ardından uyandı ve dedi ki:

Köpeklerin saldırısına uğradığımı gördüm. Beni parçalamaya çalışıyorlardı. İçlerinden alacalı olan biri en şiddetli şekilde bana saldırıyordu. Bana öyle geliyor ki, beni öldürmeyi üstlenecek kişi, vücudunda alaca hastalığı olan biri olacaktır.<sup>3</sup>

### Aşura Günü

Sakin geçen gece sona erdi. Korkunç gün doğdu. Aşura günü. Kan, cihat ve şahadet günü. Günün doğmasıyla birlikte okların, mızrakların ucu da parladı. Hüseyin'in (a.s) bedenini parçalamak, hak davetçilerinin, risalet ve ilkeler uğruna kıyam eden devrimcilerin kanını dökmek üzere kin ve nefret de uç vermeye başladı.

Hız. Hüseyin (a.s) kalabalık orduya baktı. Bu ordu karşısında haşmetli bir dağ gibiydi. Davasına güveniyordu ve batıl dünya gözünde bütün değerini yitirmişti. Batıl ordusu gözünde küçüldükçe küçüldü. Ellerini açtı ulu Allah'a yakardı:

Allah'ım! Her kederde benim güvencem sensin. Her zorlukta benim ümidim sensin. Karşıma çıkan her meselede benim güvencem ve donanımım sensin. Kalbi zayıf

<sup>2</sup> Âl-i İmrân, 178-179

<sup>3</sup> bk. A'yanu's-Şia, 1/601



düşüren, insanı çaresiz bırakan, dostların bırakıp kaçmasına ve düşmanların şamata yapmasına neden olan nice felâketleri, başkasından yüz çevirip sana yönelerek, sana sundum, sana şikâyet ettim. Sen de beni bu felâketlerden kurtardın, bana çıkış yolu gösterdin. Her nimetin velisi, her güzelliğin sahibi ve her arzunun mercii sensin.<sup>4</sup>

### İmam'ın Kûfe Ordusuna Yaptığı Konuşma

Ömer b. Sa'd'ın ordusu, İmam'ın (a.s) etrafındaki kuşatmayı gittikçe daraltıyordu. Hüseyin (a.s), sayılarının çokluğunu ve Yezid b. Muaviye'ye teslim olmaması durumunda kendisiyle savaşmaya kararlı olduklarını görünce, Resulullah'ın (s.a.a) sarığını başına sardı, devesine bindi, silâhını kuşandı, sonra kendisini duyacakları kadar askerlere yaklaştı ve şu konuşmayı yaptı:

Ey Iraklılar! -Herkes onu dinlemeye koyuldu.- Ey insanlar! Sözlerimi dinleyin. Acele etmeyin. Ki üzerimde bir hak olan öğütlerimi size iletayım. Sizin bana karşı bir mazeretiniz de kalmasin böylece. Eğer bana karşı insafli davranırsanız, bundan dolayı çok daha mutlu olursunuz. Yok, eğer bana karşı insafli davranacak durumda değilseniz, o zaman hep birlikte ortak bir görüşe varın ki, yaptığınız iş sizin açınızdan kapalı ve karmaşık olmasın. Sonra bana karşı vardığınız kararı uygulayın ve süre de vermeyin. Benim velim, kitabı indiren Allah'tır. O, salihlerin velisidir.

Sonra İmam (a.s) Allah'a hamdetti, O'nu lâıyk olduğu şekilde zikretti, Hz. Peygamber'e (s.a.a), meleklere ve peygamberlere salât okudu. Öyle bir konuşma yaptı ki, ondan önce ve ondan sonra bu kadar etkili bir konuşma yapan biri duyulmadı. Sonra şöyle dedi:

Şimdi, benim soyumu araştın ve bakın ben kimim. Sonra vicdanınızla baş başa kalın ve nefsinizi ayıplayın. Bakın bakalım, beni öldürmeniz, kanımı dökmeniz sizin için uygun mudur? Ben, Peygamberinizin kızının oğlu değil miyim? Peygamberinizin (s.a.a) vasisi, Resulullah'ın Allah katundan getirdiğini ilk tasdik eden, ilk mümin Ali'nin oğlu değil miyim? Şehitlerin efendisi Hamza benim amcam değil mi? Cennette iki kanatla uçan Cafer benim amcam değil mi? Resulullah'ın (s.a.a), benim ve kardeşim hakkında: “*Şu ikisi cennet gençlerinin efendileridir.*” dediğini duymadınız mı? Eğer benim dediklerimi doğruluyorsanız -ki haktan ibarettir-, Allah'a yemin ederim ki, Allah'ın yalan söyleyenlere buğzettiğini öğrendiğim günden beri yalan söylemedim. Yok, eğer beni yalanlıyorsanız, içinizde, sorduğunuzda size doğruyu söyleyecek kimseler vardır. Cabir b. Abdullah elEnsârî'ye, Ebu Said el-Hudrî'ye, Sehl b. Sa'd es-Saidî'ye, Zeyd b. Erkam'a ve Enes b. Malik'e sorun. Resulullah'ın (s.a.a) bu sözleri benim ve kardeşim hakkında söylediğini duyduklarını size söyleyeceklerdir. Kanımı dökmenizi engellemeye bu kadar yetmez mi?...

<sup>4</sup> el-İrşad, 2/96



Sonra İmam Hüseyin (a.s) onlara şöyle dedi:

Eğer bundan şüphe ediyorsanız, benim, Hz. Peygamber'in kızının oğlu olduğumdan da mı şüphe ediyorsunuz? Allah'a yemin ederim ki, doğu ve batı arasında, ne sizin içinizde, ne de başka topluluklar içinde benden başka Peygamber'in kızının bir oğlu yoktur. Yuh olsun size! Sizden birini öldürdüm de mi buna karşılık beni öldürmek istiyorsunuz? Yoksa birinizin malını mı yedim? Ya da birinizi yaraladım da onun karşılığı olarak mı benim kanımı dökmek istiyorsunuz?

Hiç kimseden ses çıkmıyordu. Sonra şöyle seslendi:

Ey Şebes b. Rib'î! Ey Haccar b. Ebcer! Ey Kays b. Eş'as! Ey Yezid b. Haris! "Meyveler olgunlaştı, etraf yemyeşil kesildi. Gelip seni bekleyen hazır bir ordunun başına geçeceksin." diye bana yazanlar siz değil miydiniz?

Kays b. Eş'as: "Ne dediğini anlamıyoruz. Ama amcanın oğlunun egemenliğini kabul et." dedi. Hüseyin (a.s) ona şöyle dedi:

Hayır, Allah'a andolsun, size elimi alçaklar gibi vermeyeceğim ve köleler gibi de kaçmayacağım.

Sonra şöyle seslendi:

Ey Allah'ın kulları! Beni taşlamanıza karşı, sizin de benim de Rabbim olan Allah'a sığındım. Hesap gününe inanmayan bütün büyüklük taslayan zorbalardan benim ve sizin Rabbiniz olan Allah'a sığınyorum.<sup>5</sup>

Ama onlar, savaş dışında her öneriyi ısrarla reddediyor, batıl yaklaşımlarından vazgeçmiyorlardı. Medyenlilerin peygamberlerine verdikleri cevabın benzeriyle İmam Hüseyin'e (a.s) karşılık verdiler. Yüce Allah, Medyenlilerin peygamberlerine şu karşılığı verdiklerini bize bildirmiştir:

**Söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz ve içimizde seni ciddiye almıyoruz!**<sup>6</sup>

### **Hür, Cennetle Cehennem Arasında Tercih Yapıyor**

Hür b. Yezid er-Riyahî, İmam Hüseyin'in (a.s) sözlerinden etkilendi ve daha önce ona karşı yaptıklarından dolayı büyük pişmanlık duydu. Atını Hüseyin'in (a.s) karargâhına doğru sürüyor, sonra tekrar yerine dönüyordu. Büyük bir huzursuzluk ve

<sup>5</sup> el-İrşad, 2/98; İ'lamu'l-Vera, 1/459

<sup>6</sup> Hud, 91



kararsızlık içindeydi. Bu davranışının sebebi sorulduğunda: “Allah’a yemin ederim, kendimi, cennetle cehennemden, ahiretle dünyadan birini seçmek üzere serbest bırakıyorum. Akli olan birinin, cennete ve ahirete başka bir şeyi tercih etmemesi gerekir.” diyordu.

Sonra atını mahmuzladı ve Hüseyin’in (a.s) karargâhına doğru sürdü. İmam’ın (a.s) çadırının kapısında durdu. Hüseyin (a.s) dışarı çıktı. Hür, İmam’ın ellerine kapandı. Bir yandan İmam’ın ellerini öpüyor, bir yandan af diliyor, yaptıklarını bağışlamasını istiyordu. Hüseyin (a.s) şöyle dedi:

Evet, Allah senin tövbeni kabul edecektir. O tövbeleri çokça kabul eden ve merhametli olandır.

Hür şu karşılığı verdi: “Allah’a yemin ederim ki, kendim için tövbe olarak, senin önünde savaşmaktan ve senin uğruna ölmekten başka bir şey bilmiyorum.” Sonra gidip Kûfelilere hitap etti, onlara öğüt verdi, İmam (a.s) ile ilgili tavırlarını ve onu davet edişlerini hatırlattı. Onları İmam’a karşı savaşmamaya teşvik etti. Sonra savaş meydanına doğru atını sürdü. İnsanlar bir anda etrafını sardılar. Büyük bir kalabalık arasında kaldı ve sonunda şehit edildi.<sup>7</sup>

### Unutulmaz Savaş

İmam Hüseyin (a.s), kampı iyice muhkemleştirdi. Kampın arkasında bir hendek kazdı ve içinde ateş yaktı. Böylece arkadan gelebilecek beklenmedik saldırıları ve ani baskınları önledi, artık kesinleşen hain saldırıdan kadınları ve çocukları korumak istedi.

Şımr b. Zilcevşen, hendekte yanan ateşe baktı ve şöyle seslendi: “Ey Hüseyin! Kıyamet günü gelmeden ateşini kendi ellerinle yaktın.” İmam (a.s) ona şöyle dedi: “*Sen o ateşe atılmaya daha lâyıksın.*”<sup>8</sup> Hüseyin’in (a.s) arkadaşlarından Müslim b. Avsece ona bir ok fırlatmak istedi. İmam (a.s) buna engel oldu ve şöyle dedi: “*Atma! Onlara karşı savaşı ilk başlatan olmak istemiyorum.*”<sup>9</sup>

Tarihçiler anlatıyor:

İmam’ın (a.s) yaptığı ilk konuşmadan sonra, İmam’ın (a.s) bazı arkadaşları da, İbn Ziyad’ın askerlerine hitap ettiler. Ayrıca İmam (a.s) bir Mushaf aldı ve kafasının üzerine sayfaları açık vaziyette koydu, askerlerin tam karşısında durup onlara ikinci

<sup>7</sup> el-İrşad, 2/99; el-Futuh, 5/113; Bihar’ul-Envar, 5/15

<sup>8</sup> Maktelu’l-Hüseyin, Mukarrem, s.277

<sup>9</sup> Maktelu’l-Hüseyin, Mukarrem, s.277; Tarihu’t-Taberî, 3/318



bir konuşma yaptı. Dedi ki: “*Ey topluluk! Benimle sizin aranızda Allah’ın Kitab’ı ve dedem Resulullah’ın (s.a.a) Sünnet’i hakem olsun.*”

Ardından kendini onlara tanıttı, kuşandığı Peygamber’in (s.a.a) kılıcını, zırhını ve sarğını gösterdi. Hepsini onu tasdik etti. Sonra, hangi gerekçeyle kendisini öldürmek istediklerini sordu. Emir Ubeydullah b. Ziyad’ın emrine uyduklarını söylediler. Bunun üzerine İmam (a.s) şöyle dedi:

Ellerinizi kurusun ey topluluk! Keder ve elem yakanızı bırakmasın! Yalvara yakara bizden yardım istediniz, dil döktünüz; biz de beklemezsizin sizin yardımınıza koştuk. Ama ne görelim! Bizim için ellerinize aldığımız kılıçları bize karşı çekmiş bekliyorsunuz! Bizim ve sizin düşmanlarınıza karşı yaktığımız ateşi bizim için alevlendirmişsiniz! Dostlarınıza karşı düşmanlarınızın yanında yer almışsınız! Hem de aranızda adaleti yaymadıkları, yayacaklarına da ümidiniz olmadığı hâlde!

Yazıklar olsun size! Kahrolasicalar! Bizi, kılıçlar kınlarında, heyecanlar dingin iken ve görüşler dağılmadan yalnız bıraktınız! Küçücük çekirgeler gibi bize koştunuz, kelebekler gibi etrafımıza üşüşünüz. Sonra verdiğiniz sözleri çiğnediniz.

Lânet olsun size, ey ümmetin ayak takımı, ey ahzabın artıkları, ey Kitab’ı arkalarına atan nankörler, ey ilâhî kelâmı tahrif edenler, ey günah çeteleri, ey Şeytan’ın üfle-diği hain nefisler ve ey ilâhî sünneti söndüren çapulcular! Yuh olsun size! Şunlara mı arka çıkıyor ve bizi yalnız bırakıyorsunuz?! Evet! Allah’a yemin ederim, kalleslik sizin eski huyunuzdur. Kökleriniz ihanetle beslenmiştir. Dallarınız hainlik üzere yetişmiştir. Siz de en kötü meyvesiniz; bakıcısının boğazında tıkanıp kalır, gasp edenin ağzında lokum gibi erirsiniz! (Seyredenleri iğrendiren bir görünümünüz vardır. Ancak gasıplar sizden yararlanır.)

Bakın hele, şu soysuz oğlu soysuza! Beni kılıçtan ve zilletten birini tercih etmekle karşı karşıya bırakıyor! Zillet nere, biz nere! Ne Allah, ne Resulü ve ne de müminler bizden böyle bir küçülmeyi beklemez. Tertemiz ve nezif bağrılar, şerefli kişiler, izzetli nefisler, bizim için soylular gibi onurluca yere yıkılmak dururken soysuz alçaklara boyun eğerek yaşamayı yeğlemezler.

Bilesiniz, ben sayı azlığına ve yardım edenlerin arkalarını dönüp kaçmalarına rağmen şu aile ile beraber düşman üzerine yürüyeceğim!

Sonra Ferve b. Mesik el-Muradî’den şu beyitleri okudu:

Yenersek eğer, eskiden beri yenenleriz.  
Yenilirsek şayet, yine de yenilmiş sayılmayız.  
Korkaklık da uğramaz semtimize; fakat  
Ölürüz biz ve ötekiler bir süre konar devlete.  
Söyle, bizim ölümümüzden dolayı sevenlere:





Bizim karşılaştığımızla, şamata yapanlar da karşılaşır elbet  
Çünkü ölüm birinin kapısından kalktıktan sonra  
Başka birinin kapısına çöküverir.<sup>10</sup>

Sonra şöyle devam etti:

Allah'a andolsun ki siz, bundan sonra ancak bir ata binme süresince kalırsınız. Ardından hadiseler sizin başınızı döndürmeye, sizi şiddetle sarsmaya başlar. Tıpkı değirmen taşının dönmesi, ekseninin sarsılması gibi. Bu, babamın dedemden (s.a.a) bana aktardığı bir bilgidir.

**Siz de ortaklarımızla beraber toplanıp yapacağınızı kararlaştırın. Sonra işiniz başınıza dert olmasın. Bundan sonra vereceğiniz hükmü, bana uygulayın ve bana mühlet de vermeyin.**<sup>11</sup>

**Ben, benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah'a dayandım. Çünkü yürüyen hiçbir varlık yoktur ki, O, onun perçeminden tutmuş olmasın. Şüphesiz Rabbinim dosdoğru yoldadır.**<sup>12</sup>

Sonra İmam Hüseyin (a.s) ellerini göğe doğru açtı ve şöyle dedi:

Allah'ım! Üzerlerine gökten bir damla yağmur yağdırma. Yusuf Peygamber'in zamandaki kıtlık yıllarını onların üzerine gönder. Başlarına Sakif kabilesinin delikanlısını musallat et ki, onlara acı ve elem kâsesini tattırsın. Çünkü onlar bizi yalanladılar, yapayalnız bıraktılar. Sen, bizim Rabbimizsin. Biz, sana güvenip dayandık ve dönüş de sanadır.<sup>13</sup>

Bütün bunlar bir yana, Ömer b. Sa'd, Hüseyin'le (a.s) savaşmakta ısrarlıydı. İmam Hüseyin (a.s) konuşuyor, öğüt veriyor, karşısındaki topluluğu en güzel şekilde savmaya çalışıyordu. Artık nasihatın bir işe yaramadığını görünce, İbn Sa'd'a şöyle dedi:

Ey Ömer! Beni öldürürsen, şu soysuzun oğlunun seni Rey ve Cürcan eyaletlerinin valisi mi yapacağını sanıyorsun? Allah'a yemin ederim ki, bununla sevinemeyeceksin. Bu, karara bağlanmış bir sözdür. Şimdi ne yapacaksan yap! Çünkü benden sonra dünyada ve ahirette mutluluk yüzü göremeyeceksin. Kûfe'deki bir sazlıkta çocukların, kesilmiş başıyla oynadıklarını, tekmelemek için yarıştıklarını görür gibiyim.

İbn Sa'd öfkelenerek yüzünü İmam'dan (a.s) çevirdi.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Tarih-u İbn Asakir, 69/265; el-Luhuf Alâ Katle't-Tufuf, İbn Tavus, s.59, 124

<sup>11</sup> Yûnus, 71

<sup>12</sup> Hûd, 56

<sup>13</sup> Maktelu'l-Hüseyin, Mukarrem, s.286-289; Maktelu'l-Hüseyin, Ha-rezmî, 2/6; Tarih-u İbn Asakir, Tercümetu'l-İmami'l-Hüseyin (a.s), s.216; bk. İ'lamu'l-Vera, 1/458

<sup>14</sup> Maktelu'l-Hüseyin, Mukarrem, s.289



Şeytan, İbn Sa'd'ı kışkırttı. Yayının kirişine bir ok yerleştirdi, sonra İmam Hüseyin'in (a.s) kampına doğru fırlattı ve şöyle dedi: "Şahit olun! İlk oku ben atıyorum." Ardından askerleri, İmam'ın (a.s) ordugâhını ok yağmuruna tuttular, sonra meydana çıktılar.<sup>15</sup>

İmam (a.s) arkadaşlarına şöyle dedi:

Allah'ın rahmeti üzerinize olsun, kaçınılmaz ölüme doğru kalkın! Şu oklar, düşmanın size gönderdiği elçilerdir.<sup>16</sup>

Bunun üzerine, kükremiş aslanlar gibi savaş meydanına daldılar. Ölüme aldırış bile etmiyorlardı. Allah ile buluşmanın sevinci, yüzlerinden okunuyordu. Peygamberlerin, doğruların, Allah'ın iyi kullarının yanındaki menzillerini görüyor gibiydiler. Her biri öldürülürken, dudaklarından: "Selâm sana ey Ebu Abdullah!" sözleri dökülüyordu ve geride kalanlara; canlarını, ruhlarını İmam'ın uğruna feda etmelerini tavsiye ediyordu. Çatışma iyice kızışmıştı. Hüseyin'in (a.s) ashabından biri, on kişi, yirmi kişi öldürmeden öldürülüyordu.<sup>17</sup>

Savaş değirmeni, Kerbela çölünde dönmeye devam ediyordu. Onunla beraber, mukaddes kanlar da sonsuzluk ırmağına karışmak üzere durmadan akıyordu. İmam Hüseyin'in (a.s) ashabı, birer birer savaş meydanına çıkıp şehit düşüyordu. Düşman ordusunda derin yaralar açmış, büyük kayıplar verdimişlerdi. Ömer b. Sa'd'ın adamları bağırmağa başladılar: "Eğer, bu şekilde onlarla bire bir karşılaşarak savaşsaksak, bizim sonumuzu getirirler. Onlara hep birlikte toplu bir saldırı düzenleyelim. Onları ok ve taş yağmuruna tutalım!"

Saldırı başladı. Hüseyin'le (a.s) beraber kalan az kişinin üzerine toplu bir hücumla geçildi. Dört bir yandan onları kuşattılar. Öldürmenin her çeşidini, en iğrenç, en alçakça yolları deniyorlardı. Nihayet, Hüseyin'in (a.s) kampındaki yiğitlerin büyük çoğunluğunu öldürdüler.

Güneş batıya meyletti, namaz vakti gelmişti. Hüseyin (a.s), namaza çağırıyordu. Savaş meydanı, onun için bir cihat ve ibadet mihrabına dönmüştü. Kılıçlar ve oklar, onun münacat sahasına girmesine, kutsallık hazirelerine, cemel ve celâl âlemlerine yükselmesine engel olamamıştı...

Adamları birer birer öne çıkıyor ve öldürülüyordu. Nihayet Hüseyin'in (a.s) yanında ailesi ve yakın akrabalarından başka kimse kalmadı. Hüseyin'in (a.s) Ebu Mürre b. Urve b. Mes'ud es-Sakafi'nin kızı Leyla'dan olan oğlu Ali Ekber öne çıktı. Güzel ve aydınlık bir yüzü vardı. Düşmana saldırdı. Saldırırken şöyle diyordu:

<sup>15</sup> el-İrşad, 2/101; el-Luhuf, s.100; İ'lamu'l-Vera, 1/461

<sup>16</sup> Maktelu'l-Hüseyin, Mukarrem, s.292

<sup>17</sup> Siretu'l-Eimmeti'l-İsna Aşer, 2/76



Ben, Ali oğlu Hüseyin oğlu Ali'yim.  
Beytullah'a andolsun biz,  
Peygamber'e en yakın kimseleriz.  
Allah'a andolsun soysuzun oğlu hükmedemez bize!

Bunu defalarca tekrarladı. Kûfeliler, onu öldürmekten kaçınıyorlardı. Mürre b. Mun-kız el-Abdî onu gördü. Dedi ki: “Şayet yanımdan geçse, onu öldürmesem ve babasına onun yasını tutturmasam, bütün Arab'ın günahı boynuma olsun.” Daha önce yaptığı gibi, tekrar meydana atılıp insanların önünde gezindi. Mürre b. Munkız öne atıldı ve bir mızrak atarak onu yere yıktı. Sonra onu çevreleyip kılıçlarıyla bedenini parçaladılar. Hüseyin (a.s) geldi, oğlunun cansız bedeninin başında durdu ve şöyle dedi:

Seni öldüren kavmi Allah kahretsin, ey oğulcağızım! Rahman'a karşı ve Resul'ün (s.a.a) saygınlığımı çiğneme hususunda ne kadar da cesurdurlar!

Gözlerinden yaşlar akmaya başladı. Sonra: “Senden sonra olmaz olsun dünya!” dedi. Hüseyin'in (a.s) kız kardeşi Zeyneb koşarak geldi. Şöyle diyordu: “Ah kardeşim! Ah kardeşimin oğlu!...” Gelip üzerine kapandı. Hüseyin (a.s), Zeyneb'i tutup kaldırdı ve çadıra gönderdi. Gençlerine: “Kardeşinizi taşıyın.” diye emretti. Onlar da kardeşlerini alıp önünde savaştıkları çadırın önüne koydular.

Sonra Ömer b. Sa'd'ın adamlarından Amr b. Sabih denen biri Müslim b. Akil'in oğlu Abdullah'a bir ok attı. Abdullah, oktan korunmak için elini alınına koydu. Ok avucuna isabet etti ve oradan alınına saplandı. Böylece eli alınına yapışıp kaldı. Kımıldatamıyordu. Sonra bir başkası saldırarak kalbine bir mızrak sapladı ve öldürdü.

Abdullah b. Kutbe et-Taî, Avn b. Abdullah b. Cafer b. Ebu Talib'e (r.a) hamle etti ve öldürdü.

Âmir b. Nehşel et-Teymî, Muhammed b. Abdullah b. Cafer b. Ebu Talib'e (r.a) saldırdı ve öldürdü.

Osman b. Halid el-Hemedanî, Abdurrahman b. Akil b. Ebu Talib'e (r.a) hücum etti ve öldürdü.

Hamid b. Müslim anlatıyor: Biz bu şekilde savaşırken, birden yüzü ay parçası gibi bir delikanlı karşımıza çıktı. Elinde bir kılıç, üzerinde bir gömlek ve izar ve ayağında nalın vardı. Nalınlardan birinin tasmaı kopmuştu. Ömer b. Said b. Nufeyl el-Ezdî bana dedi ki: “Vallahi, bu çocuğa saldıracam.” Dedim ki: “Subhanallah! Bunu yapmakla ne geçecek eline? Bırak onu! Nasılsa, şu insanlar onlardan bir tek kişiyi sağ bırakmayacaklar.” Dedi ki: “Vallahi saldıracam.” Sonra çocuğa saldırdı, başına bir kılıç vurup ikiye yarıdıktan sonra döndü.



Çocuk yüzükoyun yere kapandı. “Amcacığım!” diye bağırdı. Hüseyin (a.s), bir kartal gibi atıldı. Sonra öfkeli bir aslan gibi kükreyerek Ömer b. Said b. Nufeyl’e hücum etti. Koluna bir kılıç indirerek dirsekten koparıp attı. Ömer öyle bir çığlık attı ki, bütün karargâh bu sesi duydu. Sonra Hüseyin (a.s) ondan uzaklaştı. Kûfe ordusu, onu kurtarmak için saldırıya geçti. Bu sırada adam askerlerin ayakları altında kaldı ve ezilerek öldü.

Toz duman çekildikten sonra Hüseyin’in (a.s) çocuğun başında durduğunu gördüm. Çocuğun ayakları çırpınıp duruyordu. Hüseyin (a.s) şöyle diyordu:

Lânet olsun seni öldüren kavme! Kıyamet günü onların hasmı deden olacaktır.

Sonra şöyle dedi:

Allah’a andolsun, çağırдыңın hâlde sana cevap verememesi veya cevap verdiği hâlde sana yardım edememesi, amcanın zoruna gidiyor. Vallahi bu, öldürüleni çok ama yardım eden az olan birinin sesidir.

Sonra çocuğu göğsüne alıp taşıdı. Çocuğun yerde sürüklenen ayaklarını hâlâ görür gibiyim. Çocuğu alıp oğlu Ali b. Hüseyin’in ve ailesinden öldürülmüş olan diğerlerinin yanına koydu. “Bu çocuk kimdir?” diye sordum. Dediler ki: “Ali b. Ebu Talib oğlu Hasan oğlu Kasım’dır.”

Sonra Hüseyin (a.s) çadırın önünde oturdu. Oğlu Abdullah b. Hüseyin’i getirdiler. Henüz süt emen küçük bir çocuktü. Onu kucağına oturttu. Benî Esed’den bir adam, babasının kucağındaki çocuğa bir ok atarak boğazını kesti. Hüseyin (a.s) çocuğun kanını avuçladı. Avucu dolunca, gök tarafına serpti ve şöyle dedi:

Rabbim! Eğer gökten gelecek yardımı bizden alıkoymuşsan, bunu (bizim için semavî yardımdan da) daha iyi olan bir nimete vesile kıl ve şu zalimler topluluğundan bizim intikamımızı al!

Sonra çocuğu aldı, ailesinden öldürülmüş olan diğerlerinin yanına koydu.

Abdullah b. Ukbe el-Ganevî, Ali b. Ebu Talib oğlu Hasan oğlu Ebu Bekir’e (a.s) bir ok atıp onu öldürdü.

Abbas b. Ali b. Ebu Talib (r.a), ailesinden çok kişinin öldürüldüğünü görünce, ana bir kardeşlerine, Abdullah, Cafer ve Osman’a dedi ki: “Ey annemin oğulları! Öne çıkın, göreyim sizi. Allah ve Resulü için iyi bir sınav verdiniz ve sizin geride kalacak çocuklarınız da yoktur.” Abdullah öne atıldı ve yaman bir savaş verdi. O ve Hâni b. Sebit elHadremî birbirlerine birer darbe indirdiler. Hâni (Allah’ın lâneti üzerine olsun), onu öldürdü. Ondandı sonra Cafer b. Ali (a.s) öne atıldı. Hâni onu da öldürdü.



Sonra, kardeşlerinin yerine savaş meydanına çıkan Osman b. Ali'yi (a.s), Huli b. Yazid el-Esbahî aldı, bir ok atarak onu yere yıktı. Benî Dârim kabilesinden bir adam da saldırıp başını kesti.

Sonra bütün topluluk Hüseyin'e (a.s) saldırdı. Karargâhını ele geçirdiler. Çok susamıştı. Nehir ile tarlalar arasındaki seddin üzerine çıktı. Suya gitmek istiyordu. Önünde de kardeşi Abbas vardı. İbn Sa'dın atlıları önünü kestiler. Aralarında Benî Dârim'den bir adam vardı. Bu adam askerlere dedi ki: "Yazıklar olsun size! Suya gitmesine izin vermeyin. Su içmesini engelleyin." Hüseyin (a.s) dedi ki: "Allah'ım! Onu susuz bırak." Benî Dârim'den bu adam kızdı ve İmam'a (a.s) bir ok attı. Ok, İmam'ın üst damağına isabet etti. Hüseyin (a.s), oku çekip çıkardı. Elini damağının altına koydu. Avucu kanla doldu. Kanı yere döktü ve dedi ki: "Allah'ım! Peygamber'inin kızının oğluna yapılanları sana şikâyet ediyorum."

Sonra yerine geri döndü. Susuzluğu iyice şiddetlenmişti.

### Hz. Hüseyin'in (a.s) Yanlızlığı

Hüseyin'in (a.s) yanında kardeşi Abbas'tan başka kimse kalmamıştı. Abbas, yanına geldi ve savaşmak için ondan izin istedi. Hüseyin ağladı, Abbas'ı kucakladı ve savaşmasına izin verdi. Abbas, Kûfelilere saldırıyor; Kûfeliler, kurttan kaçan keçiler gibi onun karşısından sağa sola kaçıyorlardı. Kûfeliler, adamlarından çok kişinin öldürülmüş olmasından ötürü huzursuz olmaya başladılar. Abbas öldürüldüğü zaman Hüseyin (a.s) şöyle dedi:

Belim şimdi kırıldı, çarem kalmadı ve düşmanlarım sevinmeye başladı.<sup>18</sup>

Bir diğer rivayette şöyle deniyor: Hz. Hüseyin (a.s), Fırat nehrine yöneldi. Önünde de kardeşi Abbas vardı. İbn Sa'dın (Allah'ın lâneti üzerine olsun) atlıları önünü kestiler. Aralarında Benî Dârim'den bir adam vardı. Bu adam askerlere dedi ki: "Yazıklar olsun size! Suya gitmesine izin vermeyin. Su içmesini engelleyin." Hüseyin (a.s) dedi ki: "Allah'ım! Onu susuz bırak." Benî Dârim'den olan bu adam kızdı ve İmam'a (a.s) bir ok attı. Ok, İmam'ın üst damağına isabet etti. Hüseyin (a.s), oku çekip çıkardı. Elini damağının altına koydu. Avucu kanla doldu. Kanı yere döktü ve dedi ki: "Allah'ım! Peygamber'inin kızının oğluna yapılanları sana şikâyet ediyorum." Sonra yerine geri döndü. Susuzluğu iyice şiddetlenmişti. Askerler, Abbas'ın (a.s) etrafını sardılar ve Hüseyin'den (a.s) uzaklaştırdılar. Abbas, öldürülünceye kadar tek başına onlarla savaştı. Allah'ın rahmeti üzerine olsun.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Siretu'l-Eimmeti'l-İsnâ Aşer, 2/77; Bihar'ul-Envar, 45/440; el-Muntahab, et-Terihî, s.431

<sup>19</sup> el-İrşad, 2/109



Hüseyin (a.s) etrafına baktı. Savaş meydanının en uzak noktasına kadar gözlerini gezdirdi, ashabından ve ailesinden şahadet kanı içinde yüzmeyen, mafsalları ve organları kesilmeyen bir tek kişi görmedi.

İmam Hüseyin (a.s) tek başına kalmıştı. Elinde Resulullah'ın (s.a.a) kılıcı, göğsünde Ali'nin (a.s) kalbi, bir elinde de hakkın beyaz bayrağı ve dilinde takva sözü...

### Hüseyin Yalnız Başına Savaş Meydanında

Ebu Abdullah (a.s) sağına baktı, soluna baktı, Resulullah'ın (a.s) haremi uğruna kendini feda edecek kimseyi görmedi. *“Bizim uğrumuza kendisini feda edecek kimse yok mu?”* diye seslendi. İmam Zeynülabidin (a.s) çadırdan çıktı. Kılıcını taşıyamayacak kadar hastaydı. Ümmü Gülsüm arkasından: *“Oğlum, geri dön!”* diye sesleniyordu. Dedi ki: *“Halacığım! Bırak, Resulullah'ın oğlunun önünde savaşayım.”*

Bu sırada Hüseyin (a.s) şöyle seslendi:

Ey Ümmü Gülsüm! Bırakma onu. Yeryüzü Âl-i Muhammed'in (s.a.a) neslinden yoksun kalmazın.<sup>20</sup>

Tarihçiler şöyle anlatıyor: Hüseyin (a.s), Fırat kenarındaki toprak sedden çadırına geri dönünce, Şimr b. Zilcevşen bir grup adamıyla karşısına çıktı. Etrafını sardılar. İçlerinde Malik b. Nesr elKindî denilen biri öne atıldı, İmam Hüseyin'e sövdü ve başına bir kılıç indirdi. İmam'ın başında bir miğfer vardı. Kılıç miğferi parçalamış ve başı isabet almıştı. Yara kanıyordu. Miğfer kanla doldu. İmam Hüseyin (a.s) ona dedi ki:

Sağ elinle bir şey yiyemeyesin, onunla bir şey içemeyesin ve Allah seni zalimlerle birlikte haşretsin!

Sonra miğferi attı. Bir bez istedi. Onunla başını sardı. Başka bir miğfer istedi. Onu da başına koydu. Sonra etrafını sarıkla sardı. Şimr b. Zilcevşen ve yanındakiler uzaklaşıp yerlerine döndüler. Biraz bekledi, tekrar geri döndü. Onlar da İmam'a geri döndüler ve etrafını sardılar.<sup>21</sup>

İmam Hüseyin (a.s) kılıcını aldı. Bir savaş geleneği olarak sesini yükseltiyor ve meydan okuyordu. Atlılarla çarpışıyor, görülmemiş bir kahramanlıkla darbeleri karşılıyor, göz kamaştırıcı bir cesaret örneği sergiliyordu. Karşısına kim çıkarsa çıksın, mutlaka kılıcının altında alçaklar gibi diz çöküp hezimetle uğrayarak bükülüyordu.

<sup>20</sup> Bihar'ul-Envar, 45/46

<sup>21</sup> el-İrşad 2/110; İ'lamu'l-Vera, 1/467



Hümejd b. Müslim şöyle der:

Allah'a andolsun ki çocukları, ailesi ve arkadaşları öldürüldüğü hâlde onun gibi kendine hâkim olan ve sağlam bir yürekle ve kahramanca savaşıyor birini hayatım boyunca görmedim. Piyadeler saldırdığında, o da hamle yapıyor ve onları kılıcıyla dağıtıyordu. Bir kurdun saldırısına uğrayan keçiler gibi sağa sola kaçıyorlardı.<sup>22</sup>

Onunla savaşamayacaklarını anlayınca, korkakların yöntemlerine başvurdular. Şimr, atlıları çağırarak, piyadelerin arkasına yerleştirdi. Sonra okçulara ok atmalarını emretti. Bir anda yağmur gibi üzerine ok yağdırdılar. O kadar çok ok isabet etmişti ki, bir kirpinin dikenli vücudunu andırıyordu. İmam (a.s) geri durmak zorunda kaldı. Onlar da İmam'ın önünde durdular. Kız kardeşi Zeyneb, çadırın kapısına çıktı ve Ömer b. Sa'd b. Ebu Vakkas'a seslendi:

Yazıklar olsun sana, ey Ömer! Ebu Abdullah'ın öldürülmesine seyirci mi kalıyorsun?

Ömer, herhangi bir cevap vermedi. Zeyneb dedi ki:

Yazıklar olsun size! İçinizde bir Müslüman yok mu?

Kimseden ses çıkmadı. Şimr b. Zilcevşen, atlılara ve piyadelere seslendi: "Ne oluyor size? Daha ne bekliyorsunuz? Adama saldırırsanız! Analarınız sizin yasınızı tutsun!" Bunun üzerine her taraftan saldırıya geçtiler.

Zur'a b. Şerik, İmam'ın (a.s) sol kürek kemiğine vurdu ve onu kesti. Bir başkası omzuna vurdu. Bu darbenin etkisiyle yüzüstü yere düştü. Sinan b. Enes enNahaî, bir mızrak darbesiyle İmam'ı (a.s) yere serdi. Hulî b. Yezid el-Esbahî öne çıktı. Atından inip başını kesmek istedi. Fakat elleri titredi. Şimr dedi ki: "Allah kollarını kırsın, be adam! Ne diye titriyorsun?"

Sonra Şimr atından indi, başını kesti ve Hulî b. Yezid'e vererek şöyle dedi: "Al, bunu emir Ömer b. Sa'd'a götür."

Sonra, İmam Hüseyin'in (a.s) üzerindeki kılıcı yağmalamaya başladılar. İshak b. Hayve el-Hadremî gömleğini, Ahnes b. Mirsad sarığını aldı. Benî Dârim kabilesinden bir adam da kılıcını aldı. Kafilesini, develerini ve yüklerini talan ettiler, kafiiledeki kadınlara ait süs eşyalarını da yağmaladılar.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> el-İrşad, 2/111; İ'lamu'l-Vera, 1/468

<sup>23</sup> el-İrşad, 2/112; İ'lamu'l-Vera, 1/469





## Göğün Kızıl Renge Bürünmesi

Yer çalkandı, evrenin ufuklarını koyu bir karanlık bürüdü, göğü ürkütücü bir kızzılık kapladı. Bu, Allah'ın bütün haramlarını çiğneyen hunhar canilere, suçlulara yönellik ilâhî bir uyarıydı.<sup>24</sup>

İmam Hüseyin'in (a.s) atı, kâkülünü, mazlum şehit İmam'ın (a.s) kanına sürdü. Ürkümüş, dehşete düşmüş bir hâlde İmam Hüseyin'in (a.s) kampına doğru dörtlüye koştu; ailesine, İmam'ın (a.s) öldürüldüğünü, şehit edildiğini bildirmek için.

Nitekim Nahiye-i Mukaddese Ziyareti'nde bu trajik sahne şu sözlerle tasvir edilmiştir:

Kadınlar, küheylânın perişan hâlini, sırtındaki eğerin tersine döndüğünü görünce, saçları dağınık bir vaziyette çadırlardan dışarı fırladılar. Yanaklarına vuruyorlardı. Yüzlerini açmışlardı. Ağıt yakıyorlardı. İzzetten sonra zelil olmuşlardı. Hüseyin'in düştüğü yere koşuyorlardı.

Haşimoğulları'nın önder kadınlarından acılı Zeyneb bint-i Ali b. Ebu Talib (a.s) şöyle feryat ediyordu:

Ah Muhammed! Ah baba! Ah Ali! Ah Cafer! Ah Hamza! Bu Hüseyin'dir, tek başına kalmış uçsuz bucaksız meydanda. Kerbela'da yere yıkılmış kimsesiz. Keşke gök, yerin üzerine yıkılsaydı! Keşke dağlar, paramparça olup ovalara saçılıydı!<sup>25</sup>

## Çadırların Yakılması ve Peygamber Hanesinin Hür Kadınlarının Ziyet Eşyalarını Soymaları

Alçak suçlular, Ebu Abdullah Hüseyin'in (a.s) çadırlarını ateşe verdiler. Çadırlarda Peygamber (s.a.a) hanedanının kızlarının, nübüvvet hanesinin iffetli kadınlarının olduğuna aldırış etmiyorlardı. İmam Zeynülabidin (a.s) şöyle der:

Allah'a yemin ederim, ne zaman halalarımı ve kız kardeşlerimi görsem, gözyaşlarım boğazımda düğümleniyor. Aşura günü azgın güruhun münadisi: "Yakın zalimlerin evlerini!" diye bağırırken, bir çadırdan diğerine, bir sığınaktan öbürüne kaçışları gözlerimin önüne geliyor.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Keşfu'l-Gümme, 2/9; Siyer-u A'lami'n-Nubela, 3/312; Tarihu'l-İslâm, ez-Zehebi, s.15 (Havadisu's-Sene 61); İlamu'l-Vera, 1/429

<sup>25</sup> Maktelu'l-Hüseyin, Mukarrem, s.346

<sup>26</sup> Hayatu'l-İmami'l-Hüseyin, Tarihu'l-Muzafferî'den naklen, s.238



*H.z. Resul'ün (s.a.a)  
torunu, Emirü'l-  
Müminin'in (a.s) kızı,  
büyük kadın Zeyneb,  
kardeşinin yüce  
naaşının yanı başında  
durarak şöyle dua etti:*

**Allah'ım! Bu kurbanı  
kabul et.**

Kûfe ordusunun şerefsiz alçakları, nübüvvet hanesinin özgür kadınlarını, risaletin iffetli hatunlarını soymaya başladılar. Üzerlerindeki ziynet eşyalarını ve giysilerini ganimet olarak aldılar. Çadırlardaki her şeyi talan ettiler.

### **Atıllar, Mübarek Naaşı Çiğniyor**

Emevîlerin alçaklığı ayyuka çıkmıştı. Görecek gözü olan herkes, bunu görebiliyordu. Bu alçaklık, taşıdıkları vicdanın artık yok olduğunun ifadesiydi. İnsanlıkları ölmüş, hareket eden duygusuz bedenlere dönmüşlerdi. Zerre kadar merhameti olmayan aşağılık vahşilere dönmüşlerdi. Onları bu rezaletten alıkoyacak zerre kadar vicdanları kalmamıştı.

Sapıklık ordusu, Kerbela çölünde Peygamber (s.a.a) ailesini kuşatma altında tuttuğu sırada, İbn Ziyad, Ömer b. Sa'd'a bir mektup yazmıştı. Bu mektubunda savaşın sonunda hangi neticeyi beklediğini, alçak nefsinde risalete ve Hz. Resul'e (s.a.a) duyduğu derin kını açığa vurmuştu. Risalet ve Resul'e (s.a.a) yakın olan herkese nasıl düşmanlık beslediğini ifade etmişti.

Mektupta şöyle diyordu:

Şimdi... Bilesin ki, ben seni, Hüseyin'e ilişmeyesin, ona zaman tanıyasın, onun selâmetini ve varlığını güvence altına alsın veya benim yanımda onun için aracılık yapasın diye göndermedim. Bak, eğer Hüseyin ve adamları yönetimi kabul edip teslim olurlarsa, sağ olarak onları bana gönder. Yok, eğer bunu kabul etmezlerse, onlarla savaş; onları öldür ve organlarını kes. Çünkü onlar, bunu hak ediyorlar. Eğer Hüseyin öldürülürse, göğsünü ve sırtını atlara çiğnet. Çünkü o, bir asi, bir eşkıya, bir haydut ve bir zalimdir. Gerçi öldükten sonra böyle bir uygulamanın ona bir zararı olmaz; ancak bu, kendime verdiğim bir sözdür, onu öldürürsem, mutlaka böyle yapacağım diye.<sup>27</sup>

Kaldı ki İbn Ziyad, Emevî yönetiminin komutanlarından biriydi. Emevî hanedanına mensup herhangi bir kimseden, Peygamber'in (s.a.a) oğlunun saygınlığının gözetilmesine ve makamına değer verilmesine dair bir emrin çıktığına tanık olmuş değiliz. Oysa Emevîlerden, onun saygınlığını ve yüksek makamını bilmeyen yoktu.

<sup>27</sup> Tarihu't-Taberî, 4/314; İ'lamu'l-Vera, 1/453



Böylece İbn Sa'd, kindar efendisi İbn Ziyad'ın emirlerini uygulamak üzere ayağa kalktı ve adamlarına şöyle seslendi: "Hüseyin'in cesedini atna çiğnetecek gönüllü kimse var mı?"

On gönüllü öne çıktı. Bunlar Hüseyin'in (a.s) cesedini atlarına çiğnettiler. Böylece bütün kemikleri kırılıp sırtı ezilmiştir.<sup>28</sup>

### **Haşimoğulları'nın Önder Kadını Yüce Naaşın Önünde**

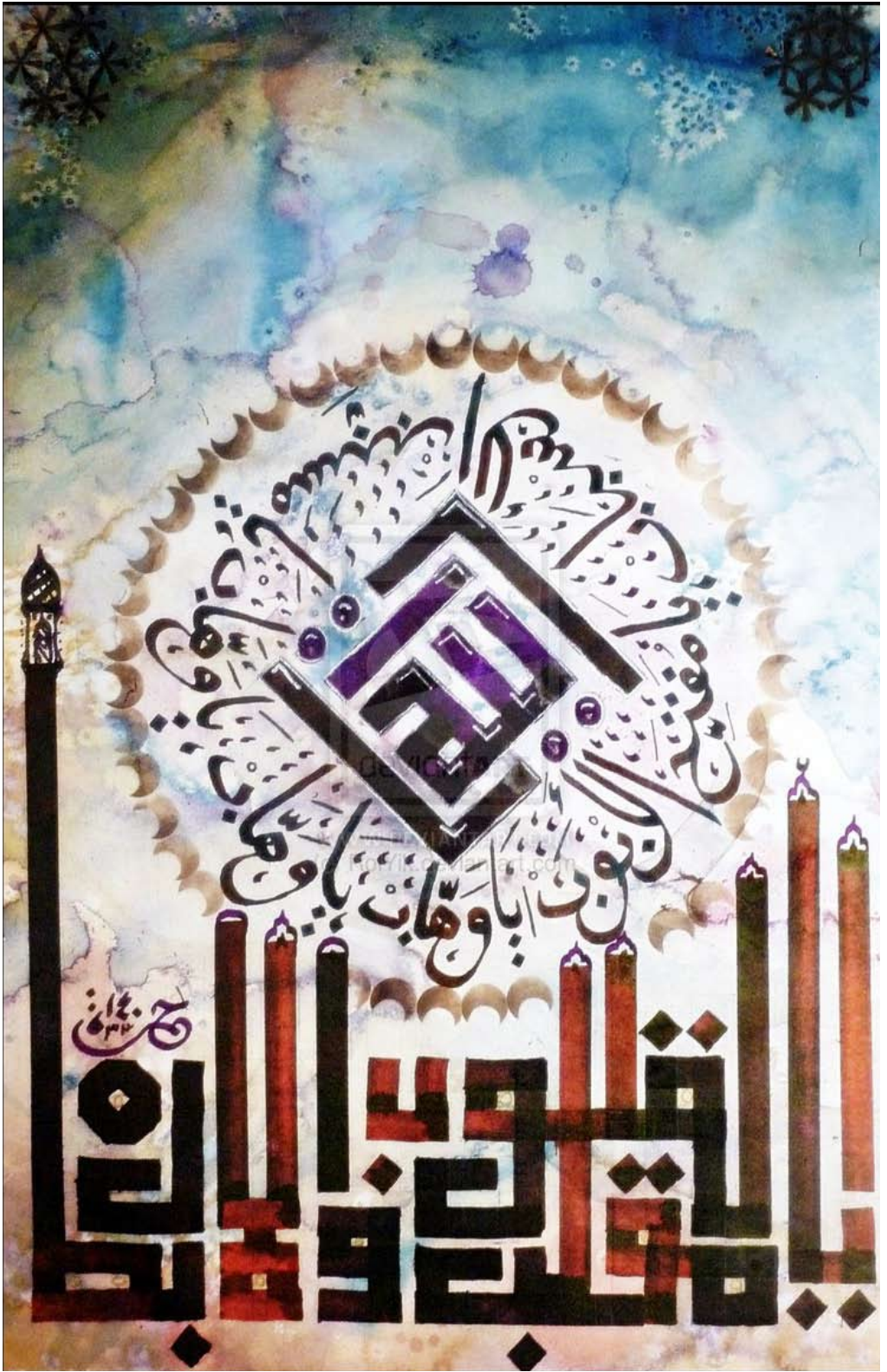
Hız. Resul'ün (s.a.a) torunu, Emirü'l-Müminin'in (a.s) kızı, büyük kadın Zeyneb, kardeşinin yüce naaşının yanı başında durarak şöyle dua etti:

Allah'ım! Bu kurbanı kabul et.<sup>29</sup>

İnsanlık, bu iman karşısında saygı ve tazim ifadesi olarak eğilmez de ne yapar?! Zaten Hüseyin'in (a.s) ve arkadaşlarının fedakârlıklarının unutulmaz oluşunun biricik sırrı da, bu görkemli imandır.

<sup>28</sup> İ'lamu'l-Vera, 1/470; Maktelu'l-Hüseyn, Harezmi, 2/39

<sup>29</sup> Hayatu'l-İmami'l-Hüseyn b. Ali (a.s), 3/304



# Şehitler Serverine Ağlamak

Doç. Dr. Ali Ziynefi

## Ağlamanın Önem ve Ehemmiyeti

Öncelikle birçok şeyin dünyada esrarengiz ve insana gizli olduğunu bilmemiz gerekir. Bu dünyada bazıları kendilerini ve düşüncelerini madde âlemine esir etmişlerdir; dünyada çok daha farklı ve görülmeye değer olayları olduğunu hayal bile edememektedirler.

Ağlamak da bunlardan biridir. Bazıları ağlamanın sadece duyguları gösteren bir eylem sanıyor, bazıları da ağlamanın çocukça bir çeşit gösteri olduğunu düşünüyorlar. Diğer bir grupsa ağlamak hakkında şöyle diyor: “Üzüntü getirmekten başka bir faydası yoktur, modern çağda en popüler olan; eğlenme, gülme ve hayatın tadını çıkarmaktır. İnsanlığın gülmeye ihtiyacı var, hiç kimse ağlamayı istemiyor.”

Aşağıda ağlama gerçeğini açıkladık-tan sonra başka bir perspektiften bu konuya bakılacağını umarız.

## A. Ağlamanın Çeşitleri

1- Korkmanın etkisi ile ağlamak: Bu çeşit ağlama genellikle çocuklarda görülmektedir, çocuk bu şekilde korktuğunu gösterme peşindedir.

2- Acındırmak için ağlamak: Kendisini başkalarına acındırmak için ağlamak da iki kısma ayrılır:

a) Doğal olanıdır, bu çok etkilidir. Örneğin anne ve babasını kaybetmiş bir çocuğun ağlaması gibi.

b) Yapmacık olanıdır; bu ise başkalarının ilgisini çekerek ne kadar üzgün ve kederli olduğunu belli etmek amacıyla.

3- Üzüntüden kaynaklanan ağlamak: İnsanın gönlünü kaplayan sıkıntı ve depresyonun belirtisidir. Bu tür ağlamanın en büyük faydası, insanın içini boşaltmasıdır. Böylelikle rahatladığını hissetmeye başlar.

4- Mutluluk ve sevinçten ağlamak: Karamsarlık ve tamamen ümidi kestikten sonra birden isteklerin gerçekleşmesiyle



**“Gidişatımın nasıl olduğunu bilmezken neden ağlamayayım? Nefsimin beni aldattığını ve geçen her günümün aleyhime olduğunu ve ölümün başımın üzerinde kanat açtığını görürken niçin ağlamayayım. Ruhumun bedenden ayrılacağı âna ağlıyorum. Kabrimin karanlık durumuna ağlıyorum. Mezarımın darlığına, nekir ve münkerin beni sorguya çekmelerine, kabirden çıplak ve zelilce çıkacağıma ağlıyorum...”**

insanda oluşan duygusallıktan kaynaklanmaktadır.

5- Mânevî tekâmül (gelişim) ve takvadan dolayı Allah’tan sakınma, çekinmeden doğan korkudan ağlamak: Yaratıcıya olan aşk, Allah’a karşı duyulan sevgi, O’na ulaşma arzusu, tevbe ve duyulan pişmanlıktan dolayı oluşan ağlamadır. Bu ağlamak, insanın kalbini temizler ve onun Allah’a yaklaşması için bir vesile olur. Takva ağlaması gönlün derinliklerinden çıkararak yanaklardan süzülen gözyaşlardır ki kul, bu şekilde Allah’ın dikkatini çekip O’nun kendisine rahmetiyle davranmasına sebep olur.

Mevlânâ bir şiirinde şöyle demektedir:

*Bulut ağlamasa güller nasıl gülsün,  
Bebek ağlamasa sütler nasıl coşsun,  
Bir günlük bebek yolunu bulmuştur,  
Ağlamakla şefkati kendisine çekmiştir.*

*Bil ki şefkatliler şefkatlisi,  
Az verir ağlamaksızın sütleri,  
“Çokça ağlayın” sözüne kulak ver ki,  
Döksün senin için fazilet sütlerini<sup>1</sup>*

Mânevî gelişim ve takva için ağlamanın, nedenlerinden bazılarını şöyle açıklamışlardır:

1- Günah işlemekten dolayı oluşan pişmanlık: Allah’a kul olma yolunda hareket eden İlahî insanlar, geçmişte yapmış oldukları günahlardan dolayı çokça pişmanlık duyarlar. Onlarda bulunan beğenilmeyen özelliklerden kurtulmak için çok çaba sarf ederek, gözyaşı dökerler. Hz. Ali (a.s.) bunu bizlere şöyle buyurmaktadır:

<sup>1</sup> Mesnevi, c. 3, defter 5.





“Ne mutlu Allah’ın emirlerini uygulamak için yönelenlere ve ne mutlu işlemiş oldukları günahlar için ağlayanlara.”<sup>2</sup>

Mevlânâ yine şöyle demektedir:

*Sızlayıp, ağlamak en büyük sermayedir,  
Süt veren annenin dikkatini çekendir,  
Süt veren anne bir bahane peşinde,  
Bebeğin ağlar hâlini bekler içinde.*

*Bebekle, sizler için ihtiyaçlar oluştu,  
Ağlayıp, sızlamayla sinede sütler coştı,  
Dedi; seslenin Allah’ı hep ağlayarak,  
Ki gelsin sizlere şefkat sütleri coşarak.*<sup>3</sup>

2- Allah’a yönelmedeki endişe: Allah’a ulaşmayı arzulayan Allah dostları, sürekli tedirgindirler. Sonlarının ne olacağı korkusu içerisindeyler. Rablerinin karşısına nasıl ve ne hâlde çıkacaklarını düşünürler, ona ulaşana kadar şeytanla nasıl mücadele edecekleri kaygısındadırlar. Tek düşündükleri, nefisleriyle yaptıkları bu büyük cihatta zafere ulaşip ulaşmayacaklarıdır. Bu tedirginlikler onların ağlamalarına sebep olur. Bunu İmam Seccad’ın (a.s.) bazı dualarında görmekteyiz, İmam (a.s.) Ramazan ayında okuduğu duada şöyle buyurmaktadır:

“Gidişatımın nasıl olduğunu bilmezken neden ağlamayayım? Nefsimin beni aldatığımı ve geçen her günümün aleyhime olduğunu ve ölümün başımın üzerinde kanat açtığını görürken niçin ağlamayayım. Ruhumun bedenden ayrılacağı âna ağlıyorum. Kabrimin karanlık durumuna ağlıyorum. Mezarımın darlığına, nekir ve münkerin

beni sorguya çekmelerine, kabirden çıplak ve zelilce çıkacağıma ağlıyorum...”<sup>4</sup>

3- Sevgi ve istek: Allah’ı sevenler, sadece Allah’ın sevlimeye layık olduğunu ve tek sevgilinin de O olduğunu bilmektedirler. Fakat dünyada, bu madde âleminde Rableriyle aralarına giren hicran (ayrılık) yüzünden hep ağlarlar. Böylesine ağlamalarının nedeni, hep Allah’a olan aşkları ve hem de ondan ayrı olmalarıdır, Hâfız-Şirazî bunu ne kadar da güzel bir şekilde şiire dökmektedir:

*Kederli gözümde kan akıyor, ayrılık  
gecesinde,  
Nâçâr (çaresiz) sabır gerek, sevgilinin  
bu gül serpmesinde.*<sup>5</sup>

4- Korku: Allah dostları Allah’ı, hem çok sevmededirler ve hem de çok korkmadadırlar. Korku ve haşyet (ürperip titreme) bilgi, tanıma (maarifet) ölçüsündedir. İlâhî insanlar Allah’ın azametini derk etmeye (kavramaya) başladıkları mı, bu büyük azamet karşısında hayrete düşerek ağlamaya başladılar. İmam Sâdık (a.s.) şöyle buyurmaktadır:

“Kıyamet gününde üç gözün dışında bütün gözler ağlayacaktır. Allah’ın bakmayı haram kıldıklarına bakmayan göz, ona itaat için geceleri uyanık olan göz ve Allah korkusundan ağlayan göz.”<sup>6</sup>

5- Gerçek dostların olmayışından: Kur’ân ve rivayetlere göre, insanın gerçek dostu Allah ve O’nun dostlarıdır. Allah’ı

<sup>2</sup> Nehcu’l-Belağa, 176. Hutbe.

<sup>3</sup> Mesnevi, Mevlânâ, c. 1, defter:12.

<sup>4</sup> Mübarek Üç Aylar, Ebu Hamza Sumâlî duası, s. 291.

<sup>5</sup> Divan-ı Hâfız, Hâfız-ı Şirazî.

<sup>6</sup> Usulü Kâfi, c. 2, Kitab-ı dua.





seven insanları kendine dost seçmek ve onları sevmek Allah'ı sevmektir. İlâhî insanlarda böyle dostlar bulamadıkları için ağlamaktadırlar.

*Bu aşk bütün sevgilerden farklıdır,  
Allah'ı sevenin sevgisi, Allah sevgisidir.*

Peygamberin (s.a.a.), Hz. Hamza ve Hz. Hatice için; Masumların da (Allah'ın selâmı üzerlerine olsun) birbirleri için ağlamalarındaki sır budur.

6- Güzel ve beğenilen ahlâkî sıfatların bulunmamasından dolayı: Allah'a ulaşmak isteyen kimse ahlâkî kötü sıfatları kendisinden uzaklaştırıp yerine güzel sıfatları yerleştirmek peşindedir. Ama kendisine dönüp baktığında Allah'ın istediği gibi güzel sıfatlara sahip olmadığını görür ve bu yüzden ağlar. Kâmil insanlarda güzel sıfatları gördükçe kendisinin geri kaldığını farkına varır, ağlayarak o sıfatları kazanmaya çalışır.

*Meyhanenin hazinesine baş eğik bak-  
tım, ağladım  
Çünkü utancımın nedenini kendimde  
buldum.<sup>7</sup>*

İmam Seccad (a.s.), Ebu Hamza Sumâlî duasının bir bölümde bu hakikatlere değinmektedir:

*“Bana yardım et de kendi hâlîme ağ-  
layabileyim, gerçekten ömrümü boşa ge-  
çirdim, yersiz arzulara kapıldım.”*

## B. Kıymetli Olan Ağlama

İslâm dini, yukarıda belirttiğimiz ağlamanın çeşitlerinin hepsini yasaklamıştır,

<sup>7</sup> Divan-ı Hâfiz.

Kur'ân ve rivayetlerin beğenerek, onayladıkları tek ağlama çeşidi, beşinci olan Mânevî ağlamadır. Bu ağlamanın bir tarafı uyanış diğer tarafı da huzur, lezzet, mutluluk, keyif ve behcet (neşe, sevinç)'tir. Bu ağlamada kalp, her ne kadar perişan olsa da bir taraftan da içsel şûhud (tanıma, görüşme) ile gelen büyük bir mutluluk vardır.<sup>8</sup>

*Keder geldi mi huzurlu ol, görüş günü  
yakındır,  
Bu yoldaki inişler aslında yükseliştir,  
Keder bir hazine, hüznün sevgilinin zülfü,  
Lâkin bu nasıl oluşsun çocuk gibisinde.*

Kur'ân-ı Kerim ve rivayetlerde bu çeşit ağlama için bazı özellikler belirtilmiştir, örneğin:

1- Bu ağlamanın kaynağı bilinç ve şuurudur: Mânevî ağlamalar bilinçten kaynaklanmaktadır. Hakikatleri derk edemeyen, şuursuz insanlar hiçbir zaman bu şekilde ağlayamazlar. Kur'ân şöyle buyurmaktadır:

**“De ki: Siz ona ister inanın, ister inanmayın; şu bir gerçek ki, bundan önce kendilerine ilim verilen kimselere o (Kur'ân) okununca, derhal yüz üstü secdeye kapanırlar ve “Rabbimizi tespih ederiz” derler. Rabbimizin vaadi mutlaka yerine getirilir. Sonra ağlayarak yüz üstü yere kapanırlar.”<sup>9</sup>**

Bu ayetten de açıkça anlaşıldığı gibi, ilim ve irfan sahibi olan kimseler Kur'ân'ın üstün öğretilerini çok daha iyi anlamaktadırlar. Bu anlamanın neticesi de, insanın

<sup>8</sup> Usulü Kâfi, c. 2, Kitab-ı dua, bâb-ı buka.

<sup>9</sup> İsra, 107, 109.



mütevazı bir şekilde, kendisinin yüce Allah karşısında ne kadar hakir olduğunu görmesi ve ağlayarak hemen secdeye kapanmasıdır. Gönül, uyanışla beraber ağlayarak secdeye kapanacaktır. Yeter ki bizler, o bilince ulaşma gayretinde olalım.

Günahkâr insanlar ise, hiçbir zaman bu erdemleri anlayamazlar. Günahkâr, günahın ruhunda nasıl derinden etki bıraktığının farkında değil, farkında olmadığı için de çok rahat bir şekilde günah işlemektedir. İşlenen bu günahlar yüzünden de kalp katılaştır, taşa dönüşen kalpte de hiç yanış olur mu? Gönül uyanmadığı için, gözlerde ıslanmaz. Bu yüzden de rivayetlerde ağlayamamanın nedeni olarak, kalbin katılaşması belirtilmiştir. Kalp yalnızca günahın çokluğuyla katılaştır, insan da bilgisiz ve cahil olduğu zaman çokça günah işler.<sup>10</sup>

2- Ağlamak büyük cihat için en büyük silahtır: İnsanın şeytanla yaptığı, içindeki büyük savaş için en büyük ve etkili silah gönülden çıkan ahlar ve gözden akan yaşlardır. Hz. Ali (a.s.) Kumeyl duasında şöyle buyurmaktadır: *“Sermayesi ümit ve silahlı ağlamak olan bana, merhamet et.”*

Yüce Allah, en iyi savunma aracı olarak bu büyük silahı herkese vermiştir, fakat ne yazık ki kıymetini bilen çok azdır.

<sup>10</sup> İmam Ali'ye (a.s) soruldu: “Ey Emirelmüm -nin! Niçin bazı gözler ağlayamıyor?” İmam buyurdu ki: *“Gözlerde yaşın kurumasının nedeni kalbin katılaşmasıdır. Kalp çok günah işlemekten dolayı katılaştır ve insan ölümü unuttu mu çokça günah işler. Ölümü unutmanın sebebi de dünyayı sevmektir, zaten dünya sevgisi bütün kötülüklerin başıdır.”*

3- Ağlamak İlâhî bir nimet ve ihsandır: Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

**“Onu üstün bir makama yücelttik. İşte bunlar, Allah’ın kendilerine nimetler verdiği Peygamberlerden, Âdem’in soyundan, Nuh ile birlikte (gemide) taşıdıklarımızdan, İbrahim ve İsrail’in (Yakub’un) soyundan, doğruya ulaştırdığımız ve seçkin kıldığımız kimselerdendir. Onlara, çok merhametli olan Allah’ın ayetleri okunduğunda ağlayarak secdeye kapanırlardı.”<sup>11</sup>**

Allah bu ayetlerde, gerçek irfan ve Allah’ı tanıma öğretmenleri olan peygamberlerin en belirgin özelliği olarak ağlamayı buyurmaktadır.

*Yanan gönül, akan gözyaşları, şehirlerdeki ahlar*

*Hepsini yaratanın lütuflarından saymalı<sup>12</sup>*

4- Ağlamak insanın Allah’a kul olduğunu gösterir: Yüce Allah, Kur’ân’da şöyle buyurmaktadır:

**“Peygamber’e indirileni (Kur’ân’ı) dinledikleri zaman, onun hak olduğunu öğrendiklerinden dolayı gözlerinin yaşla dolup taşığını görürsün. Onlar “Ey Rabbimiz iman ettik, bizi de şahitlerden yaz” derler.”<sup>13</sup>**

5- Asıl olan mutluluktur: Kıymetli olan gözyaşları İlâhî sırlardan bir sırdır, dışarıdan görülen keder, üzüntü ve sıkıntıdır. Hâlbuki aslında ruhun huzur bulması, mutlu ve sevinçli olmasıdır.

<sup>11</sup> Meryem, 57 ve 58.

<sup>12</sup> Divan-ı Hâfız.

<sup>13</sup> Maide, 83.



“Kulun Allah’a en yakın olduğu an, secdede ağladığı zamandır.”

\* \* \*

“Allah katında, gece yarısı sadece onun korkusundan dolayı ağlayan kulun gözyaşından daha kıymetli ve sevimli bir damla yoktur.”

\* \* \*

“Korkmayan kalpten ve ağlamayan gözden sana sığınırım.”

\* \* \*

“Eğer gözünden yaşlar akıtarak ağlayamıyorsan, hiç olmazsa kendini ağlayanlara benzet ve ağlar gibi yap.”

### C. Rivayetlerdeki Kıymetli Ağlama

Kıymetli olan Mânevî ağlamanın önem ve ehemmiyetini bildiren rivayetler şöyledir:

1-İmam Sâdık (a.s.) şöyle buyurmaktadır: “Kulun Allah’a en yakın olduğu an, secdede ağladığı zamandır.”

2-İmam Bâkır (a.s.) şöyle buyurmaktadır: “Allah katında, gece yarısı sadece onun korkusundan dolayı ağlayan kulun gözyaşından daha kıymetli ve sevimli bir damla yoktur.”<sup>14</sup>

3- “Korkmayan kalpten ve ağlamayan gözden sana sığınırım.”<sup>15</sup>

4- İmam Seccad (a.s.) şöyle buyuruyor: “Hâlîme ağlayabilmem için bana yardım et.”<sup>16</sup>

5- İmam Sâdık (a.s.) şöyle buyuruyor: “Eğer gözünden yaşlar akıtarak ağlayamıyorsan, hiç olmazsa kendini ağlayanlara benzet ve ağlar gibi yap.”<sup>17</sup>

### Ağlamak, İyi mi Kötü mü?

İslâm kültüründe ağlamanın önemi ve sevabı çok fazladır. Masum İmamlar buna birçok defa değinmişlerdir.<sup>18</sup> Fakat ağlamak hakkında iki önemli noktaya dikkat edilmelidir:

1- Her ağlama, üzüntünün belirtisi değildir. Ağlamanın birçok çeşidi bulunmaktadır, bu çeşitleri bilip, tahlil ettikten sonra ancak o zaman bir kaniya varılabilir.

2- Her ağlama, kötü ve beğenilmeyen bir şey değildir.

<sup>14</sup> Usulü Kâfi, c. 2, kitab-ı dua.

<sup>15</sup> Mefatihu'l-Cinan.

<sup>16</sup> Ebu Hamza Sumâli duası.

<sup>17</sup> Mir'atu'l-Ukul, c. 12, s. 65.

<sup>18</sup> Bihâru'l-Envâr, c. 44, s. 291.



Öncelikle ikinci nokta üzerinde durarak, yani İmam Hüseyin (a.s.) için ağlamanın; matem ve hüznün, üzüntünün bir çeşidi olduğunu kabul ederek soruya cevap verelim.

Kötü olarak kabul ettiğiniz ağlamak, sizin düşündüğünüz gibi, grief ve dysphoria gibi bir hastalık değildir. Elbette bilimsel literatürde matem ve üzüntülü olmakla ilgili başlı başına bir kavram belirtilmemiştir. Bu hususta birbirinin yerine kullanılan ve kendine has özel bir yeri bulunmayan; matem, üzüntü, acılı olma, yaşlı vb. kavramlar kullanılmaktadır. Şimdi bu kavramları tanımlayalım:

**Matem:** Klinik bir vakadır, acılı olma sonucu, fizyolojik ve psikolojik verilen tepkiye denir. Bazen şiddetli, sert ve kronik olarak kendisini gösterir.

**Acılı olma:** Çok sevilen ve duygusal bağın olduğu bir kimsenin ölümüyle üzülmeye denir.

**Yaşlı:** Acılı olma sonucu insanda ortaya çıkan tavır, hâl ve hareketlere denir.

**Üzüntü:** Kaybedilen çok önemli bir şey sonucunda, insanda oluşan duygusal hâlettir.

**Üzgünlük:** Üzüntü yaratan bir durum karşısındaki tepkiye denir ve solgunlukla eş anlamlı bir kelime değildir. Üzüntü, insanın günlük yaşamına etkide bulunabilmektedir. Örneğin; yeme, içme, uyku vb. günlük faaliyetler normal yapılamamaktadır.

Demek ki, ilk olarak araştırılması gereken konu, sizin her türlü üzüntüyü kötü ve bir hastalık olarak kabul etmenizdir ve

yukarıda yaptığımız tanımlardan sonra her türlü üzüntünün kötü ve hastalık olduğunu söyleyemeyiz. Şimdi İmam Hüseyin (a.s.) için kederlenip, üzülmek bunların hangisidir, onu belirleyelim.

Bilimsel açıdan ve özellikle de psikolojik yönden her çeşit üzüntü ve üzgün olmak, hastalık ve kötü bir tavır olarak kabul edilmemektedir. Üzüntü, uzun süreli, şiddetli ve belli bir sebep olmaksızın olduğu takdirde bir hastalıktır. Acı verici olaylar karşısında bir süreliğine üzülmek ve sonrasında gene günlük yaşamsal faaliyetlere devam etmek çok normaldir. Normal olmayan işlerin kontrolden çıkması, üzüntünün devam etmesidir. Böyle bir insan yasının esiri olmuştur, zamanın geçmesiyle de üzüntüsü azalmamaktadır.

Üzülmenin hastalık derecesinde olduğunu, ancak aşağıdaki belirtileri gördüğümüz takdirde söylebiliriz:

- 1- Sağlığın bozulması.
- 2- Toplumdan uzaklaşma.
- 3- Kendini değersiz hissetmek.
- 4- Günah duygusuna kapılmak.
- 5- İntiharı düşünmek.
- 6- Hedefsiz ve amaçsız davranışlarda bulunmak.
- 7- Üzüntü emarelerinin uzun süreli oluşu.
- 8- Bu belirtilerin aniden ortaya çıkması.

Yukarıdaki, üzüntünün hastalık olduğunu gösteren bu belirtilere bakarak, Şiaların İmamları için üzülp matem tutmalarının bir hastalık olup olmadığı anlaşılabilir.



Bir Şia'ya, "Ehlibeyt için ağlayıp üzüldükten sonra neler hissediyorsun?" diye sorunuz.

Acaba gerçekten insan İmam Hüseyin'e ağlayarak sağlığını tehlikeye mi sokuyor, intiharı mı düşünüyor, kendisini toplumdaki soyutlayarak içine kapanık mı oluyor? Ehlibeyt dostları İmam Hüseyin'e ağlayarak kendilerini değersiz mi hissediyor, yoksa günah duygusuna mı kapılıyor? Bir Şia'ya sorunuz, "Matem merasiminden sonra bunlar oluşuyor mu? Hangi duygularla İmam için yas tutuyorsunuz? Bu matem merasimlerinde Şehitlerin Efendisi İmam Hüseyin (a.s.) için neler hissediyorsunuz?"

Bilimsel ve psikolojik açıdan İmam Hüseyin için yas merasimleri düzenleyip, ağlamak çok normal bir durumdur. İnsanın tanıma sonucu göstermiş olduğu en doğal tepkidir.

Bu yüzden İmam Hüseyin (a.s.) için düzenlenen matem törenleri, dinî ve toplumsal kültüre dayanarak yapılmaktadır. Belirli formlarda yapılma gerekliliği bulunmamaktadır. Bütün matem merasimleri bilinçli bir şekilde yapılır, sırf yapmış olmak için hedefsiz ve isteksizce yapılmaz. Ehlibeyt dostları İmam Hüseyin'in (a.s.) şehit edilmesiyle sonuçlanan hedefi bilmektedirler. Bu bilinç yas merasimlerinin temelidir. Merasimlerde yapılan tüm işler; mersiye okumalar, ağıt yakmalar, şiirler, konuşmalar ve ağlamalar hepsi insanları aydınlatmak içindir. Tüm bunlar kesinlikle amaçsız ve hedefsiz işler değildir. Şialar bunlar sayesinde yaşamlarına yön vermektedirler. Matem merasimlerinde alınan

dersler, hayatın her anını düzene koymaktadır. İnanan kimseyi zilletten kurtararak Hüseyin (a.s.) gibi izzetli bir şekilde yaşamasını sağlamaktadır.

Sonuçta, İmam Hüseyin'in (a.s.) mateminde ağlamak ve üzülmek hastalık derecesinde bir üzüntü değildir. Aksine toplumsal ve dinsel formlarla uyuşan, psikolojik rahatlığın kaynağıdır.

Bu tür tepkilerin bir Müslüman'da oluşmadığını gördüğümüz zaman, aslında onun hasta ruhlu olduğunu söyleyebiliriz. İmam Hüseyin'e ağlamak psikolojik bir hastalık değildir, ağlamamak hastalıktır. Yani böylesi büyük bir üzüntü, acı ve yapılan zulümleri bilip de ağlamayan bir insan psikolojik bir hastalığa yakalanmıştır. Hangi sağlıklı bir insanın yüreği, Kerbela faciasını duyup da müteessir olmaz?

Yukarıda saydığımız sekiz özelliğin, bir kimsede bulunduğu takdirde hasta olduğunu söylemiştik. Aynı şekilde üzülecek bir durum karşısında üzülmeyen, sevdiklerini kaybettiği hâlde hüüzünlenmeyen ya da direnerek üzüntüsünü göstermemeye çalışsan da aslında hastadır.

Şöyle bir soru aklımıza gelebilir, "İmam Hüseyin'in (a.s.) matem merasimlerine katılmayan ve onun için ağlamayanların hasta olduğunu mu söylüyorsunuz?"

Tabi ki bunu demek istemiyoruz. İmam için üzüлüp, ağlamayan birisi psikolojik açıdan hasta olmayabilir. Zira İmam'ı hakıyla tanımamaktadır. Eğer bu masum ve yüce insanları gerçekten tanımış ve sonrasında sevmiş olsaydı, kesinlikle onların başına gelen büyük acılar dolayısıyla



üzülüp, ağlardı. Fakat İmam'ı tanımayan, onunla bir bağ kurmadığı için doğal olarak da üzülüp ağlamaz. Matem ve üzüntünün tanımında belirttiğimiz gibi, kaybedilen şey ve kimse ile kaybeden arasında duygusal bir bağın olması gerekmektedir. Bu bağ olduğu takdirde insan kaybettiği için üzülür, aksi takdirde üzülmez.

Fakat Müslüman olduğunu söyleyen, İmam'ı sevdiğini iddia eden, fakat onun başına gelenleri duyup bildiği hâlde üzülmeyen kimse gerçekten de hasta ruhludur. Dinin emri gereği kendisini sorgulamalıdır. Yolunu takip ettiğini söylediği, İmamının mateminde üzülmemek nasıl bir taraftarlıktır. Bu insan ile İmam'ı arasında aslında bir bağ yoktur. Eğer olsaydı üzülmesi gerekirdi. Böyle bir kimse hâline üzülüp kendisini düzeltmeye çalışmalıdır.

Böyle bir insan, İmam Sâdık'ın (a.s.) buyurmuş olduğu Şiaların içinde değildir. İmam şöyle buyuruyor:

*“Bizim Şialarımız bizim yaratılışımızla yaratılmışlardır; velayetimize karışmışlardır. Onlar bizim İmametimizle mutludurlar; bizler de onların dost ve takipçi olmalarıyla hoşnutsuz. Üzüntülerimiz onlara ulaştığı zaman çektiğimiz acılardan dolayı ağlarlar, bizim kederimiz onların kederidir. Bizler sevindiğimiz zaman onlar da sevinirler. Bizler de onların durumlarını bilmekteyiz, başlarına gelen musibetler, çektikleri acılar bizi de üzmektedir. Onlar bizden ayrılmazlar ve biz de onlardan.”*<sup>19</sup>

Demek ki, İmam Hüseyin (a.s.) için üzülme hastalıktır demek çok yanlıştır,

<sup>19</sup> Bihâru'l-Envâr, c. 51, s. 151.

bu ruhî yönden sakıncalı olmanın belirtisidir. Matem merasimlerine katılmak insanın psikolojik sağlığını garantilemektedir. Zira İmam için ağlamak şifa bulmak demektir. Ağlamak sayesinde içsel ıstıraptan kurtulmaktadır. İnsanın kendisini ağlamamak için şartlandırması ruhsal sağlığını bozmaktadır.

Bazı bilim adamlarına göre ağlamakla birlikte bedendeki zehirli maddeler dışarı atılmakta, böylelikle beden yaşamsal dengesini korumaktadır.

Bizim Kerbela hadisesine bakışımız, sadece bilimsel ve psikolojik pencereden değildir. Bu İlâhî olay için beşerî cevaplar peşinde olmak zorunda değiliz. Sadece insan aklıyla İlâhî ve fikir ötesi bir olayı açıklamaya çalışmak yetersiz olacaktır. Eğer pozitif bilimlerle açıklayıp cevap veriyorsak bu, bilime ters düşmediğini ispatlamak içindir.

Bundan dolayıdır ki, Şehitlerin Efendisi'nin matem ve yas merasiminde üzüntünün göstergesi olarak yapılan tüm işler, psikolojinin doktrinleriyle tamamen uyusmaktadır. Burada bilim ile dinin uyuştuğunu birkaç olayla aktaralım:

**1- Özgür insanların efendisi İmam Hüseyin'in (a.s.) mateminde Kerbela hatırasını yeniden canlandırmaktayız.** İmam'ın, arkadaşlarının nasıl şehit edildiklerini, ailesinin ne şekilde esir alındıklarını anlatmamızın nedeni, bunların dillendirilmesiyle Ehlibeyt'in başına gelen acıların biraz olsun azalmasındandır.

Elbette Aşura hadisesini yaşatmak, sadece dinî dünya görüşümüz olduğundan





dolayı değildir. Hedef Hüseyinî kültürü saniye saniyesine ruha iletmek, hayatta pratiğe dökmek, dini insanlara ulaştırarak, risaletin devamını getirmek içindir. Hüseyin'in (a.s.) yas merasimleri bir üniversitedir. Bu üniversitede, dindarlık, özgülük, yiğitlik ve nasıl yaşanılması gerektiği dersleri verilmektedir. Bu yüzden merasimlerimizde şiir de şuur da, duygu da akıl da bulunmaktadır.

2- İmam Hüseyin'in (a.s.) matem merasimleri dinî emirler ve örf-adetten oluşmaktadır. Bu törenler hem dinin istediği şekilde ve hem de her toplumun kendisine ait matem şekilleriyle yapılmaktadır.

İmamların yönlendirmesiyle bunu, konuşmacılar ve mersiye okuyanlar uygulamaktadır, günümüze kadar da böyle gelmiştir. Bu şekilde yapılması, İmam Hüseyin'in (a.s.) acısıyla yaralananların gönüllerine sürülen bir merhemdir. Ama kesinlikle hedefsiz, feryat ve figanla yapılmamaktadır.

Açıktır ki bu merhem, gönlü Hüseyin acısıyla yara olan, Ehlibeyt âşığı olan kimseler içindir. Hüseyinî aşkın kokusunu dahi almayanların böyle bir merheme ihtiyaçları yoktur. Böyle bir insan zaten bu gözyaşlarını, Şiaların yavrusunu kaybetmiş ebeveyn gibi üzülmelerini anlayamaz.

3- İmam Hüseyin'in (a.s.) yas merasiminde bulunmak, orada oturup üzülmek insanın üzüntüsünü hafifletmektedir. Büyük acıyla karşılaşan kimse yas merasiminde daha çok huzur bulmaktadır. Onu anlayan kimseleri gördükçe üzüntüsü hafiflemektedir. Üzgün insan hâlden an-

lamayan, mutlu insanların ortamından rahatsız olmaktadır.

İmam Hüseyin'in (a.s.) şehadeti ve ailesinin esir olmasıyla kalbi yanan biri, ağlayamasa bile üzgün durarak acısını hafifletmektedir. Zaten Hz. Hüseyin'in (a.s.) çektikleri acılar dolayısıyla kalbi yanmayan birisinin durumu farklıdır, böyle birinin en büyük hastalığı dertsiz olmasıdır.

Bütün bu açıklamalarımıza binaen, İmam Hüseyin için matemli olmak, üzülmek kötü bir şey değildir ve asla ruhsal bozukluk olarak telakki edilemez. Kalbini İmamına vermiş ve onun acısından üzülen birisinin rahatlayabilmesi için matem merasimine katılması, ağlaması, sine vurma yahut hiç olmazsa ağlayanlar gibi yapması gerekmektedir. Ayrıca bunun dışında ahirette büyük sevaplar vaat edilmiştir.

Dünyadaki faydası ise hareketli, hedefli, bir amaç için yaşayan, Hüseyinî kıyam doğrultusunda şehadeti, hakkı ve gerçeği arayan birisi olması içindir.

4- Sıkıntılar beraberce yaşamak, üzüntüyü hafifletmenin bir diğer yoludur. Bunun daha etkili olabilmesi için şunlar yapılmaktadır: Ümit vermek, bilgilendirmek, sorunu ve acıyı genelleştirmek, insanları sevmek, psikolojik rahatlık vb. Elbette bütün bu etkenler birbirinden farklı ve ayrı değildir, hepsi beraberce üzüntüyü hafifletmektedir.

İmam Hüseyin'in (a.s.) matem merasiminde bunlar yapılmaktadır. Şialar hep birlikte, beraberce İmamlarına olan bağlılıklarını göstermektedirler. Böylece





Ehlibeyt'in çektikleriyle dertlenenlerinin dertine derman olunmaktadır.

## Matem Merasimlerinde Üzüntünün Hâkim Olması

Şöyle bir soru akla gelebilir: İnsanların bütün hastalıklarının ilacı gülmektir. Fakat dinî törenlerin hepsinde ağlamak ve üzüntü hâkimdir. Biz Müslümanların dinsel toplantıları sürekli ağtlar, mersiyeler ve ağlamalar ile geçmektedir. Acaba İslâm dininde gülmeye hiç mi yer yoktur?

Bu soru birçok Müslüman'ın zihninde bulunmaktadır. Konunun genişliği ve inceliği, gerçeği arayanlara en güzel şekilde, İslâm'ın doğru görüşünü derinlemesine açıklamayı gerektirmektedir. Bu soruya vereceğimiz cevap dört aşamadan oluşmaktadır:

1- Bu şüphenin çıkış yeri ile ilgilidir. Öncelikle, teoride ve pratikte böyle bir sorunu oluşturan sebep veya sebepleri belirlemek.

2- İslâm'da mutlulukla üzüntünün konumu.

3- Mutluluk ve üzüntünün psikolojik konumu, bunun bilimsel ve dinsel kaynaklar yardımıyla açıklanması.

4- Mutluluk ve üzüntünün (ağlamak ve gülmek) doğru bir şekilde yerinin belirlenmesi.

### 1- Bu Düşüncenin Kökeni

Aklınıza böyle bir sorunun gelmesinin ve bu şekilde düşünmenizin nedeni, hiç şüphesiz toplumda yapılan dinsel

törenlerdeki uygulamalardır. Müslümanlar genelde hep yas merasimleri düzenlemektedirler. Fakat bu İslâm'ın her zaman bunu emrettiği anlamına gelmez; sürekli üzüntülü olmak öz İslâmî öğretilerle kesinlikle uyuşmamaktadır.

Bu tür dinî merasimleri düzenleyenler, Masumların (a.s.) doğum günlerinde bile ağtlar yakıp, ağlamak gerektiğini zannediyorlar. Hâlbuki bu tamamen yanlış. Bu yanlışlığa düşmelerinin nedeni ise; insanları ağlatmaları gerektiğini düşünmeleridir. Bunu bir sorumluluk olarak algılamaktadırlar. Bunlara göre güzel olan ağlamaktır; insan hüznü olup ağladığı zaman Allah'a ulaşmaktadır ve varlık âleminin merkezine irtibata geçmektedir. Bu temelsiz ve hiçbir delili olmayan görüşten dolayı da, en ufak bir bahane ile hemen insanları ağlatmaya çalışıyorlar ve bunu çok güzel bir iş telakki ediyorlar. Dinî görevlerinin ağlatmak olduğu inancında olan mersiye okuyanlar ve meddahlar, vazifelerini bu şekilde yerine getirdiklerini zannediyorlar.

Bunlar aşırıya gitmişlerdir. Bunların karşısında ise diğer bir grup tefrite düşerek ne için olursa olsun ağlamanın kötü olduğu inancındadırlar. Bunlara göre ağlamak insanın psikolojisini bozan ve onu hasta yapan olumsuz bir davranıştır. Bu yüzden de böyle düşünenler her yerde ve her zaman başkalarını güldürmeye çalışmaktadırlar.

Sırf gülmek ve başkalarını güldürmek için akıl almaz onlarca yolu deniyorlar. Her ne kadar yersiz olsa bile maksat gülmek olsun diye ellerinden geleni yapıyorlar.



Gülmek kesinlikle kötü ve beğenilmeyen bir özellik değildir. Aksine İslâm gülmek üzerinde çok durmuş ve insanın gülmesine önem vermiştir. Gülmek mutlu olmanın göstergesidir. İnsan şaka yaparak, fıkra anlatarak, mizahta bulunarak mutlu olabilir. Burada önemli olan edep ve İslâmî kurallara riayet etmektir. Sadece bazı olumsuz özellikleri bulunan gülme şekilleri yasaklanmıştır (kahkaha atmak gibi).

Birinci grup; mutluluk kaynağı olan her şeyi yaşamlarından çıkarıp atmaktadırlar. Hatta bazen insanı mutlu eder diye renkli elbise bile giymemektedirler. İkinci grup; sınırsız eğlenmeleri, yerli yersiz gülmeleri ve hep eğlence peşinde olmaları nedeniyle hayatın hedefini unutmışlardır. Öyle ki çoğu zaman günahla gönüllerini hoş tutmaya çalışıyorlar.

Bu iki olumsuz davranış dolayısıyla, dışarıdan bakanlar bunların mensup oldukları ideolojileri sırf ağlama dini veya sırf eğlence dini olarak görmüşlerdir. Bu yüzden de İslâm'da her ikisinin olabileceği akıllarına gelmemektedir.

Orta yoldan çıkarak, aşırıya gitme veya geri kalma (hep ağlamak, hep gülmek) düşüncesi günümüzde İslâm âlemini kaplamış bulunmaktadır, çoğu Müslüman bu yanlışlığa saplanmıştır. Orta yolu tutmak yerine bazıları hep suratlarını asarak hiç

gülmemekte, bazıları da İslâm âlemindeki bunca derde rağmen dertlenmeden hep eğlence peşindedirler. Bunlar orta yol olan, her ikisini de içine alan ve her birinin yerli yerinde yapılmasını savunan üçüncü bir yolu düşünemiyorlar. Bu iki düşünce tarzı yenilmeye ve kaybetmeye mecburdur. Çünkü bunlar İslâm'ın görüşü değildir; İslâm ise bunu çok daha farklı emretmektedir.

## 2- Mutluluk ve Hüznün İslâm'daki Yeri

İslâm açısından sırf ağlamak ve gülmek, üzülme ve sevinme tek başına hiçbir önem arz etmez. Bunların hiçbirini başlı başına diğerinden üstün kabul edilmemektedir.

İslâm sırf ağlansın yahut sırf gülünsün diye kimseyi yönlendirmemiştir. Bu işte önemli olan, neden ve niçin yapıldığıdır.



İslâm bunun başlangıcı ve bunun getirisine önem vermektedir.

Sevinç ve hüznün, insanın insanlık boyutuna hâkim olan onun ruhuyla alâkalı bir durumudur ve bu ağlanarak ve gülünerek kendini göstermektedir. Her insan, insan olması hasebiyle bu iki duyguya sahiptir. İslâm'a göre, eğer bu duygular insanın Allah'a kulluğunda kötü etki bırakmıyorsa iyidir, aksi takdirde kabul edilmemektedir.

Ağlamak ve gülmek, eğer insanı ulaşması gereken hedefinden alıkoyuyorsa, insanlara hizmet etmenin önünü alıyorsa ve Allah'a kulluk etmesini engelliyorsa o zaman kötüdür. Aynı şey sevinmek ve gülmek için de geçerlidir. Gülme ve ağlamaya değer veren yahut yeren iki neden bulunmaktadır; birincisi, bu duyguların oluşum nedeni ve ikincisi, bu duyguları gösterme tarzıdır.

Rivayetlerde "sebepsiz gülme" olarak tabir edilen, bilinçsizce gülüş beğenilmemiştir. Bunun aksine bilinçli olan eğlenme beğenilmiştir.

İmam Hasan Askerî (a.s.) bir hadiste şöyle buyurmaktadır: "*Sebepsiz yere gülmek cahilliğin belirtisidir.*"

Diğer bir hadiste de İmam Kâzım (a.s.) şöyle buyuruyor: "*Allah sebepsiz yere gülmeni sevmez.*"<sup>20</sup>

Demek ki her çeşit gülme, kötü veya iyi değildir. Önemli olan niçin yapıldığıdır. Ağlamak da aynı şekildedir, örneğin Allah korkusundan veya Allah sevgisinden dolayı ağlamak İslâm'da beğenilen

bir davranıştır. İmam Bâkır (a.s.) şöyle buyurmaktadır: "*Allah katında gece yarısı sadece onun korkusundan dolayı ağlayan kulun gözyaşından daha kıymetli ve sevimli bir damla yoktur.*"

İmam Ali (a.s.) buyuruyor: "*Allah korkusundan ağlamak İlâhî rahmetin anahtarıdır.*" Diğer bir hadiste şöyle buyurmaktadır: "*Allah korkusundan ağlamak kalbi nurlandırır ve insanın günaha dönmesini engeller.*"<sup>21</sup>

Gülmek insanın ruhuyla uyuşup, akıllı olursa, ağlamak da insanın bilincini çoğaltıp kemale doğru ilerlemesini sağlarsa güzeldir. Bu iki beğenilen duygu Allah'ın rızasıyla birlikte olduğu için iyidir, ayrıca ruhun ve bedeninin sıhhatini de sağlamlaştırır.

## İslâm'ın Görüşü

1- İnsanı bunalıma sokacak ağlama iyi değildir. Resulullah'ın (s.a.a.) hayatını anlatan kitaplarda, üzgün gördüğü bir ashabını hemen şaka yaparak güldürdüğü nakledilmektedir. Masum İmamlarımız da etrafındakilere nasıl mutlu olunması gerektiğini göstermişlerdir. Şöyle buyurmaktadırlar: "*Mutlu ve rahat yaşayabilmen için, Allah'ın razı olduğuna sen de razı ol.*"

2- İslâm'ın beğenip, onayladığı ağlama, Allah korkusundan dolayı yapılan ağlamadır. Allah için ağlamalar insanın kendisini olgunlaştırıp Allah'a ulaştırmasında en etkili yöntemdir. Tabii ki bu, her

<sup>20</sup> Bihârü'l-Envâr, c. 72, s. 59.

<sup>21</sup> Mizanü'l-Hikme, c. 1, s. 453.



zaman her yerde surat asmak anlamına gelmemektedir.

Allah'ın dostlarına olan sevgi ve düşmanlarına olan nefret dolayısıyla ağlamak da bu gruba girmektedir.

3- Gülmek kesinlikle kötü ve beğenilmeyen bir özellik değildir. Aksine İslâm gülmek üzerinde çok durmuş ve insanın gülmesine önem vermiştir. Gülmek mutlu olmanın göstergesidir. İnsan şaka yaparak, fıkra anlatarak, mizahta bulunarak mutlu olabilir. Burada önemli olan edep ve İslâmî kurallara riayet etmektir. Sadece bazı olumsuz özellikleri bulunan gülme şekilleri yasaklanmıştır (kakhaha atmak gibi).

4- İslâm hiçbir zaman ağlamak ve gülmek arasında seçim yapmamıştır ve birini diğerinden üstün tutmamıştır. Her ikisini insanın varlık boyutuyla bağlantılı kabul ederek bunlar için bir takım şartlar ve sınırlar belirlemiştir.

5- Normal zamanlarda -bazı zamanlar hariç- insan yaşamına hâkim olması gereken özellik gülmektir. İnsan birçok değişik yolla günlük yaşamında mutlu olmalıdır; tebessüm etmek, çalışmak, şaka yapmak, spor yapmak, günahattan uzak durmak, seyahate çıkmak, güzel koku sürmek ve açık renkli elbise giymek insanı mutlu edecektir. İslâm mektebinde, mümin her zaman güler yüzlüdür, münafığın ise suratı sürekli asıktır.<sup>22</sup>

Resulullah (ki, en güzel sıfatları kendisinde toplayandır) şöyle buyurmaktadır:

“Şüphesiz ben de sizin gibi bir insanım, şaka ve mizah yapmaktayım.” Bir

<sup>22</sup> Bihâru'l-Envâr, c. 77, s. 155.

diğer beyanında buyuruyor: “Ben de şaka yapıyorum, ama şakamda hak ve doğru-dan başka bir şey olmaz.”<sup>23</sup>

6- İslâm'ın övdüğü gülme hikmetli ve bilinçli olarak yapılan gülmedir. Gülme yoluyla fikir, irfan, ahlâk, fıkah vb. konular karşılıklı anlatımdır. Peygamberimizin yaşamında bunu çokça görmekteyiz. Bir gün yaşlılara şöyle buyurdu: “Cennete sadece güzel yüzlü gençler girecektir.” yaşlıların tedirgin olduğunu gördükten sonra tebessümle şöyle devam etti: “Sizler önce genç olacaksınız ve ondan sonra cennete gireceksiniz.”

Demek ki, düşüncesizce, günah yoluyla yapılan şakalar (gıybet, töhmet, yalan, küfür etmek, aşağılamak vb.), kakhaha atarak gülmek İslâm'ın kabul etmeyip, yasakladığı eğlence şekilleridir. İmamlarımız bu tür eğlencelerin zararlarını rivayetlerde buyurmuşlardır. Rivayetlerden, kakhaha atmanın, çok gülmenin, insanların bir araya gelip sadece gülme ile vakitlerini geçirmelerinin, yalanla karışık eğlencelerin çok kötü olduğu anlaşılmaktadır.

İmam Sâdık (a.s.) şöyle buyuruyor: “Kakhaha şeytandandır.”

Resulullah (s.a.a.) buyuruyor ki: “Çok gülmek imanı yok eder.”

Yine Allah Resulü (s.a.a.) buyuruyor: “Sırf başkalarını güldürmek için yalan söyleyene yazıklar olsun. Yazıklar olsun ona.”<sup>24</sup>

7- İslâm'ın beğenip, onayladığı ağlama; Allah korkusundan, Allah dostlarına olan

<sup>23</sup> Bihâru'l-Envâr, c. 16, s. 295.

<sup>24</sup> Mizanu'l-Hikme, c. 1, s. 481.



sevgi ve onların düşmanlarına olan nefret dolayısıyla olandır. Diğer tüm üzü- lüp, ağlamalar iyi değildir. Ağlamak insanı kemale ulaştırıp, mâneviyatını çoğalttığı takdirde değerlidir. Bu yüz- den isyan edercesine, çılgınlık atarak, vücudu yaralayarak yapılan ağlamalar kötüdür ve İslâm bunu kesinlikle kabul etmemektedir.

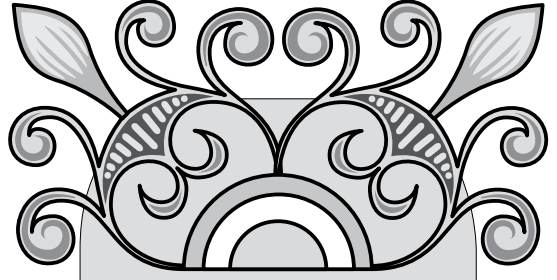
İslâm'ın gerçek görüşünü öğrenmek ve yanlışlığa düşmemek için o konu hakkın- daki rivayetlerin hepsini incelemek gere- kir. Sadece bir rivayete bağlı kalarak İslâm öğrenilemez ve soruda olduğu gibi insan yanlışla düşer. Mutlu olmayı hayatların- dan silen, sevinmeyi yok sayan, ağlama- nın güzel olduğunu kabul ederek sürekli üzüntülü olanlar, yalnızca İslâm'ın beğen- mediği ve yediği hadisleri okumuşlardır. Yanlışlığa düşmelerinin nedeni de buradan kaynaklanıyor. Aynı şey üzülmeyi kötü bi- lip, gereksiz eğlence peşinde olanlar için de geçerlidir.

İnsanın hayatına hâkim olan en önemli özellik eğlenip gülmektir. İnsan en ufak ba- hanelerle mutlu olmasını bilmelidir. Ağla- mak ise hayatın her anına hâkim olmama- lıdır; sadece belirli zamanlarda ve belirli sebepler nedeniyle olmalıdır.

Her ne kadar Allah korkusundan ağ- lamanın güzel olduğunu söyledikse de bundan maksadımız her yerde, toplumun içinde de ağlamak değildir, bu yalnızken yapılmalıdır.

### 3- Psikolojik Açıdan Mutluluk

Soruya tam cevap vererek, doğru bir so- nuca varabilmemiz için, konuyu psikolojik



İslâm'ın beğenip, onayladığı ağlama; Allah korkusundan, Allah dostlarına olan sevgi ve onların düşmanlarına olan nefret dolayısıyla olandır. Diğer tüm üzü- lüp, ağlamalar iyi değildir. Ağlamak insanı kemale ulaştırıp, mâneviyatını çoğalttığı takdirde değerlidir.

Bu yüzden isyan edercesine, çılgınlık atarak, vücudu yaralayarak yapılan ağlamalar kötüdür ve İslâm bunu kesinlikle kabul etmemektedir.





açından da incelememiz gerekmektedir. Bunun için de meseleyi iki başlık altında açıklamaya çalışacağız:

### 1- Mutluluğun Tanımı

Belki de psikolojide en az işlenen konulardan biri de mutluluk gerçeğidir. Mutluluk hakkında ortak bir tanım bulunmamaktadır, birçok değişik tanımlar yapılmıştır, örneğin:

Başarıya ulaşma sonucu insanda oluşan olumlu duyguya denir.

Mutluluk, dertsiz olan tüm keyiflere denir.

Aristoteles'e göre, bilimsel olarak değişik konumlardaki insan için mutluluğun tanımını yapamayız, çünkü mutluluğun üç tane olduğuna inanmaktadır.

a) Mutluluğun en aşağısı; lezzet ve keyif almak.

b) Orta dereceli mutluluk; amelde güzel işler yapabilmek.

c) Mutluluğun en üstünü; düşündür ve mütefekkir olarak yaşamaktır.

Sıradan insanlar için mutlu olmak yani günlük yaşamdan keyif alabilmektir. Bunlar için mutluluğa ulaşmak hangi yolla olursa olsun önemli değildir. Değersiz, kötü işler ve hatta insanın kendisini değersiz kılmasıyla da buna ulaşılabilir.

Böyle bir mutluluk anlayışı, insanın yaratılışıyla uyuşmamaktadır. Bazıları mutluluk hapları kullanarak geçici mutluluğa ulaşmaktadırlar. Fakat gün geçtikçe hayatın memnun olmama derecesi düşecektir. Sokrat şöyle diyor: Bir domuz gibi mutlu

olmaktansa, üzgün olmayı tercih ederim. Domuz keyif alma açısından yüksek derecededir, fakat hiçbir zaman aklını kullanamaz, yaptığı işleri bir ölçüye göre yapmaz, işte bu yüzden de memnuniyetini gösteremez.

Öyleyse herkesin ortak görüşü olabilecek bir tanım yapmamız gerekmektedir. Buna göre de mutluluğu şöyle tarif edebiliriz: Mutluluk, kendinden memnuniyet ve keyif derecesinin birleşimidir (kendinden memnuniyet + keyif derecesi = mutluluk). Her ne kadar insanların çoğu mutluluğun doruğuna (düşünür olarak yaşamak) ulaşmasa da, aşağı derecelerde kalmamalıdır ve sadece hayvanî keyiflerle kendisini kandırmamalıdır.

### 2- Mutluluğa Ulaşmanın Yolları

Her ne kadar insan yaşamında sürekli acı ve üzüntüler olsa bile, gene de bunu hayatının her anına genelleştirmemelidir. Sorunların sürekli etrafında dolaşmasına izin vermemelidir.

Bu yüzden mutlu olmak için kendisine yol seçmelidir. Biz bu yolu kısaca şöyle tanımlamaktayız: Uzun süreli mutluluk yalnızca ahlâk ve din ile mümkündür. Demek ki mutluluğun yolu, sorumsuzca, sınırsızca yaşamak ve toplumun, ahlâkın, dinin kurallarına bağlı olmaktan geçmemektedir.

Bilimsel açıdan insanın mutlu olabilmesi için birçok değişik yöntem bulunmaktadır. Onlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

1- Yersiz endişelere karşı direnmek.



2- Tahammül edebilme ve kabullenme gücünün çoğalması.

3- Yolculuğa çıkmak.

4- Spor yapmak.

5- Gülmek ve insanlara tebessüm etmek.

6- Şaka yapmak.

7- Açık renkli elbise giymek.

8- Bakımlı olmak.

9- Mutlu ve huzurlu insanlarla görüşmek.

10- Yersiz beklentilerde bulunmamak.

### 3- Beğenilen Sevinç ve Hüzün

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalardan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz:

1- Mutlu olmanın yollarından biri gülmehtir. Fakat şunu unutmamalı ki, önemli olan her zaman mutlu olmaktır, her zaman gülmek değildir. Sürekli mutlu olmak, İslâm'ın beğenip, istediği bir yaşam tarzıdır. Kalıcı ve gerçek mutluluğa ulaşmak ise yalnızca ahlâk ve din kurallarına uymak ile mümkündür.

2- Gülmenin bir tedavi yöntemi olduğunu sadece kısmen kabul edebiliriz. Sürekli gülmek sadece sıradan ve idealsiz insanlar için iyidir. Hedefi büyük olan insanlar boş şeylerle vakitlerini geçirmezler. Bu yüzden büyük filozoflardan olan Sokrat, Platon ve Aristoteles yüce insanî mutluluğun sadece, düşünme sonucu oluşan mutluluk olduğunu söylemişlerdir. Mutlu olmak isteyen herkes bu yüce mutluluğun peşinde olmalıdır ve sıradan hayvanî mutluluklarla yetinmemelidir.

Rivayetlerde bunun için “zahitçe mutluluk” tabiri kullanılmıştır. Emirelmüminin

Hz. Ali (a.s.) şöyle buyuruyor: “Zahitler, dünyada gülse bile aslında gönülleri ağlamaktadır. Mutludurlar, ama kalplerinde hüznü çoktur.”<sup>25</sup>

3- Toplum ve insan yaşamına hâkim olan ve olması gereken duygu mutluluktur. Dinsel toplantılarda bunu göremiyorsak kesinlikle bunun sebebi din değildir. Bu din mensuplarının yapmış olduğu bir hatadır. İslâm'ın istemiş olduğu ağlama, Allah korkusundan dolayı olan ağlamadır. Mümin geceleri secdegâhını gözyaşlarıyla ıslatarak, göğün yedinci katına kadar kendisini yükseltmektedir. Her zaman, her yerde, yerli yersiz, olur olmaz ağlamaları, İslâm onaylamamaktadır.

4- Dinî merasimler üç esas üzere kurulmuşlardır:

a) Dinî öğretilerin açıklanması, İslâm'ın emirlerinin öğrenilmesi ve toplumsal sorumlulukların hatırlatılması.

b) İnsanların birbirleriyle arkadaş, dost ve samimi olmalarını sağlamak.

c) İbadet ve Allah'a kulluk etmek.

Bu üç temel esasın dışında yapılan her şey ektir. Özel bazı zamanlarda bu programlara eklemelerde yapılmaktadır. Örneğin, mersiye okumak, dua ve ziyaretname okumak böyledir.

Şimdi dinî merasimlerde mersiye okumayı açıklayalım:

1- Dinî toplantılar genelde mersiye okumak için değildir. Mersiye okuyarak ağlayıp, ağlatmak sadece Muharrem ayı ve Masumların şehadet yıl dönümleri

<sup>25</sup> Mizanu'l-Hikme, c. 5, s. 485.





içindir. İslâm'a göre, Ehlibeyt'in üzüntülü olduğu ve onların şehit edildikleri günlerde Müslümanların da üzümlü ağlaması gerekmektedir. Bunu İmamlarımız şöyle buyurmaktadır: *“Bizim Şialarımız, bizim üzüntümüzle üzümlür ve sevincimizle de mutlu olur.”*

Bu yüzden sürekli mersiye okumak yahut sürekli eğlenmek orta yoldan çıkmak demektir. Her ikisi de yerli yerinde yapılmalıdır.

2- Her ne kadar matem merasimlerinin esası üzümlü ağlamak olsa bile, bunlar insanda üzümlü yaratmamaktadır. Bu merasimlerin, mersiye okunarak, ağıtlar yakılıp, sinelere vurularak geçtiği doğrudur. Fakat bu üzümler çok farklıdır. Bunlar aslında insanda sevinç oluşturmaktadır. İnsanı harekete geçirerek Ehlibeyt'in yolunda ilerlemesini sağlamaktadır.

Her gülme, sevinçten dolayı olmadığı gibi her ağlama da üzümlü yaratmaz. Eğer Allah korkusundan ağlamak güzeldir diyorsak, bunun nedeni insanı üzmediği içindir.

3- Matem merasimlerinin düzenlenmesinin sebebi, gönül bağlılığından kaynaklanmaktadır, Şialar Ehlibeyt'in mateminde üzümlere sevgilerini göstermektedirler. Bunun peşi sıra ise insanın gönlünün tarif edilmez bir huzur ve mutlulukla dolmasıdır.

Ehlibeyt dostları kendilerini Ehlibeyt'e borçlu bilmektedir, onların çektiği sıkıntılara ortak olarak bu borcu ödemeye çalışmaktadırlar. İnsanın borcunu ödemesi onu rahatlatır mı, yoksa rahatsız mı eder?

4- Merasimlerin sonunda kısa bir mersiye okuyarak ağlamak, borç ödeme olduğu gibi, bir çeşit dini ve ahlâkî yaşam tarzıdır. Gerçek mutluluğun kaynağı olan ahlâk ve din bizlere Ehlibeyt'in mateminde üzümlümüzü emretmektedir.

5- Dua ve ziyaretnameleri okurken, birden mersiye okumaya başlamak gereksiz ve aşırıya gitmektir. Nedeni ise, bu merasimleri düzenleyen ve okuyanların bilgisizliğinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak, dini merasimlerin temellerini şöyle sıralayabiliriz:

1- Allah'ın istediği ve Ehlibeyt'in anlattığı gibi kulluk etmek.

2- Dinî ve toplumsal sorumlulukların hatırlatılması ve gerçeklerin açıklanması.

3- Dostluk ve samimiyyetin oluşması.

4- Ehlibeyt'e karşı, Şialık borcunu ödemeye çalışmak ve böylelikle onların mânevî yaşam tarzını hayata geçirmek.

### Ağlamaya Hazırlık

Ağlamanın birçok çeşidi bulunmaktadır. İnsan bazen çok sevindiğinde bazen de çok üzüldüğünde ağlar. Ehlibeyt dostlarının İmam Hüseyin (a.s.) için ağlamaları onun şehit edilmesi nedeniyle yas tutup, üzümlükten kaynaklanmaktadır. Bu yüzden de ağlamanın diğer çeşitlerini açıklamadan direk olarak sadece üzümlü nedeniyle oluşan ağlamayı ele alıp, tanımını yaparak, nedenlerini sıralamaya çalışacağız.

Matem ve yastan dolayı ağlamak aslında üzümlünün dış göstergesidir. Yas sonucu ağlamak, kişinin büyük bir acıyla



karşılması nedeniyle göstermiş olduğu tepkidir. Yaşlı olmak ise, toplumsal bir tepkiye bağlı olan acı dolayısıyla gösterilen hâl ve harekettir. Eğer ağlamak istiyorsak öncelikle üzüntülü olmamız gerekmektedir. İnsan üzüldüğü zaman peşi sıra ağlama da gelecektir. Eğer Kerbela Şehitlerinin Efendisi İmam Hüseyin (a.s.) için ağlamak istiyorsak, ilk önce Hüseyin üzüntüsünü kalbimize yerleştirmeliyiz. O büyük insanın çekmiş olduğu acıları bilmemiz gerekmektedir.

Üzülme, çok acı bir olay karşısında gösterilen tepkiye denir. İnsan çok sevdiği bir şeyi veya kimseyi kaybettiğinde üzülmeye başlar.

Acılı olmak ise, aralarında duygusal bağ olan birinin ölümü sonucu oluşan psikolojik duruma denir.

Buna göre üzülmek için, o şeyi yahut kimseyi sevmek gerek, eğer onu sevmişse onun ayrılık acısıyla hemen üzülür, kederlenir ve sonuç olarak da ağlamaya başlar. Şimdi sen de, kalbinde İmam Hüseyin'in (a.s.) acısını hissedip, O'na ağlamak istiyorsan, öncelikle İmam'a kalben bağlanman gerek. İmam Hüseyin'i tanımayan sevmez, sevmeyen de ayrı olduğu için üzülmez.

Hüseyin'i seven, onun ayrılığından, şehit olmasından ve birçok zulüm görmesinden dolayı üzüntülüdür. Sebep geldiğinde peşi sıra sonuç da oluşur. Bu üzüntü ister istemez insanın ağlamasına sebep olur.

Kısaca sorunun cevabı, sevmekte saklıdır. Peki, sevmek için ne yapmamız gerek? Sevmenin yolu da tanımaktan-bilmekten

geçer. Bir şeyle tanışmak, hayattaki konumunu anlamak tanımının gereksinimlerindedir, insan bir şeyi tanıdığı zaman onu sevecektir. Bilimsel açıdan sevmenin bir diğer nedeni de onunla uzun süre beraber yaşamaktır.

İmam Hüseyin (a.s.) için matemli olup ağlamak istiyorsak, öncelikle onu tanımalıyız ve bu tanımayı gün be gün çoğaltmalıyız. Hüseyin'i tanımak, hedefini, yolunu, inancını, ideallerini bilerek şahsî ve toplumsal yaşamımızdaki konumunu anlamak ve buna göre yaşamak İmam'ın sevgisini peşi sıra getirir. Onun yaşam tarzını sadece bilmek yeterli değildir; bunu kendi yaşamımızda da pratiğe dökmek zorundayız. Demek ki tanımakla beraber o kimse ile yaşamak da gerekiyor veya o hayatımızda bir yer edinmeli, sanki onunla yıllardır aynı yerde yaşamış gibi olmalıyız.

Birisini sevmek, hiçbir zaman eşit değildir, bazılarını çok bazılarını da az sevmekteyiz. Sevgi ne kadar çok olursa ayrıldıktan sonra üzülmek de o denli olur. İnsanın üzüntü ve kederi, sevmesiyle orantılıdır.

Çoğu insanın İmam Hüseyin'i tanıyıp ona gönül vermemeleri ne kadar da üzücü bir durumdur. Bu insanlar İmam'ın mateminde ağlayıp üzülmedikleri gibi, başkalarının da ağlayıp üzülmelerini anlayamazlar.

### **Ağlayabilmek İçin Ne Yapmalı?**

Öncelikle insan hüüzlenip, ağlar konumunu almalıdır. Gerçekten ağlanmasa bile rivayetler ağlar gibi yapmamızı



emretmektedir. Fakat gerçek mânada ve Allah katında değerli olacak şekilde ağlayabilmemiz için, bilinç ve tanımaya ihtiyacımız vardır. Eğer merşiye okunduğu zaman ağlayamıyor ve hatta hüüzülenemiyor isen; bunun nedeni Ehlibeyt'in makamını derk etmemekten kaynaklanmaktadır. Öncelikle Masum İmamların değerini bilip, konum ve makamlarını tanımalıyız, onları tanımayı da gün geçtikçe güçlendirmeliyiz. Ayrıca bir diğer yapmamız gereken de Ehlibeyt'i tanımamıza engel olan sebepleri tespit edip onları gidermektir.

Peygamber'in tertemiz Ehlibeyt'ini tanımanın yolları şunlardır:

1: Yaşamlarını inceleyip, biyografilerini okumak.

2: Onlardan bizlere ulaşan hadisleri dikkatlice okuyup, üzerinde düşünmek.

3: Allah'ı tanımak. Onlar İlâhî sıfatların tecellileridir; insan Allah'ı ne kadar iyi tanırsa onların faziletini de o kadar iyi anlayacaktır.

Ehlibeyt'i tanıma yolundaki engellerden bazıları da şöyledir:

1: Allah'ı anmanın dışında, çok fazla boş yere konuşmak.

2: Çok günah işlemek.

3: Dünyevî çok arzulara kapılmak.

4: Boş ve faydasız sözleri dinlemek.

5: Sürekli dünya malını toplama peşinde olmak.

6: İbadet etmeyi bırakmak.

7: Kötü ve ahlâkî yönden sorunları bulunan insanlarla arkadaşlık kurmak.

8: Yüce erdemlerden yoksun, kişiliksiz ve alçak insanlarla oturup kalkmak.

9: Çok gülmek.

Hız. Ali'nin (a.s.) buyurmuş olduğu bir hadiste insanın ağlayamayışının nedeni kalbin katılaşmasıdır ve kalbin katılaşmasının giderilmesi, eski yumuşak hâline geri dönmesi için, rivayetler şunları yapmamızı buyurmaktadır:

1: Ölümü hatırlamak.

2: Büyük âlimlerden nasihat isteyip, olaylardan ibret almak.

3: Allah'ın ayetlerini, kıyemeti ve kendi durumunu düşünmek.

4: Âlimlerle oturup kalkmak.

5: Faziletli ve güzel ahlâkî sıfatlara sahip insanlarla dost olmak.

6: Fakirlere yemek ihsan etmek.

7: Yetimlerle ilgilenip onları sevmek.

8: Allah'ı zikretmek.

9: Ehlibeyt'in faziletlerini, menakıbını ve başlarına gelen musibetleri anlatmak.

10: Kur'ân okumak.

11: Tevbe etmek.

12: İlmî konular hakkında konuşmak.

Bunların dışında, bir de Ehlibeyt'i vasıta kılarak, Allah'tan sürekli olarak, O'nun ve Ehlibeyt için ağlayabilmemiz istemeliyiz.

# Sağlıklı Kişilik Teorileri

Dr. Muhammed Sâdık Şucaî

## Giriş

**P**sikologlar sağlıklı kişiliği incelerken normallik<sup>1</sup>, sağlık<sup>2</sup>, gelişim, bülüğ ve olgunlaşma<sup>3</sup>, yetişme<sup>4</sup> gibi çeşitli kavramlar kullanmışlardır. Sağlıklı kişiliğin ürün veya hemen hemen onun eşanlamlısı kabul edilebilecek diğer bir kavram ise ruhsal sağlığa<sup>5</sup> sahip kişiliktir. Bu nedenle ruhsal sağlıklı kişilik, bazı kişilik teorisyenlerinin özelliklerini önermeye ve açıklamaya odaklandığı sağlıklı kişilik demektir. Ruhsal sağlık; özelliği duygusal sağlık, ızdıraptan ve güçsüzleştirici sendromdan nispeten kurtulmuşluk, başkalarıyla yapıcı ilişkiler kurma ve hayatın zorluklarıyla ve streslerle baş etme yeterliliği olan ruhsal hâldir. Normallik de her ne kadar üzerinde ittifak edilmiş net bir tanımı olmasa bile, kendi varoluş boyutlarının tümüne uygun yüzleşme, içsel çatışmaların olmaması ve çevreyle barışıklık gibi öğeleri kapsamaktadır. Sağlık ve normallik kavramları birbirine çok yakın ve irtibatlıdır.<sup>6</sup> Aralarında gerçeklerle uyumlu bir idrak, kendini tanıma, kendini dizginleme, başkalarıyla duygusal ilişki kurma yeteneği, izzet-i nefis, yaratıcılık gibi özelliklerin de bulunduğu olumlu sıfatlardan en üst derecede pay sahibi olmak da normal kişiliklerin tarifinde kullanılmaktadır.<sup>7</sup>

Maslow ve Rogers gibi diğer psikologlar, yetişkenliği, başka bir deyişle kemali sağlıklı kişilikleri tanımlarken kullanmaktadır. Gerçi bu tanım daha çok sağlıklı kişiliğin

<sup>1</sup> Normality

<sup>2</sup> Health

<sup>3</sup> Maturity

<sup>4</sup> Growth

<sup>5</sup> Mental health

<sup>6</sup> Corsini, R. J., *The Dictionary of Psychology*, s. 585, 650.

<sup>7</sup> *The Gale Encyclopedia of Psychology*, s. 46.

*Bu makalede kişilik psikologlarının görüşleri incelenirken sağlıklı kişiliği tanımlayan yukarıdaki kavramların birbirine çok yakın ve birbiriyle bağlantılı olduğu görülecektir. Bununla birlikte, birinci bölümde normallığe getirilen tanımlar gözönünde bulundurulduğunda sağlıklı kişiliğin, normallığın çerçevesini aştığının hesaba katıldığı ortadadır.*

üst mertebeleri için uygunsa da gelişim psikologlarına göre sağlıklı kişiliğin özellikleri, sağlıklı kişiliğin tüm konularını kapsayan basamaklara sahiptir. Dolayısıyla psikologların görüşünde normal, sağlıklı, gelişmiş ve yetişmiş kavramları arasında belirgin bir farklılık gözlenmemektedir. Bu kavramların her biri kimi zaman kendilerine has değişik tanımları dikkate alınarak birbirinin yerine kullanılabilir. <sup>8</sup> Bu makalede kişilik psikologlarının görüşleri incelenirken sağlıklı kişiliği tanımlayan yukarıdaki kavramların birbirine çok yakın ve birbiriyle bağlantılı olduğu görülecektir. Bununla birlikte, birinci bölümde normallığe getirilen tanımlar gözönünde bulundurulduğunda sağlıklı kişiliğin, normallığın çerçevesini aştığının hesaba katıldığı ortadadır.

### 1. Sağlıklı kişiliğe ilişkin psikolojik teoriler

Ruh sağlığına dair teoriler incelendiğinde en eski görüşün, ruh hastalığının bedensel nedenlerine, sendrom yoksunluğuna ve sağlıkta bedensel sebeplere vurgu yaptığı görülecektir. Yunanlı filozoflar, Bukrat'ın dört tabiat teorisini ruh sağlığı ve dengesi için temel kabul etmişlerdi. <sup>9</sup> Biomedikal model, ruhsal güçlüklerin nedenlerini biyolojik sorunlara indirgeyerek bedensel ve biyolojik etkenleri insanın zihinsel ve fikrî hâllerinin tek temeli görür. <sup>10</sup> Bu görüş, ruhsal sorunlarda bedene yaptığı ağırlıklı vurgu, beden ve ruh arasındaki iletişimi görmezden gelmesi, toplumsal ve kültürel etkenleri ihmal etmesi <sup>11</sup> nedeniyle ciddi eleştiriler almıştır. Tarih akışı içinde sağlıklı kişilikle ilişkili bakışaçları tıbbi görüşle eşzamanlı olarak, çoğu, insanın çeşitli güçleri arasındaki dengenin kaynağını kişilik sağlığını açıklamak için kabul eden ahlâkî teoriler ortaya koymuştur. Biz de dinî kültürün teorilerini incelerken bu görüşü ele alacağız. Yirminci yüzyılda psikanalitik görüş, ruh sağlığını izahta belki ilk psikolojik

<sup>8</sup> Purefkârî (Ferheng-i Cami-i Revanşinasi ve Revanpezeşki), s. 1009.

<sup>9</sup> Curtis, *Revanşinasi-yi Selamet*, s. 17.

<sup>10</sup> Şehidî, Hamdiye, *Usul ve Mebani-yi Behdaşt-i Revani*, s. 19.

<sup>11</sup> Curtis, *Revanşinasi-yi Selamet*, s. 18.



teori sayılabilir. Bu görüşü değerlendirirken hemen hemen birbiriyle çelişen Freud ve Jung'un sağlıklı kişiliğe yaklaşımını inceleyeceğiz. Daha sonra mükemmel insanın özelliklerini açıkladıkları izahlarında arzu edilen veya sağlıklı insana ilişkin kapsayıcı bir görüş ortaya koymuş olan antropiklerin görüşlerine yöneleceğiz. Bundan sonra sağlıklı kişilik konusunda Adler ve Ericson'un teorisi gibi toplumsal görüşlere ve aralarında Allport'un da yer aldığı diğer izahlara bakacağız. Nihayet çağdaş görüşlere değinerek bitireceğiz.

### 1.1. Psikanalitik Görüşler

Freud kişiliği üç ögenin birleşimi kabul ediyordu: "bilinçaltı", "ben", "üstben". Bu üç ögenin denge hâli kişiliğin sağlıklı olmasını sağlayacaktı. Sağlıklı kişilikte bilinçaltı ve üstben, koordinasyon içinde bulunan ve asgari çatışmayla hareket eden bir "ben"de birleşmektedir.<sup>12</sup> "Ben" aslında insanın kişiliğini yönettiğinden diğer iki güç, yani "bilinçaltı" ve "üstben" arasındaki koordinasyonu üstlenmiştir. "Ben" in bu iki güç arasında doğru ve mantıklı arabuluculuğu başarması kişiliğin normal olduğunun göstergesidir. Buna ilâveten, "bilinçaltı" in doğru işleyişi ve çatışmadan uzak kalması, "ben" in de şiddetli darbeler ve baskılar sırasında yapıcı savunma mekanizmalarını kullanması, ruh sağlığı ve dengesinin delilidir.<sup>13</sup> Freud cinsel gelişim aşamaları temelinde ruh sağlığı ve dengesi için başka bir kıstas daha ortaya koymaktadır. Buna göre bireyler anal, oral, fallik ve cinsel özellikler taşımaktadırlar. Bu, bireyi belirtilen aşamalardan birinde sağlamaştırmak bakımındandır. Tenasül<sup>14</sup> aşamasına ulaşmış bireyler tüm çatışma türlerinden ve savunma mekanizmalarını uygulamaktan özgürleşmiş değillerse de, daha aşağı aşamalarda köklü pekiştirilmiş gelişimi yaşamamışsa nevrotik (asabi) olmayan bir hayata ve karşı cinsle normal ilişkilere istek duyarak erişebileceklerdir.<sup>15</sup> Artık tatmin olunan şartlarda ve uygun işlevde bulunmaktadırlar. Yaşadıkları çatışma, en aşağı seviyeye inmiştir ve münasip teknikle giderilebilecektir. Esnek savunma mekanizmaları onlarda nadiren görülür. Cinsel güdüyü toplumun kabul edebileceği mecrada tatmin edebilmişlerdir. Cinsel aşamalara ulaşmış bireyler yeterlilik sahibidir ve eğilimine uygun işleri gerçekleştirmeye güç yetirebilir. Onlar tam anlamıyla toplumsal ve barışkırlar. Gurur ve bencillikten uzak, kendilerinden mutludurlar. Tek cümleyle söylersek, hoşnut edici fitrî öğeleri en üst düzeye, buna karşılık içgözlem ve günah duygusunu en alt düzeye ulaştırmışlardır.

Bununla birlikte Freud, kişiliğimizin temel bölümünün bilinçdışı düzlemde hareket ettiğine inanır. Ona göre kendi gerçek güdülerimizden habersiziz. İnsanın idealist işlevi bahsinde kötümser bir tutumu vardır ve onu, üzüntüyü azaltmakla yararsız işlev

<sup>12</sup> Feist, C. *Nazariyehâ-yi Şahsiyet*, s. 44.

<sup>13</sup> Milaniferd, *Behdaşt-i Revani*, s. 20.

<sup>14</sup> Genital

<sup>15</sup> Schultz, *Nazariyehâ-yi Şahsiyet*, s. 75 ve Hjelle, L. A. ve Ziegler, D. G., *Nazariyehâ-yi Şahsiyet*.

düzeyine indirir. Bütün insanların “ben”inin daima “bilinçaltı” ve “üstben”leriyle çatışma hâlinde olduğuna inanır. Bu nedenle içsel huzur ve sükûnet asla mümkün olmayacaktır. Savunma mekanizmalarında gerçeklerin saptırılması, cinsel eğitime aşırı vurgu ve insanın müteal güdülerinin bu temelde açıklanması, insanlar için, Freud’un inancına göre oldukça umutsuz bir görüş ve hoşla gitmeyen bir fotoğraf olan uygun-suz ve kaçınılmaz bir durum ortaya çıkarır. Çocukluktaki bilinçdışı etkenlerin insanın kişiliğine tesiri, insanda özgür iradenin bulunmaması ve determinizm (gerekçilik) gibi diğer olumsuz yönler Freud’un sağlıklı insan tasavvurunu tamamen umutsuz vaka hâline getirmektedir. Freud’un görüşlerinin test edilebilir olmaması<sup>16</sup>, araştırmaya konu olan insanî durumların sınırlılığı<sup>17</sup> gibi diğer metodolojik zorluklar ve cinselliğe aşırı vurgu, görüşündeki en önemli sorunlardır.<sup>18</sup>

Jung, Freud’un cinsel eğilimler eksenli görüşüne karşı çıkan ve çocukluğa ilâveten geleceği de kişilikte etkili gören<sup>19</sup> psikanalist idi.<sup>20</sup> Jung, kişiliğin üç ögeden oluştuğunu düşünüyordu: Ben<sup>21</sup>, kişisel bilinçdışı<sup>22</sup>, kolektif bilinçdışı<sup>23</sup>. “Ben”, insanın tüm algıları, hatıraları, düşünceleri ve haberdar duygularını kapsayan bilinç bölümüdür ve görevi de “kişisel bilinçdışı” ile “kolektif bilinçdışı”nda mevcut bulunan bütün güçlerin dengelenmesi ve düzenlenmesidir. Jung sağlıklı kişiliği, bireyselleşmiş insan olarak adlandırır ve bireyselleşme için aşağıdaki şartları sıralar<sup>24</sup>:

1. Gafletle yüzleşmiş nefsin boyutlarından haberdar olmak. Bu, orta yaşlara kadar gerçekleşmez. Bu doğrultuda hayattaki bilinçdışı güçleri kabul etmek gerekir. Çünkü bu durumlar kişiliğin önemli bir bölümünü içermektedir. Bireyselleşmiş insanda bilinçli veya bilinçdışı kişiliğin tüm boyutları dengeye oturmuş ve uyum sağlamıştır.

2. Bireyselleşmenin diğer boyutu, gençlik dönemindeki maddî hedefleri ve kişiye maddî hedeflere ulaşma gücü veren kişilik boyutlarını feda etmek.

3. Bireyselleşme sürecinin sonraki adımı, ruhsal biseksüellikle uzlaşma zaruretidir. İnsanın doğası eril ve dişil olmak üzere çift boyutludur. Bu iki boyutun kabul edilmesi yaratıcılığın yeni kaynaklarını bireyin önüne serer.

Özetlemek gerekirse bireyselleşme, kendini tanıma, kendini kabullenme, ruh sağlığının temel direği olan kişiliğin tüm boyutlarının açıklanmasıyla tek parçaya dönüştürme ve uyumlu hâle getirme ile gerçekleşir. Jung’a göre sağlıklı kişilerin, kişiliklerinin

<sup>16</sup> Sappington, *Behdaşt-i Revani*, s. 32, 52, 59.

<sup>17</sup> Ross, *Revanşinasi-yi Şahsiyet*, s. 112.

<sup>18</sup> Şükrkon, *Mektebhâ-yi Revanşinasi ve Nakd-i An*, c. 1.

<sup>19</sup> Schultz, *Revanşinasi-yi Şahsiyyet*, s. 130.

<sup>20</sup> Ross, *Revanşinasi-yi Şahsiyyet*, s. 126.

<sup>21</sup> Self

<sup>22</sup> Personal unconscious

<sup>23</sup> Collective unconscious

<sup>24</sup> Schultz, *Revanşinasi-yi Kemal*, s. 178-182.





hiçbir yönünün tek başına egemen olmadığı müşterek genel kişiliği vardır.<sup>25</sup> Onlar, kişisel bilinçdışı öğeleri sıfır seviyesine kadar azaltmış ve kendi üstün yeteneklerini fiiliyata dökmüşlerdir. Buna ek olarak, Jung'un değindiği kişilik kategorilerinden hiçbiri bireyselleşmiş kişilerde galebe çalmış değildir.<sup>26</sup> Jung'un kişiliğin bilinçdışı boyutlarına yaptığı vurgu, onun görüşünü, bilincin üzerinde durulduğu çağımız teorilerinden ayırdedilmektedir. Jung'un insanla ilgili görüşü iyimser olmakla birlikte<sup>27</sup>, bazı yönler onun bakış açısına göre kolektif bilinçdışı gibi tereddüt konusudur. Sağlıklı kişiler kendini tanıdığı ve kabullendiğinden başkalarını da kabullendiği ve hoşgörüle tahammül ettiği yaklaşımı, sağlıklı kişinin hayli düşük netlikteki fotoğrafını sunabilen çok genel ve belirsiz özelliklerdir.<sup>28</sup>

## 1.2. Hümanist Teoriler

Hümanist psikologlar arasında ruh sağlığının şartlarını ve kişiliğin ileri seviyedeki gelişmişliğinin niteliğini açıklamak için belki en çok çabayı Maslow'un gösterdiği söylenebilir. Onun inancına göre ruh sağlığını incelemek için son derece sağlıklı insanları araştırma konusu yapmak gerekir. Görünüşte ruh sağlığının örnekleri olan kişileri inceledikten sonra kendini gerçekleştirme veya yetenekleri geliştirme kavramını, ruh sağlığının yüksek düzeylerindeki insanın kişiliğinin eksenini olarak tanıtmıştır. Sağlıklı kişileri kendini gerçekleştirmek isteyenler diye kabul ediyor ve bu bireylerin bir takım özellikleri bulunduğunu hesaba katıyordu. Aşağı düzeylerin ihtiyaçlarını geride bırakmak<sup>29</sup>,

<sup>25</sup> a.g.e., s. 183-185.

<sup>26</sup> Maddî, *Personality Theories*, s. 312.

<sup>27</sup> Schultz, *Nazariyyehâ-yi Şahsiyyet*, s. 2.

<sup>28</sup> Schultz, *Revanşinasi-yi Kemal*, s. 188.

<sup>29</sup> Maslow, *Engizeş ve Şahsiyyet*, s. 213.

Hümanist psikologlar arasında ruh sağlığının şartlarını ve kişiliğin ileri seviyedeki gelişmişliğinin niteliğini açıklamak için belki en çok çabayı Maslow'un gösterdiği söylenebilir. Onun inancına göre ruh sağlığını incelemek için son derece sağlıklı insanları araştırma konusu yapmak gerekir. Görünüşte ruh sağlığının örnekleri olan kişileri inceledikten sonra kendini gerçekleştirme veya yetenekleri geliştirme kavramını, ruh sağlığının yüksek düzeylerindeki insanın kişiliğinin eksenini olarak tanıtmıştır.

orta yaşlılık, yaşlı olmak<sup>30</sup> kendini gerçekleştirmek isteyenlerin genel ve önemli özellikleridir. Çünkü gençler henüz en aşağı düzeylerdeki ihtiyaçlarla ilgilidir, üst düzey ihtiyaçlara ve bu kabiliyetleri fiiliyata dökmeye daha az önem verirler. Kendini gerçekleştirmek isteyenlerin diğer özellikleri aşağıdaki şekilde gruplandırılabilir<sup>31</sup>:

**a) Bilişsel boyutlar:** Kendini gerçekleştirmek isteyenlerin gerçeklik hakkında detaylı bilgisi vardır ve bilinmeyenlerle doğrudan karşılaşmaktan çekinmezler. Harici meselelere yönelirler ve ilgilerinin eksenini iç dünya değildir. Hayatın sorunlarıyla yüzleştikleri sırada hayatın basit tecrübelerinden ilham almak için şaşırtıcı bir kapasite-leri vardır. Yaratıcılıkları, hakikati idrak etmeyi onlar için kolaylaştırır ve kendilerini, başta egemen kültür olmak üzere engelleyicilerin daha az baskısı altında hissederler. Egemen kültüre direnirler ve onunla ilgili içsel bir dışlama yaşarlar. Araç ile hedef arasında fark olduğunu düşünürler, oldukça ahlâklılırdır, gayet açık ve net ahlâkî kıstasları vardır.

**b) Kendiyle ilgili duygusal boyutlar:** Onlar kendileriyle ilgili olarak, kendi doğalarını, ölüm ve hastalık gibi meseleleri kabul etmişlerdir, kaygı duymayıp şikâyet etmeksizin teslimiyet hâlinde-dirler. Savunma durumunda değillerdir ve herhangi bir rol oynamazlar. Kendiliğindedirler ve irade gücüyle davranış özgürlükleri vardır, çevre ve toplumdaki nispeten bağımsız kalabilmektedirler. Hayattaki krizler, korkunç olaylar, mahrumiyetler, tehditler ve zorluklarda esas itibarıyla dirençli ve dimdiktirler. Nadiren karmaşa, istikrarsızlık ve çelişki yaşarlar. Mistik veya uç deneyimden nasipleri vardır. Bu güçlü duygular kimi zaman o kadar şiddetlenir ki bireyin kontrolü dışına çıkar. Uçsuz bucaksız manzaranın önüne serildiği hissi, şiddetli acizliğin yanında oldukça güçlülük, şaşkınlık, mutluluk, mekân ve zamandan kopma hâli uç tecrübelerin özelliklerindedir. Onlar, sıradan insanlardan daha fazla yalnızlığı seçer ve inzivayı severler; tek başına kalmaktan baskı ve rahatsızlık duymazlar.

**c) Toplumsal boyutlar:** Kendini gerçekleştirmek isteyenlerin insanlarla çok daha sağlam ve çok daha derin ilişkileri vardır. Herkese şefkat veya en azından sabır göstermek isterler. Çocuklara karşı ince bir aşk duyarlar. Tabii ki az sayıdaki insana karşı samimi ve yakın ilişkilere sahiptirler. Esas itibarıyla beşer türü karşısında derin bir şefkat ve dertdaşlık sergilerler. İnsanları kabul etmekle başka bir hâle riayet etmişlerdir. Çünkü çoğu insan için gizli olan hakikatlerin onlara aşikâr olduğunu görmekte-dirler. Toplumsal ilişkilerde müşfik bir şakacılıkla ve filozofça davranırlar. Elbette ki takılmaları üstünlük taslamak veya hasımca değildir. Güldürmekten öte, söylemek istedikleri bir şey vardır. Riyakârlara, iddiacılara ve gösteriş meraklılarına gayet net ve bazen de öfkeyle hitap ederler, sert tepki vermeyi onların yararına görürler. Sağlıksız kültüre karşı koyarken cari geleneklerin aleni çerçevesine giysi ve yiyecek seçiminde, konuşma ve davranış

<sup>30</sup> a.g.e., s. 212.

<sup>31</sup> a.g.e., s. 216-242.



tarzında uyar; gereksiz adetler ve toplumsal alışkanlıkları ise gözardı ederler. Toplumsal gelişmeler karşısında, toplumsal gelişmenin yavaşlığına vakıfturlar, devrimci ve fevrî hareketlerin peşinde değillerdir. Gençlerin kültürlenmesi, eğitim ve öğretimine odaklanmışlardır, fakat yararsız mücadele arayışlarına değil. Kendi kişilik yasalarıyla idare edilirler, toplumsal yasalarla değil. Demokrasinin değerlerine bağlıdırlar. Hakeden her bireye sınıf, eğitim, siyasî görüş, ırk ve renk gözetmeksizin dostça davranırlar. Her bireyden toplumsal şanı ve seviyesi ne olursa olsun ders almayı bilirler.

Belirtilen bütün bu özelliklere rağmen kendini gerçekleştirme, beşerî kusurlardan arınmış değildir: Ahmakça davranma, israf, düşünceden uzak adetler, inatçılık, taassup, bencillik ve merhametsizlik vb. Kimi zaman bunlara yönelebilir ama toplumda dikotomi ve çelişki onlarda görülmez; vicdan ve ahlâk arasında bilinçli bilinçsiz bir insicam oluşturmuşlardır.<sup>32</sup> Maslow'un sağlıklı insan görüşü incelendiğinde bu özelliklerin değerinin itiraf edildiği görülecektir. Ama az sayıda insanın bu özelliklere sahip olduğu da kabul edilmiştir.<sup>33</sup> Maslow'un araştırma örneği o kadar küçüktür ki onu büyük bir topluma genellemek mümkün değildir. Üst ihtiyaç, uç deneyimler ve kendini geliştirme kavramları belirsizlik içermektedir.<sup>34</sup> Elbette ki Maslow'un kendisi de kendini geliştirmenin pratikte nadiren yaşandığını, yüzde birden daha az yetişkin bireyde görüldüğünü itiraf etmektedir.<sup>35</sup>

Maslow ruh sağlığının tanımını yaparken ve bunun her birey için şartlarını izah ederken yarı içgüdüsel, batınî, belirli ve doğal bir tür içsel fitratı gözönünde bulundurur. Özle ilgili bu içsel fitrata yarı içgüdüsel temel ihtiyaçlar, kapasiteler, bireyin biyolojik yetenekleri, yaratılış ve huy ile biyolojik dengeler, hatta çocukluk dönemindeki dayaklar, doğum esnası ve ondan öncesi dâhildir.<sup>36</sup>

Maslow açısından ruh sağlığının özellikleri, topluca aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

1. Bireye sevgi, ona saygı ve başkaları tarafından kabullenilmek, bireye seçme özgürlüğü vermek ve temel ihtiyaçların gerekli şartlardan tatmin edilmesi ruh sağlığının gerçekleşmesidir.

2. Düşmanlık, zulüm, saldırganlık ve diğer bunun gibi kötü davranışlar çevrenin uygunsuz şartlarına bir tür tepkidir ve bireylerin özleriyle ve güdülerile ilgili değildir. Tıpkı nevrozun içsel çekirdeğin parçası olmaması, aksine ona karşı savunma veya bir tür ondan kaçış olması gibi.

3. Sağlık, gelişim ve kendini yetiştirmenin gerçekleşmesi için içsel fitrat gündeme getirilmeli ve teşvik edilmelidir. Buna ilâveten tüm yetenekler ve organlar kendini ortaya koyma yönünde kullanılacaktır.

<sup>32</sup> a.g.e., s. 242-244.

<sup>33</sup> Schultz, *Revanşinasi-yi Kemal*, s. 150.

<sup>34</sup> Schultz, *Nazariyyehâ-yi Şahsiyyet*, s. 362.

<sup>35</sup> Maslow, *Be Su-yi Revanşinasi Buden*, s. 223

<sup>36</sup> a.g.e., s. 209.

4. En sağlıklı bireyler, bilinçli, yarı bilinçli ve bilinçsiz güçler arasında insicam sağlayan ve dürtülerini kabul ederek onları iradeyle geri püskürtmeye güç yetirenlerdir. İşte bu, sağlıklı kişilerin yaratıcılığının önünü açar. İçsel güçlerin insicamı, sağlıklı kişilerin haz almak, sevgi beslemek, gülmek, eğlenmek, ahenk içinde olmak, genel olarak duygusal deneyimlerden lezzet alabilmek için daha güçlü olmalarını temin eder.

5. Sağlıklı kişiler eylemsel, bilişsel, duygusal süreçlerde birlikte hareket etmede daha iyidirler ve herhangi bir çatışma olmaksızın ortak hedefler için bu işleri yürütebilirler.

6. Cinsiyet farklılığı gibi yaratılış tipleri ve yeteneklerin farklılığı temelinde kendini geliştirme yöntemleri de farklıdır.

7. Sağlıklı kişi; değerlerden oluşan bir çerçeveye, bir hayat felsefesine, dine veya onun yerine geçecek bir şeye muhtaçtır. Değerden yoksun olmak hazza ilgisiz kalma, köksüzlük, taşkalplilik, ahlâkî yozlaşmışlık, umutsuzluk, kötümserlik ve bunun gibi hastalıkları beraberinde getirir. Bu insanî değerlerden, iman edeceğimiz ve kendimizi vakfedeceğimiz muteber ve yararlanılabilir bir düzene ihtiyacımız vardır.

Rogers, en çok çabayı rehabilitasyona (iyileştirmeye) sarfetmiş hümanist bir psikologtur. Ona göre ruh sağlığı yerinde olan bireyler kendilerini, başkalarını ve çevrede olup biteni gerçeklikleri neyse o şekilde kavrayabilirler. Tüm tecrübelerle serbestçe açıklarlar<sup>37</sup>, herhangi bir tecrübeyi inkâr ve tahrife ihtiyaçları yoktur. Hayatın tüm yönlerini geliştirirler ve her anı tam mânasıyla verimli yaşarlar. Kendi organizmalarına güvenirler, kararlarında özgürdürler, yaratıcı ve yapıcı<sup>38</sup> yaşarlar. Yeterliliklerini azamî seviyeye çıkarabilmek için kesintisiz gelişme ve çabaya muhtaçlardır. Şarta bağlı olmayan olumlu odaklanmadan doğan kavrayış, sağlıklı kişiliğin ortaya çıkmasının koşuludur. Rogers'a yöneltilen eleştiri, hangi fitrî yeteneklerin çiçeklenmesi gerektiğini açıklığa kavuşturmuş olmamasıdır; fizyolojik olanlar mı, ruhsal olanlar mı? Bireysel farklılıkları ne kadar yansıtmaktadır?<sup>39</sup>

### 1.3. Varoluşçuların Teorisi

Varoluşçular da kendi felsefelerine göre insanın varlık boyutlarına odaklanmışlardır ve insanın tekâmülü için bazı aşamaları gözönünde bulundurmaktadırlar. Bu çevreye ait teorinin genelinden, kimi psikologlar gibi kâmil insandan sözediyor olsalar da sağlıklı kişinin veya ruh sağlığına kavuşmuş kişiliğin peşinde oldukları anlaşılmaktadır.<sup>40</sup> Kendini tanıma, hür irade ve seçim özgürlüğü, insanlarla uygun ilişkiler gibi özellikler

<sup>37</sup> Maddî, *Personality Theories*, s. 316.

<sup>38</sup> Aynı yer.

<sup>39</sup> Schultz, *Nazarîyehâ-yi Şahsiyyet*, s. 378.

<sup>40</sup> Nasrî, *Sima-yi İnsan-i Kâmil*, s. 359, 365 ve 398.



**Frankl'ın teorisinde dikkat çekici nokta, inançlarını esaret dönemindeki zorlu tecrübeler sırasında test etmiş ve onlardan yararlanmış olmasıdır. Frankl'ın düşünce sisteminde mühim noktalar, hayatın tüm durumlarında anlamın ve özgürlüğün varlığının ve onu bulmak için sorumluluk taşımanın önemidir. Her şekilde onun tekniğinin başkaları için reçete olması, daha fazla araştırmaya ve görüşündeki temel kavramların operasyonel (amelî) olmasına ihtiyaç duyar.**

Kierkegaard, Jaspers ve Sartre'in görüşlerinde görülmektedir.<sup>41</sup> Bu arada Frankl daha çok sağlıklı insanın psikolojik yönlerine yoğunlaşmıştır. Her ne kadar sağlıklı kişiliğin özellikleri konusunda bir fihrist sunmuyorsa da ortaya koyduğu görüşlerinden bazı özellikleri çıkarmak mümkündür<sup>42</sup>: Davranışı seçme özgürlüğü, hayatı ve kendi kaderini yönlendirmenin kişisel sorumluluğunu üstlenme, kendi yaşamı için münasip anlamı bulma, hayatı üzerinde bilinçli kontrol, kendine odaklanmanın ötesine geçme, geleceğe bakış, işe sadakat, fedakârlık yeterliliği, aşkı anlama.

İnsanın varlığındaki üç etkenin mâneviyat, özgürlük ve sorumluluk olduğunu düşünür. Hayatın anlamını araştırmak mücadeleyi gerektirir ve içsel tansiyonu artırır. Fakat Frankl, gerilimin yükselmesini ruh sağlığının gerekli şartı kabul eder. Sağlıklı kişiler daima hayatlarına anlam katan hedeflere ulaşmak için çaba sarfederler. Araştırmayı bırakmak iç daralması, dertsizlik ve boşluk duygusuna yolaçar ve bu durumda hayat mânasızdır. Ruhun sıhhati kendisi için değil, bilakis kendini aşan mâna için araştırmayı icap ettirir. Dünyaya ve başkalarına dikkat kesilerek kendisinden öteye geçebilmelidir.

Frankl'ın teorisinde dikkat çekici nokta, inançlarını esaret dönemindeki zorlu tecrübeler sırasında test etmiş ve onlardan yararlanmış olmasıdır. Frankl'ın düşünce sisteminde mühim noktalar, hayatın tüm durumlarında anlamın ve özgürlüğün varlığının ve onu bulmak için sorumluluk taşımanın önemidir.<sup>43</sup> Her şekilde onun tekniğinin başkaları için reçete olması, daha fazla araştırmaya ve görüşündeki temel kavramların operasyonel (amelî) olmasına ihtiyaç duyar.

<sup>41</sup> Şükürkon, ve..., *Mektebhâ-yi Revanşinasi ve Nakd-i An*, s. 417-428.

<sup>42</sup> Frankl, *İnsan der Costecu-yi Ma'na*, 48, 64, 69, 70, 87 ve 88; Schultz, *Revanşinasi-yi Kemal*, s. 210.

<sup>43</sup> Schultz, *Revanşinasi-yi Kemal*, s. 216.

#### 1.4. Toplumsal Görüşler

Fromm, analitik ve hümanist olsa da sağlıklı kişilik üzerinde tesiri olan etkenlere dair yorumu toplumsal, ekonomik ve siyasî güçlere vurgu yapar.<sup>44</sup> Ruh sağlığı toplum gözünde bulundurulurken tanımlanmaktadır. Çünkü toplumsal yapı ruh sağlığını oluşturur veya oluşumunu engeller. Fromm, sağlıklı kişilik için aşk ve düşüncede tecelli eden üretken oryantasyondan (yönlendirmeden) bahseder. Üretken olmak, tüm potansiyel yetenekleri kullanılır hâle getirmek ve düşünce, duygu, idrak ve hayatın olaylarından müteşekkil tüm boyutları kapsayan genel bir bakışa yönlendirmek demektir. Bilişsel boyutta birey akletme gücünü ileri düzeyde geliştirmiştir, yaratıcıdır, dünyayı ve kendisini nesnel olarak idrak eder. Duygusal boyutta sarsılmaz kimlik hissi vardır. Dünya ile irtibat hâlinindedir ve kendi yazgısına hâkimdir. Üretken aşk, tarafların kendi bireyselliklerini koruyacakları özgür ve eşit beşerî ilişkiye işaret eder.<sup>45</sup> Bu aşkın odak noktası sorumluluk duygusu, saygı, ister diğer insanlar ister aile üyeleri olsun başkalarıyla ilişkinin karakteristiğini bilmektir. Ahlâkî vicdan, sağlıklı kişiliğin diğer önemli yönlerindedir. Bu vicdan dışarıdan gelmez, aksine bireyin kendi iç dünyasından yükselen nidadır. Eğer bireyin davranışı kişiliğinin gelişimine uygunsuzsa içsel teyit ve mutlu hissiyat doğurur. Dolayısıyla sağlıklı kişilik, kendi yönlendirme ve düzenleme yeteneğine dayanmaktadır. Bununla birlikte Fromm üretken oryantasyona tek ulaşma yolunun, üretken olmayı teşvik eden sağlıklı toplumda yaşamak olduğuna inanır. Fromm'un teorisi incelenirken kavramlarının, büyük dinî liderlerin öğretileri ve dinî idealler gibi olduğu söylenmiştir. Fromm, ruh sağlığını mutlulukla eşit kabul eden sayılı teorisyenlerdendir.<sup>46</sup>

Erikson, ruhun toplumsal gelişiminin sekiz aşamasından bahsetmiştir. Her aşamada, uzlaşmaz yöntemlere karşılık hayatın sorunlarıyla yüzleşmenin adaptasyon tekniklerini açıklamıştır. Erikson'un sağlıklı kişilik konusunda gelişimci bir görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Gelişimin her aşamasında, ruh sağlığı yerinde olan kişi için bir kıstas tanıtmıştır. Yeni doğan bebekte güven modeli (güvensizlik karşısında) uyum sağlama tarzıdır ve çocukta güvenin devam ettiği duygusuna ve umuda yolaçar. Hayatın ikinci ve üçüncü yılında çocuklar, ilk defa, irade güçlerini tecrübe etmek üzere seçme hakkını bir miktar kullanırlar. Özerklik (tereddüt ve utanma karşısında) iradenin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Çocuklar üç-beş yaş arasında birçok faaliyette davranışa girişmeye (günah duygusu karşısında) güçlü eğilim duyarlar. Yeltenme, öngöründe bulunma cüretini ve idealleri izlemeyi içeren hedefi ortaya çıkarır. Çocuklar altı-onbir yaş arasında ağır işi denerler. Büyük bireylerin araç gereçlerini kullanarak kendi iptidai maharetlerini geliştirirler. Ağır işe girişmenin sonucunda onlarda liyakat meydana gelir. Eğer bu aşamada kınanırlarsa aşağılanma ve yetersizlik duygusuna kapılırlar.

Gençlerdeki "benim kimliğim" krizi, kimliğin biçimlenmesi ve kabullenilmesine zemin hazırlar. Gençler, en uygununu seçebilmek için çeşitli roller ve muhtelif inançları

<sup>44</sup> a.g.e., s. 102.

<sup>45</sup> Fromm, *Hüner-i Aşk Verziden*, s. 31.

<sup>46</sup> Schultz, *Revanşinasi-yi Kemal*, s. 105.





denerler. İnsicamlı kimliğin gelişimi sonucunda başkalarıyla ilişkilerde vefa, sadakat, asalet ve görev duygusunu elde ederler. Yetişkinlik döneminde başkalarıyla samimi ilişkiler kurar ve evlilik bağı tesis ederler. Bu olmazsa inziva duygusu ağır basar ve toplumsal temastan kaçınırlar. Yetişkinlik, olgunlaşma ve gurur aşamasıdır. Birey aileye ihtiyacın ötesine geçer ve yaratıcılıkla gelecek nesillere yönelir. Buna karşılık durgunluk ve tembellik onları güçten düşürür. Hayatın son aşamasında bireyin bütün çabası sona erme durumundadır. Eğer birey mutluluk içinde, hayatın başarıları ve başarısızlıklarıyla kenara çekilirse “uyumlu ben”i edinmiş demektir. Bilgelik bu aşamanın ürünüdür. Fakat birey hayal kırıklığı duygusuyla geçmişteki fırsatlarla ilgili öfke ve pişmanlık yaşarsa umutsuzluk hissedecek ve kendinden nefret edecektir.<sup>47</sup> Erikson’a, aşağı ekonomik sınıflardan bireylerin gençlikte donup kalmanın üstesinden gelemedikleri ve ben kimliğini geliştiremedikleri eleştirisi yöneltilmiştir.<sup>48</sup> Genel olarak bakıldığında sağlıklı kişilik teorilerinden birinin, aslında ruhsal sağlık, gelişimci biçimde incelemiş ve sağlıklı kişilik veya ruh sağlığı yerine birey için her aşamaya uygun bir kıstas belirlemiş olması, Erikson’un görüşü olduğu söylenebilir.

Allport, dikkatini öncelikle sağlıklı kişiliğe yönelmiş ilk teorisyenlerdendir. Freud’la görüştüktan sonra bilinçdışı konusunda tereddüde düştü ve Freud gibi nevrotik kişilik üzerinde yoğunlaşmadı. Allport, sağlıklı veya yetişkin kişilik için bilişsel boyutta şu kriterleri önermektedir: Sağlıklı kişiliğin, onu gelecek hedeflere yönlendiren hayata dair insicam bahşeden bir felsefesi vardır ve din bu tür bir felsefedir,<sup>49</sup> gerçekçi bir idrake sahiptir, kişisel maharetleri geliştirir, kendisini bir işe adar, kişilere ve kendisini aşan faaliyetlere olan duygusunu geliştirir. Duygusal boyutta da kendisini olduğu gibi kabul ettiğini gösterir, dolayısıyla duygusal güvenliğe ulaşmış olur. Başkalarıyla sıcak ilişki kurar, samimi davranır, derdiyle dertlenir ve sabır gösterir. Mizahi yapısı ve varlığını belli etme hissini sergiler.<sup>50</sup> Sağlıklı kişi çocukluk dönemindeki tecrübelerle esnek olmayacak şekilde bağlı değildir. Allport gelişim psikologları arasında sayılmıştır ve umut verici, iyimser, sağlıklı insanla ilgili açık kriterler (kıstas, ölçüt) belirten bir bakış açısı ortaya koymuştur. Çünkü sağlıklı insanların ortak sorunlarını algılamada yetkin biriydi.<sup>51</sup>

### 1.5. Çağdaş Görüşler

Sağlıklı kişilik konusundaki görüşlerine değinilen psikologlardan sonra Adler, Perls vs. gibi başka isimler son dönemlerde sağlıklı kişiliğe bağımsız ve yeterli biçimde daha az değinmiş teorisyenler olmuştur. Buna ilâveten, psikolojinin diğer alanlarında

<sup>47</sup> Schultz, *Nazarıyyehâ-yi Şahsiyyet*, s. 244-251.

<sup>48</sup> a.g.e., 266.

<sup>49</sup> Strickland, B., *The Gale Encyclopedia of Psychology*.

<sup>50</sup> Schultz, *Nazarıyyehâ-yi Şahsiyyet*, s. 275.

<sup>51</sup> Schultz, *Revanşinasi-yi Kemal*, s. 43.



olduğu gibi şu anda kişilik alanında araştırma yapanlar, çabalarını geniş ve kapsamlı teoriler oluşturmak yerine kişilikle sınırlı sahadaki teorilere odaklanmışlardır.<sup>52</sup> Bununla birlikte onların ruh sağlığı bahsindeki çok sayıda tanımından sağlıklı kişiliğin özellikleriyle ilgili görüşlerini belli ölçüde anlamak mümkündür. Ruhsal Sağlık Örgütü'nün tarifine göre sağlıklı kişiliğe sahip bireyin başkalarıyla uygun ilişkisi vardır. Bireysel ve toplumsal çevreyi islah etmenin, kişisel çatışma ve eğilimlerini mantıklı, âdil ve uygun biçimde çözümlenmenin peşindedir.<sup>53</sup> Hâlihazırda çoğu psikiyatr, çevreyle uyum yeterliliğini, esneyebilir olmayı, ruhsal mahrumiyetler ve baskılar karşısında âdil ve mantıklı yargıda bulunmayı sağlıklı kişiliğin kriteri kabul etmektedir. Ginsberg, hayatın üç ortamında, yani aile, meslek ve eğlence atmosferlerinde çevreyle doğru ilişki kurma mahareti ve kabiliyetini ruh sağlığının kriteri kabul etmektedir.<sup>54</sup> Kimilerine göre sağlıklı kişilik hayatın toplumsal, bedensel, mânevî ve duygusal yönlerinin tümü arasında denge kurmaktır. Başka bir ifadeyle bireyin, hayatın gerekleriyle karşılaştığındaki yeterliliği, başkaları ve kendisi ile ilgili olarak nasıl hissettiği, sağlıklı kişiliğin üç temel kriteridir. Sağlıklı birey, başkalarıyla okulda, iş yerinde ve diğer toplumsal kurumlarda toplumsal ilişkiler kurarken başarılıdır.

Özel sorunlarını ve kaygılarını paylaşabileceği sayılı insanla yakın ilişkisi vardır. Bedensel ve ruhsal boyutlarına ve onların etkileşimine vakıftır. Kişisel zaafalarını ve sorunlarını bilerek onların çözümü yolunda adım atar.



Wayne Dyer, sağlıklı kişilik konusunda araştırmalar yapıp birtakım görüşler ortaya koymuş psikologlardandır. Kendini harap eden davranışlardan kurtulmayı mümkün görür ve sağlıklı kişilik için aşağıdaki özellikleri sayar<sup>55</sup>:

1. Hayatın herşeyinden memnun olma ve tatmin bulma, sorun ve zorluklardan uzak durma.
2. Kabahat ve günah duygusundan, geçmişle ilgili kaygılardan kurtulma.
3. Elinde olmadan geçmişte yaşananlar ve gelecekteki olaylarla ilgili kaygı, acı ve üzüntüden kurtulma ve uzaklaşma. Buna ilâveten, şu anı yaşama ve şu anın sunduğu haz ve faydanın tadını çıkarma.
4. Karar alırken bağımsız ve özgür davranma, kültürzede olmaktan uzaklaşma, anlamsız gelenekleri gözardı etme.

<sup>52</sup> Schultz, *Nazariyyehâ-yi Şahsiyyet*, s. 556.

<sup>53</sup> Muhteşemî ve diğerleri, *Behdaşt-i Revani*, s. 39.

<sup>54</sup> Milaniferd, *Behdaşt-i Revani*, s. 3 ve 4.

<sup>55</sup> Dyer, *Çegune Şahsiyyet-i Salimter Beyabim*, s. 240-252.



5. İster kendisiyle, ister başkasıyla ilgili olsun mutluluk ve sevinç içinde yaşama.
6. Kendini kabullenme ve sevme, kendini kınamaktan uzak durma, bedene ve kendi muhtelif ihtiyaçlarına yetişme.
7. Doğayı, dünyanın tüm unsurlarını, hatta bitkileri ve hayvanları sevme ve yüceltme.
8. İnsanları sevme, onlara yardım etme insanları kınama ve sorgulamaktan uzak durma.
9. İşleri yapmak ve derinlemesine araştırma için büyük enerji kullanma, başarısızlığı önemsememe.
10. Bölgesinin ötesindeki değerlerden yararlanma ve bunun tüm insanlığa ait olduğunu hissetme.

## 2. Kültürel ve Dinî teoriler

### 2.1. Ahlâk Bilginlerinin Teorisi

Ahlâk ilmi, nefsanî sıfatları ve bunlara uygun davranışların iyi, kötü ve kemalini tarif ettiğinden<sup>56</sup> sağlıklı kişilik mevzuuyla oldukça yakın bir bağı vardır. Bazı ahlâk âlimlerinin ahlâk ilmini “nefs-i insanî” şeklinde ifade etmesinden bu iki konunun içerdiği kapsamlı irtibat anlaşılabilir.<sup>57</sup> Bu bakımdan sağlıklı kişilikle ilgili teorileri incelerken ahlâk bilginlerinin görüşlerine değineceğiz. Genellikle ahlâk uleması Aristo’yu izleyerek nefis için birtakım kuvvetleri konu etmişlerdir.<sup>58</sup> Bu kuvvetler arasında denge sağlanması ve yine her kuvvetin içindeki güçlerin dengeye oturtulmasını sağlığın kriteri kabul etmektedirler. Mesela Hâce Tûsî, unsurların hakikatindeki arzu ve tefekkürün kaynağı olan nâtuka (konuşma) kuvveti, cesaret ve makam arzusunun kaynağı olan gazap kuvveti, cinsellik ve beslenme ihtiyaçlarının kaynağı olan şehvet kuvveti şeklinde üç kuvveti varsayar ve nefs-i nâtukanın itidale doğru hareket ettiğini söyler. Eğer diğer iki kuvvet de itidale ulaşırsa bu üç kuvvet birbiriyle barış içinde olur ve üç hâlin birleşmesinden adalet ortaya çıkar. Nefsin anormallikleri itidalden sapmanın sonucudur. Dolayısıyla nefsin sağlığı da adalet neticesinde tesis olur. Adalet ise ister fikrî (teorik), ister amelî (pratik) boyutlarda olsun bütün zamanlarda ve koşullarda güzel fiililere ve vazifelere sarılmakla mümkündür.<sup>59</sup> *Camîu’s-Saadet*’te Nerakî de bu görüşü kabul ederek nefsanî hastalıkların sebebini, ahlâkın itidalden ve orta yoldan saptması olarak görür. Bu sapma doğumun başlangıcından itibaren nefiste olabilir veya uygunsuz davranışlarla ortaya çıkmış da olabilir. Nefsanî hastalıkların bedensel veya

<sup>56</sup> Deylemî, *Ahlâk-i İslâmî*, s. 23.

<sup>57</sup> Tûsî, *Ahlâk-i Nasrî*, s. 48.

<sup>58</sup> Muallimi, *Mebani-yi Ahlâk der Felsefe-i Garb ve Felsefe-i Şark*, s. 27.

<sup>59</sup> a.g.e., s. 69-150.



ruhsal kökleri olabilir. Çünkü nefis ve bedenın karşılıklı bağımlılığı, irtibatı ve etkileşimi vardır. Yaratılış ve mizaç, ahlâkî sıfatlar üzerinde derin etki bırakır. Bazen kuvvetlerin itidali fıtrîdir ama çoğunlukla mizaçlar, bazı kuvvetlerin galebe çalmasına ve itidal hâlınden çıkmasına zemin hazırlar.<sup>60</sup> Gazâlî, her kuvvetin itidalini, ifrat ve tefrit taraflarının arasında bulunan orta hat olarak açıklar. Ona göre orta hattı belirlemek oldukça zordur ve İlâhî yardım olmaksızın takdir edilemez.<sup>61</sup> Orta hat teorisi, nefsin bedene kıyasla sağlık ve hastalığına dair Yunan felsefe geleneğinin miraslarındanır. Fakat bu bahsin köklerini bağımsız olarak İslâmî gelenekte görmek de mümkündür.<sup>62</sup>

Genel olarak ahlâk âlimlerinin, itidali korumak için bilişsel, toplumsal, duygusal ve davranışsal gibi muhtelif boyutlara atıfta bulunan birtakım tavsiyeleri vardır: İç dünyaya yolculuk ve gizli kusurları keşif, her davranışı yapmadan önce iyice düşünmek ve tefekkür, adalet ve nefsanî sağlık sahibi bireylerle toplumsal ilişkiler kurmak, zafırları tanıma ve ıslah için başkalarından kılavuzluk ve yardım talep etmek, uygunsuz hisleri kıskırtan ortamlardan kaçınmak, kendini ahlâka uygun ve yakışık alır davranışlara zorlamak, faziletler yönünde irade ve isteklendirme oluşturmak, uygunsuz davranışları ikaz. Ahlâk metinleri incelendiğinde, bazı konularda psikoloji metinlerindeki ruhsal bozukluklarla karşılaştırılabilecek nefsanî veya ruhsal hastalıklara değinildiği görülecektir. Bu konulardan kimisi şunlardır: Vesvese, korku ve kaygı, umutsuzluk ve depresyon, nefis zayıflığı.<sup>63</sup> Kendini büyük görme, saldırganlık, haset, yalancılık<sup>64</sup> gibi diğer bazı ahlâkî hastalıklar bir bakıma ruhsal sorunlara tatbik edilebilir. Toparlarsak, ahlâk teorilerinde sağlıklı kişiliğın, ötesine geçiyor olsa bile ruh sağlığıyla yakın ilişkisi bulunduğu söylenebilir.

## 2.2. Hıristiyanlık ve Yahudiliğın Görüşleri

Her ne kadar dinlerin öğretileri, birçok felsefe ve ahlâk okulu gibi sağlıklı kişilik mevzusunu doğrudan inceleme konusu yapmamışsa da insanların huzuru ve gelişimine yardımcı olacak öğretilere sahiptir. Bu bakımdan yüzyılımızdaki psikologların sağlıklı kişilik konusundaki çoğu görüşlerinin dinî öğretilerde kökleri vardır.<sup>65</sup> Dinlerin ortak konuları listesinde sağlıklı kişilik telakkisine oldukça yakın konulara rastlanmaktadır. Örnek vermek gerekirse, ılımlı ve mutedil olmak, başkalarıyla uygun ilişkiler kurmak, zayıfların elinden tutmak, anne ve babaya saygı göstermek sağlıklı kişiliğın göstergelerinden sayılmaktadır.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Nerakî, *Camıu's-Saadet*, c. 1, s. 144.

<sup>61</sup> Gazâlî, *İhyau'l-Ulum*, c. 3, s. 69.

<sup>62</sup> Şeydan Şid, *Akl der Ahlâk*, s. 96.

<sup>63</sup> Nerakî, *Camıu's-Saadet*, c. 1.

<sup>64</sup> a.g.e., c. 2.

<sup>65</sup> Schultz, *Revanşinasi-yi Kemal*, s. 350.

<sup>66</sup> Meşkûr, *Hulasa-i Edyan*, s. yirmi.



Yahudi kutsal metinlerinden, meselâ Talmud ahlâkî konularla ilgilidir.<sup>67</sup> Aile çerçevesi dışındaki cinsel davranışlardan uzak durmak, anne baba hukukuna riayet etmek, başkalarına yardım, bireylerin hakkına tecavüzden sakınmak<sup>68</sup> Yahudi görüşüne göre sağlıklı kişiliğin önemli özelliklerindedir. Sağlıklı kişiliğin diğer bir boyutu ise Tanrı ile bağ ve onu hoşnut etmektir. Tevrat, insanın saadet ve mutluluğunun tek olan Tanrı'ya ibadet ve ona itaatle sağlanacağını vurgular.<sup>69</sup> İnsan sağlığı ve kemali ahlâklı davranıştır, aşk ve adaletle içiçedir. Başkalarına sevgi gösterme ve alçakgönüllü davranma vurgulanarak kibirli olma, yalancılık, başkalarına eziyet ve ikiyezlülük gibi şeyler anormallik sayılmaktadır.<sup>70</sup> Dolayısıyla Tanrı'ya kulluk ve Ahlâkî talimatlar, Yahudi görüşüne göre sağlıklı kişilikteki iki temel öge olmaktadır.<sup>71</sup> Tabii ki Yahudilik bir dizi âdâp ve ritüel (ayin)'e indirgenerek az sayıda ahlâkî boyut ve Tanrı ile uygun ilişkiye yoğunlaşmıştır.<sup>72</sup>

Hıristiyanlıkta Mesih'i (aleyhisselam) takip etmek dinî ve ahlâkî hayatın temel unsurudur. Aşk, tevazu ve başkaları için acıya tahammül ahlâklı bir kişiliğin özelliklerindedir. Biraz değiştirilerek Hıristiyanlıkta teyit edilmiş Yahudiliğin on emri olan Tanrı'ya, aile üyelerine ve topluma karşı vazifelerini yerine getirmek ahlâkî eğitimin tavsiyeleridir. Buna ilâveten Yunan kaynaklarının etkisi altında adalete, ih-sana, ılımlılık ve itidale, hikmet ve sabra da sağlıklı bir kişilik için dikkat çekilmiştir.<sup>73</sup> Elbette ki bu, Avrupa'daki modern Hıristiyanlık telakkisidir. Hıristiyanlığın kutsal metinlerinde geçen kurtuluş ve necat, aslında ahlâklı insan ile sağlıklı kişilik arasındaki ortak zemini hazırlar. Bu kurtuluş, maddî ve toplumsal refah vaatlerinin de güvencesidir.<sup>74</sup> Bazı Hıristiyan İlahîyatlarında da kurtuluş, birey ve toplumu kapsayan kolektif bir şeydir. Bu, Eski Ahit'teki barış ve huzur inancıdır.<sup>75</sup> Hıristiyanlığın Yahudilikten temel farkı, Yahudilikteki yasalar ve ritüellerdir. Bu bakımdan kişilikteki sağlık, ahlâkî boyutlara, başkalarıyla uygun ilişkiye ve İlahî irade uyarınca davranmaya atıfta bulunmaktadır. Ezoterik konulara vurgu, zahirî ve riyarkârca durumları gözardı etmek, kalbi temizlemek, temiz vicdana uygun davranmak, dost ve düşmana sevgiyle muamele etmek<sup>76</sup> Hıristiyanlık açısından ahlâklı ve sağlıklı bir kişiliğin alâmetlerindedir.

<sup>67</sup> Cohen, *Talmud*, s. 177-203.

<sup>68</sup> Süleymanî Erdestanî, *Yahudiyyet*, s. 87.

<sup>69</sup> Aynı yer.

<sup>70</sup> Tiwarî, *Dinşanisi-yi Tatbiki*, s. 146.

<sup>71</sup> a.g.e., s. 148.

<sup>72</sup> a.g.e., s. 150.

<sup>73</sup> a.g.e., s. 170.

<sup>74</sup> Barrington, *Mukaddeme-i ber Şinajt-i Mesihyyet*, s. 96.

<sup>75</sup> a.g.e., s. 101.

<sup>76</sup> Meşkûr, *Hulasa-i Edyan*, s. 155-157.



**Kişiliğin kemal ve sağlığının ikinci cüzü olan kendini ve başkalarını kabullenmenin de Kitab-ı Mukaddes'te örnekleri ve delilleri vardır. Bunlardan biri Hazret-i İsa'nın (aleyhisselam) sözüdür: "Kendini sevdiğin kadar komşunu da sevmelisin." Önemli nokta şudur ki, komşunun dostluğu nitelik ve ölçü bakımından kendini sevmeye ve kabullenmeye bağlıdır.**

Keumann, olgunlaşma ve kişilik sağlığını aşağıdaki beş temel boyutta vasıflandırır:

1. Kendisi ve başkasıyla ilgili gerçekçi görüşe sahip olmak.
2. Kendini ve başkasını kabullenmek.
3. Geçmiş ve geleceğin meselelerini hesaba katarak şu anki zamanda yaşamak.
4. Yönlendiren ve ileriye götüren değerlere dayanmak.
5. Yetenekleri ve ilgileri hayatın gerekleriyle birarada olabilecek biçimde geliştirmek.<sup>77</sup>

Daha sonra Kitab-ı Mukaddes'in sağlıklı kişilik hakkındaki görüşünün psikolojik perspektifine denk olduğunu izah eder.

Birinci boyutla ilgili olarak Kitab-ı Mukaddes bireylerden, kendileri ve başkaları hakkında gerçekçi ve nesnel bir görüşe sahip olmalarını ister. Ayrıca kendisi, başkaları ve varlık ile ilgili kavrayış İlahî bakış açısından olmalıdır. Tanrı tüm bireyleri elden tutulmaya ve kurtarılmaya muhtaç görür. Birey yeryüzüne düştüğünü ve kurtulmaya olan ihtiyacını idrak ettiği ve buna cevap verdiğinde Tanrı, başkaları ve varlıkla yeni bir ilişki kurar. Kitab-ı Mukaddes'in, kendi ve başkaları hakkındaki gerçekçi kavrayışının diğer bir yönü, İlahî armağan olarak doğal yetenekler ve sıfatlar telakkisidir. Kitab-ı Mukaddes müminlerden başkalarının, hatta mümin olmayanların bile ihtiyacını idrak etmelerini bekler. Bu, toplumsal düzene dair İlahî anlayıştır.

Kişiliğin kemal ve sağlığının ikinci cüzü olan kendini ve başkalarını kabullenmenin de Kitab-ı Mukaddes'te örnekleri ve delilleri vardır. Bunlardan biri Hazret-i İsa'nın (aleyhisselam) sözüdür: "Kendini sevdiğin kadar komşunu da sevmelisin." Önemli nokta şudur ki, komşunun dostluğu nitelik ve ölçü bakımından kendini sevmeye ve kabullenmeye bağlıdır.

Kitab-ı Mukaddes açısından tüm bireyler Tanrı'nın mahlûku olmaları bakımından değerli kişiler kabul edilmelidirler. Bu tabii ki bireylerin bütün davranışlarına ve motivasyonlarına (isteklendirilmelerine) rıza göstermek anlamına gelmez. Başkalarına ilgi göstermek ve herkesi kardeş gözüyle görmek, bireyin dinî kemalinin özelliğindedir.

<sup>77</sup> Keumann, J. K., *Healthy Personality*, s. 547.



Kitab-ı Mukaddes, başkalarıyla ilişkilerin sıcaklık ve derinliğinin lüzumunu, Hıristiyan bir ailede doğmuş Rogers hariç, belki bütün psikologlardan önce belirtmiştir.

Üçüncü boyut, yani şu anı yaşamak da Kitab-ı Mukaddes açısından temel bir konudur. Kitab-ı Mukaddes'te hâlihazırdaki davranışlar ve görüşlere çokça vurgu yapıldığı görülmektedir. Müminler hayatlarının her döneminde faydalı olmalı ve mükemmel davranışlar sergilemelidirler. Uzun süreliğine dünyevî işlerden el çekmemelidirler. Buna ek olarak daima şimdiki zamanda yaşamalıdır.

Hıristiyanlıktaki kemal ve sağlığın dördüncü boyutu, bireyin bizzat kendisinin seçtiği hedeflere yönelmesidir. Hedefler değerlere göre belirlenir ve değerler, insicam içindeki motivasyonlar ve girişimlerin toplamını içerir. Uzun vadeli hedefler Tanrı'yla ilişkilendirilerek düzenlenir. Her birey bu esasa göre, ona şahsiyet kazandıran ve kimlik veren değerler toplamını kabul etmelidir. Son özellik, yetenekler ve alakaları gündelik hayata yaymaktır. Bireye ait yetenekleri, zekâyı ve İlâhî armağanları kullanmayı yaygınlaştırmak, Hıristiyanlıktaki kemalin zorunlu parçasıdır. Gündelik hayattaki ilgiler, kendini desteklemek için faaliyeti de kapsamaktadır.

*Aziz John*'un birinci risalesinde Hıristiyanlıktaki kemal gayet güzel ifade edilmiştir. Orada kâmil Hıristiyan iman için üç kriter açıklanmıştır: Hakikate iman, diğer Hıristiyanlara aşk, dürüstlük ve takva. Bu kriterler bu risalede üç kez tekrarlanmıştır ve insanın üç boyutunu eksen almıştır: Hakikate iman, önemli bilişsel bir öğedir. Dürüstlük ve takva, güçlü bir davranışsal boyuttur. Başkalarını sevmek, duygu ve isteklendirme boyutuyla ilgilidir. Hıristiyanlık açısından kâmil insan; davranışını, inançlarını ve duygularını kalıcı, uzlaşmacı ve tek tip bir modelde tanzim etmiştir. İnsan-ı kâmile göre her görev veya faaliyetler dizisi mânevî bir arzu ve anlam taşır.<sup>78</sup>

**Hıristiyanlıktaki kemal ve kendini geliştirme:** Açıklığa kavuştuğu gibi kemalin boyutları psikoloji ve Kitab-ı Mukaddes'ten oluşan iki mecrada birbirine denk ve paraleldir. Kendini geliştirme ve yapabilir olma da bu iki mecrada birbirine denktir. Psikolojik bakımdan kendini geliştirme; beden, zihin ve duyguları geliştirme anlamında kişisel ölçekte kâmil eylemdir. Kitab-ı Mukaddes'te bu süreç muhteva olarak farklıdır. Fakat Hıristiyan olmayan birey kendi yeteneklerini, Tanrı suretinde yaratılmış kişi olarak indirildiği kadarıyla geliştirebilir. Elbette ki yeryüzüne düşüş, kendini geliştirmenin imkân, güç ve yönünü sınırlamaktadır.

Yeryüzüne düşme bireyin iyi, sağlıklı, müşfik ve değişebilir olmasının önünde engel değildir. Çünkü Tanrısal suret, yeryüzüne düşmekten çok daha köklü bir şeydir. Yeryüzüne düşüş, insanlarda mevcut bulunan Tanrısal sureti tahrip eder. Bazı Hıristiyanlar yaklaşık olarak bu şablonu yansıtmışlar, ama yeryüzüne düşüşe öyle vurgu yapmışlardır ki indirilen bireylerin adeta Tanrısal suretleri de ortadan kalkmıştır.

<sup>78</sup> Aynı yer.

Bir kişi, insanlığını psikolojik ilkeler ve ruhsal sağlıkla yüceltebilir. Rehabilitasyondan yardım almaksızın kâmil, sağlıklı ve kendini geliştirmiş bir birey olabilir. Bununla birlikte, ileri düzeyde işlev kazanmış Hıristiyan olmayan böyle bir bireyin Mesih'le ve müminlerle herhangi bir irtibatı olmayacaktır. Hıristiyanlık aşkı da onun için bir isteklendirme sayılmayacaktır. Kendisiyle ve varlıkla ilgili idraki de Hıristiyanlarınkine benzemeyecektir. Buna mukabil Hıristiyanlar kendi yetenek ve yeterliliklerini, yer-yüzüne düşmüş ve kurtulmuş bir mahlûk olarak gerçekleştireceklerdir. Hazret-i Mesih Hıristiyanların modeli ve ideal kişiliğidir. Kitab-ı Mukaddes'in buyrukları da onların kılavuzu sayılmaktadır. Eğer inançlı Hıristiyanlar olgunlaşır ve kemale ererlerse kendileri ve başkalarıyla irtibat konusunda İlâhî hedefler ve planlarla daha çok koordinasyon içinde olacaklardır. Çünkü evrenin Tanrısıyla irtibat hâlindeyler. Kurtuluş ve Tanrıyla bağ, kâmil Hıristiyanları kendileri dışındakilerden ayıran yöndür.

### 2.3. Doğu Okullarının (Hint, Çin vs.) Teorileri

Bu görüşler ruh sağlığında daha çok duygusal ve mistik boyutlara atıfta bulunmaktadır ve bilişsel boyutlara pek o kadar güveni yoktur. Ruhun sağlığı ve yücelmesi için bir şekilde toplumsal ve dünyevî hayattan uzak durmayı zorunlu kabul etmektedirler. Doğru bilgi ve düşünce, doğru söylem ve davranış, doğru gayret ve empati (duygudaşlık) Hint okullarında sağlığı temin etmenin üç aslı boyutudur. Kuşku ve cahillik, kendisi hakkında yanlış görüş, gurur, nefret, hazcılık, huzursuzluk, âdâp ve geleneklere bağlılık insanın barikatları sayılmaktadır. Mutlak huzura kavuşmak insanın nihaî kemal derecesi kabul edilmektedir.<sup>79</sup> Yoga okulu da ruhun selameti için aynı bilişsel, duygusal ve bireysel boyutları gerekli görür ve kemal aşamasına erişmek için meditasyon (derin düşünme) tavsiyelerinde bulunur.<sup>80</sup>

Konfüçyüs, üç boyutta aşağıdaki özellikleri taşıyan özgür insandan bahseder:

**Bilişsel özellik:** Hak ve hakikat taraftarıdır, buna ulaşmak için çabalar. Başarısızlıkları kabullenir ve zamandan şikâyet etmez. Ama aynı zamanda sorunların etkeni olarak beşerin hatalarını görür.

**Duygusal özellik:** Daima sabır ve hoşgörü içindedir. Her hâlükarda kendisine hâkimdir, kötülüğe bile adaletle cevap verir. Gururu yoktur, hiçkimseye kin duymaz. Sosyaldır ve sorumluluk yüklenir. Toplumsal ödevleri asla unutmaz. Herkesle uzlaşır ve insanlarla karşılaşmasında metaneti elden bırakmaz.

**Davranışsal özellik:** Söz ve davranışlarına karşı teyakkuz (uyanıklık) hâlinindedir. Asla doğru yoldan sapmaz.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Nasîf, *Sima-yi İnsan-i Kâmil ez Didgâh-i Mekâtib*, s. 35.

<sup>80</sup> a.g.e., s. 52.

<sup>81</sup> a.g.e., s. 100.





Zerdüş de güzel söze, güzel düşünceye, güzel davranışa vurgu yapar. Ama ahlâkî yönleri vurgulamasına ilâveten insanlar ve dünya hayatı karşısında, Tanrı'ya ihlaslı ibadet ve ona tevekkül, günahattan kaçınma, anormalleri sevgi ve şefkatle doğru yola yönlendirme gibi dinî boyutları da ruh sağlığı ve yücelmenin aslî kriteri görür.<sup>82</sup> Bütün bu okullar, ruhun selameti ve yücelmesi konusunda dünyaya dair sahih bir kavrayış, uygun toplumsal ilişkiler, duygu ve davranışları ayarlama üzerinde dururlar. Bununla birlikte içlerinden kimi görüşler insanın doğal ihtiyaçlarına ve hayatın meydan okuyuşlarına karşı kötümserdir.<sup>83</sup> Bireyin başkalarına, hatta ailesine karşı bile sorumluluk taşımayacağı bir tür dünyadan kaçış ve toplumsal ilişkilerden uzaklaşmayı teşvik ederler.<sup>84</sup>

### 3. İslâm Açısından Sağlıklı Kişilik

İslâm, tıpkı diğer İlahî dinler gibi Peygamber-i Ekrem'in (sallallahu aleyhi ve âlihi) bisetinin başından itibaren ruh sağlığına ve onu oluşturan ruhun huzuru<sup>85</sup>, ümitvar olmak<sup>86</sup>, kalp selameti<sup>87</sup> kabilinden öğelere özel bir önem vermiştir. Öyle ki Kur'an ayetleri ruh sağlığının önemini belirterek onu kazanmanın yollarını göstermiştir. Bu öğretilere göre Müslümanlar yüzyıllar boyunca ruhsal sorunları olan bireyleri gözetim altında tutmaya büyük önem vermişlerdir.<sup>88</sup> Ahlâk metinleri incelendiğinde Gazâlî, Feyz-i Kâşânî, Nerakî gibi İslâm ilmî havzasındaki ahlâk ulemasının ve çağdaş bilginlerin doğrudan olmasa bile ruhsal sağlık bilgisi konusuna dikkatle eğildikleri görülecektir. Bunlar genel hatlarıyla ele alınmıştır. Son yıllarda müellifler<sup>89</sup> bu mevzuyu daha çok psikolojik açıdan incelediler. Bu görüşlere işaret ederek sağlıklı kişiliği İslâmî metinlere ve ruh sağlığı uzmanlarının görüşlerine göre yeni bir yaklaşımla izah edeceğiz.

#### 3.1. Sağlıklı Kişilik Bahsinin Öncesi

Müslüman uzmanlar, İslâmî açıdan sağlıklı kişiliğin kriterleri konusunda burada bazısına değineceğimiz birtakım görüşleri dile getirmişlerdir. İslâm'ın talimatlarındaki tavır ve değerler gözönünde bulundurularak yapılacak araştırmada akıl baliğ bir insanın ruhsal sağlığı için aşağıdaki kriterlerin önerildiği görülecektir:

<sup>82</sup> a.g.e., s. 15-30.

<sup>83</sup> a.g.e., s. 49 ve 67.

<sup>84</sup> a.g.e., s. 50.

<sup>85</sup> Sekine ayetleri: Fetih 4 ve 18, tatmin olma ayetleri: Maide 113, Ra'd 28.

<sup>86</sup> Umut ve umutsuzluk ayetleri: Ankebut 5, Zümer 9, Bakara 218, Zümer 53, Hicr 56.

<sup>87</sup> Kalb-i selimle ilgili ayetler: Şuara 89, Saffat 84.

<sup>88</sup> Jenkins, R., *Developing a National Mental Health Policy*, s. 157.

<sup>89</sup> Mesela Abdulkerim Biazar Şirazi'nin *Tıbb-i Ruhani ya Behdaşt-i Revani*'si, Seyyid Abdulh - mid Musa'nın *el-İman ve s-Sihhatu'n-Nefsiyye*'si, Seyyid Ebulkasım Hüseyini'nin *Usul-i Behdaşt-i Revani*'si.



**1. Bilinçli ve uyanık yaşamak:** Sağlıklı insan, her geçen gün artacak biçimde bilinçli ve uyanıktır. İster uyuşturucu madde kullanma sonucunda, ister şekilci bilgi yüzünden oluşan bilinçsizliğin muhtelif basamaklarından uzaklaşmıştır.

**2. Gerçekliği tanıma ve kabullenme:** Sağlıklı insanın dakik ve gerçeğe uygun bir algısı vardır ve varlıktaki gerçekleri akılcı biçimde tanır.

**3. Anı yaşamak:** Sağlıklı insan, hayatın şu anki avantajlarından yararlanır. Geçmişte yaşanmış olanlara özlem ve gelecek hayallerine düşer olmaz.

**4. Dinamik ve mükemmel yaşamak:** Sağlıklı insan, kişiliğinin olgunluk ve mükemmelliği sürekli artış hâlinindedir.

**5. Topluluk içinde yaşamak:** Sağlıklı insan, topluluk içinde yaşar ve toplumsal sorumluluk kabul eder.

**6. Allah’la birlikte yaşamak ve tevbekâr olmak:** Sağlıklı insan, Allah’la davranış, kalp ve aklıyla irtibat kurar, ona yakarır ve dua eder; ayrıca tevbe ederek Allah’ın yolundan her türlü sapmayı vakit kaybetmeden düzeltir.<sup>90</sup>

İslâm açısından ruhsal sağlık bilgisi hakkında yapılmış araştırmalardan biri, doğrudan ruh sağlığının kriterlerini açıklığa kavuşturmasa da “ruhsal sağlığın tekâmül ilkeleri” başlığı altında ilkeleri açıklayıp izah etmektedir. Bu ilkeler, insanın Allah, kendisi ve toplum karşısındaki görevlerine odaklanmıştır. Bu ilkeler incelendiğinde dindar bireylerin inançlarına ve gerekli görevlerine vurgu yapıldığı görülecektir. Sözkonusu ilkeler pratikte Kur’an’ın, Peygamber’in ve İslâm’ın önderlerinin ortaya koyduğu tüm öğretileri içermektedir.<sup>91</sup> İnsanın ilişki sistemleri; kendisi, ailesi, ilim tahsili, meslekî meseleler, dostlar ve sosyal gruplar, tabiat, siyasî ve toplumsal sistemler, din ve inanç konuları ile gerçekleşir. İnsanın bütün ilişki sistemleri ve yörüngeler, gelişime ulaşmak için tevhidin yörüngesinde yerini almalıdır. İnsan belirtilen yörüngelerde hareket ve dinamizm hâlinindedir.<sup>92</sup> Genel olarak bakıldığında bu araştırmada, Kur’an ayetlerine ve dinin evliyasının (a.s) sözlerine dayanarak açıklanmış dört ilkenin ruhsal sağlığın önemli bahislerini kapsadığı anlaşılacaktır.

Diğer bir araştırmada ise normal, onun kıstasları ve normal kişiliğın tanımı üzerine şöyle denmiştir: “Varlığın ve kendisinin hakikatini ve gerçekliğini tanıyan, varlığının çapıyla ve yaratılışın maksat ve hedefleriyle ilgili olarak bilinç kazanıp kendisinin ve dünyanın kapasiteleri ve sınırlarıyla birlikte ebedî mutluluk olan en kalıcı ve en hakiki hazlara ulaşma yönünde bir adaptasyon üretip sürekli fitratını geliştiren kişilik, normaldir.”<sup>93</sup> Daha sonra adaptasyon kavramını açıklarken bütün normallik tanımlarının

<sup>90</sup> Ahmedî, *Revanşınası-yi Şahsiyyet ez Didgah-i İslam*, s. 204-208.

<sup>91</sup> Hüseyinî, *Usul-i Behdaşt-i Revani*, s. 44-48.

<sup>92</sup> a.g.e., s. 51.

<sup>93</sup> Ebu Turabî, *Melakhâ-yi Behencari ve Nabehencari*, (doktora tezi), s. 114.



ortak noktası olarak şöyle denmiştir: “İnsanın, normalleşmeye ulaşma yönünde onun en iyi tarafına yardımcı olmak üzere gerçeklerle, kısıtlamalarla, kendisinin ve dünyanın ihtiyaç ve beklentileri ile çatışma ve iletişim tarzı.”<sup>94</sup> İman ve normallik arasında karşılaştırmalı bir incelemede, araştırmacı, normalliğin yalnızca Allah’a iman sayesinde elde edilebileceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla sağlıklı kişilik mümin olarak, sağlık ve normalliğin basamakları da imanın mertebelerine göre izah edilmiş olmaktadır. Anormal kişilik de iman etmemiş bireye uygulanmaktadır. Küfür ve iman, normallik ve anormallik sınırı konumuyla gözönünde bulundurulmuş ve buna göre normal kişiliğin alametleri açıklanmıştır. Bu da aslında imanın alametleridir.<sup>95</sup> Söz konusu belirtiler şöyledir:

1) Dinamizm ve sürekli tekâmül hareketi, 2) Hayatın belli bir hedefi olması ve anlam taşınması, 3) Akılcılık ve aklını kullanma, 4) Hakikate kavuşma anlamında gelişim, 5) Güvenlik hissi ve maddî etkenlerden korkmaktan uzak olma hâli, 6) Huzur ve güvence, 7) Ruhsal neşe, mutluluk ve depresyondan uzak durma, 8) Akrabaları, toplum ve doğa karşısında sorumluluk duyma, 9) Umut, 10) Allah’a tevekkül ve itimat.

Sağlıklı kişiliğe dair, onu diğer görüşlerle karşılaştırılabilir yapan bu teorinin meziyetleri şu şekilde sıralanabilir: Adaptasyon, hazcılık, varlığın gerçeğini idrak, kendini ve varoluşsal kapasitelerini tanıma, yaratılış hedefinin bilincinde olma.

Rogers’ın sağlıklı kişilik tanımı, bireyin kendisi ve çevresel olaylar hakkındaki sahih kavrayışı bileşenini içermektedir. Fıtratın çiçeklenmesini sağlamak da, insanın fıtratı ve kapasitelerinin ne olduğu üzerine bu iki görüş arasında derin görüş ayrılığı bulunsa da, Maslow’un “kendini gerçekleştirme”sine benzemektedir. Hayatın hedefi ve anlamı da Frankl’in görüşünde görünmektedir. Adaptasyonun mânası, Erikson’un teorisi başta olmak üzere sağlıklı kişilikle ilgili bazı görüşlerde eksende yer almaktadır. Bu tanımda hazcılık Freud’un teorisindeki gibidir. Tabii ki hazzın anlamı konusunda temel bir fark vardır. Bu tarifte istikrarlı hazlar asıl hedef sayılmaktadır.

Bu tarifte daha az vurgulanan şey, insanın duygusal boyutlarıdır; bu cümleden olarak da aileden tutun, toplumun diğer bireylerine kadar başkalarıyla toplumsal ilişkilerdir. Bu görüşün bir diğer sorunu normal kişiliği mümin bireye tam anlamıyla uygulaması; küfür ve imanı belirlemeye, üstelik bunu normallik ve anormalliğin kriteri ve sınırı olarak tayin etmeye vurgu yapmasıdır. Hâlbuki iman ve küfrün iki dinî kavram olduğu açıktır ve her din, dolayısıyla İslâm da her biri için tanım, çerçeve ve sınır göstermiştir. Buna karşılık normallik ve anormallik, bir diğer ifadeyle ruh sağlığı ve ruh hastalıkları psikolojinin kavramları ve anlamlarındandır. Bu iki kavramın birbirine indirgenmesi, onları, İlahîyatçılar ve psikologları cevapsız sorularla karşı karşıya getiren bir kör düğüme dönüştürür. Zayıf dinî inançlara sahip veya hiç dinî inancı

<sup>94</sup> a.g.e., s. 182-187.

<sup>95</sup> a.g.e., s. 203-216.

olmayan bireylerin hepsi anormal sayılabilir mi? Diğer taraftan tüm mütedeyyinler ve inançlıları sağlıklı kişiliğe sahip kabul etmek mümkün müdür? Burada ruhsal sağlığına uygunluk ve din alanının yazarlarından birinin sözüne değinmemiz uygun olacaktır: “Kişilik araştırmacıları, İlahîyatın ilkelerini psikolojinin kavramlarına indirgeme vesvesesinden kaçınmalıdırlar. Dinî konuları psikolojik meselelerle karıştırmak, hem kişilik psikologlarını, hem de din âlimlerini tatmin etmeyecek ve beğenilmeyecek psikoloji ve dinden yapılmış karmakarışık bir çorbaya dönüştürür. Dinî ve psikolojik izahların her birinin kendine özgü çok sayıda avantajları vardır ve bunlar birbirine indirgenemez.”<sup>96</sup>

### 3.2. İslâmî Kaynaklara Göre Sağlıklı Kişiliğin İzahı

İslâm açısından sağlıklı kişiliği incelerken başta çoğunluk psikologların görüşlerine göre en uygun ve en makbul tanımı seçecek, daha sonra bu anlamı İslâm’ın öğretilerine tabi tutarak İslâm’ın onunla ilgili görüşünü ele alacağız. Öyle anlaşılıyor ki sağlıklı kişiliğin anlamını bu yaklaşımla ele almak, psikologlar ile dinî ilimlerin araştırmacıları arasında bilimsel alışveriş için en uygun zemini hazırlayacaktır.

Hemen hemen birçok teorisyen, sağlıklı kişiliği üç boyutu hesaba katarak tanımlamış ve izah etmiştir: Olaylar ve varlık düzeniyle ilişki, kendisiyle ilişki, diğer insanlarla ilişki.<sup>97</sup> Sağlıklı kişiliklerin, varlık düzeni, ona hâkim ilişkiler ve onun gerçekleri hakkında doğru ve nispeten kapsamlı bir kavrayışı ve bilgisi vardır. Onlar, varlık düzenindeki konumları ve hayatlarını layıkıyla tanımaktadırlar. Bu bilginin sonucu, insicam ve uygunluk içinde bir hayat felsefesine sahip olmaktır.<sup>98</sup> İkinci boyutta sağlıklı kişilikler, kendisi, kapasiteleri ve sınırlarıyla ilgili derinlemesine kavrayışa ulaşmıştır. Kendisiyle ilgili gerçekçi görüş, bireyin kendisi ve başkalarıyla ilgili nesnel ve dakik değerlendirmesini kapsamaktadır. Maslow, kendini gerçekleştiren kişiler listesinde bu noktayı dikkate almıştır. Allport da “kendisi”ni<sup>99</sup> şöyle tanımlamaktadır: “Kendini tanıma ve kavrama; bireyin hâlihazırdaki davranış ve girişimlerinin geçmişteki tecrübelerden nasıl etkilendiğini idrak ve ayırtetme yeterliliği.” Kendisiyle ilgili realist görüşün kendine dair şöyle sorulardan türemiş olması mümkündür: Hangi tür faaliyetleri

<sup>96</sup> Koenig, H. G., *Religion and Mental Health*, s. 71.

<sup>97</sup> Örnek vermek gerekirse, ruh sağlığının Kanada’daki derneği, kendi ruhsal sağlığa uygunluk tanımını yaparken ilk iki ilişkiyi, hayatta ilgili bakışı ilave ederek gözönünde bulundurmıştır. (Gencî, *Behdaşt-i Revani*, s. 13) Maslow’un iddiasına göre sağlıklı kişilik ve normallik izah edilirken bu üç ilişkinin hesaba katılması geleneksel dinlerin tarzıdır ve psikologların çoğu, dinlerin bu yönde pek başarılı olmadığını öne sürse de dinlerin bu çabasını itiraf eder. (Maslow, *Engizeş ve Şahsiyyet*, s. 352)

<sup>98</sup> Allport sağlıklı kişilik tarifinde bir şekilde bu üç ilişkiye yoğunlaşmıştır. (Allport, *Revanşinasi-yi K - mal*, s. 43). O, aynı şekilde dini duyguları ve insicam içinde bir hayat felsefesini kemale ermiş bireylerin özellikleri arasında sayar. (Maddi, *Personality*, s. 400)

<sup>99</sup> Objectification



güzelce yapabilirim? Güçlü ve zayıf yönlerim nelerdir? Başkaları bu sorulara verdiğim cevapları onaylar mı? Güçlü yanlarımda şimdiye dek başarılı olabildim mi?

Şu önemli noktayı hatırlamalıyız ki, bireyler kabiliyet ve zekâdan daha fazlasına, aşağı düzeyde çok sayıda yeteneğe sahiptir. Buna ilâveten bireyin zekâsı ve yetenekleri çoğunlukla onun ilgileriyle irtibatlıdır (Allport, 1961). Çoğu kişi, yapmayı sevdiği veya yapabilmeyi öğrendiği bazı durumlarda bu türden ilgileri olmayan kişilerden daha iyi ve hızlı davranabildiğini görür. Bireyin alâkalarının çeşitliliği yeteneklerinin çeşitliliğine bağlıdır. Kendisiyle ilgili realist (gerçekçi) görüşü edinirken ilgilerini tecrübe etmesi, yeterliliğini ve gizli yeteneklerini keşfetmesinde yararlı olur.

Olgunlaşmamış veya sağlıklı olmayan bireylerin iki hatası şudur: Sağlıklı olmayan kişiliklerin çoğu kendisiyle ilgili olarak iki hatadan birine düşmektedir. Birincisi, bir kişinin bir zeminden daha fazlasında gerçekten zeki olabileceğini tasavvur etmesidir. Bu hatayla eşzamanlı olarak başkalarının gerçek anlamda yeterlilik sahibi olmadığını, konularını tesadüfen ve raslantıyla elde ettiklerini sanmaktadırlar. Birinci hata, genellikle, bazı şeyleri yaparken başkalarından daha güçlü olduklarını hisseden bazı çocuklarda, özellikle de ilk gençlik yıllarında gözlemlenmektedir. İkinci hata ise birinci hatanın tersidir. Böyle kişiler herhangi bir yetenekleri bulunmadığını ve bir işi güzelce yapamayacaklarını sanır ve hemen hemen herkesin onlardan daha iyi meseleleri çözüme kavuşturacağını beyan ederler.

Kendisiyle ilgili realist kavrayışa sahip olan kişiler bu iki hataya düşmekten kaçınırlar. Zayıf ve güçlü yanlarını tanırlar, onları ne abartır, ne de küçümserler. Bu kavrayışın sonucu birinci basamakta varlığının bütünlüğünü kabul etmek, ikinci basamakta da varoluşsal kapasitelerini fiiliyata dökmektir. Kapasitelerin gerçekleşmesi de her bireyin yetenek ve imkânlarıyla uyumludur, insan türünün kapasite ve yeteneklerine değil. Buna ilâveten, daha üst varoluşsal kapasitelerin tahakkuku mecrasında hareket edilmesi, daha aşağıdaki kapasitelerin gerçekleşmesine bağlıdır. Yetenek ve ilgilerin gelişmesi ve hayatın sorunlarına karşı koyabilmek olgunlaşmış insanın nihaî özelliğidir. İlk özellik, daha çok net biçimde “ben” idrakine sahip olma zarureti vurguluyordur. Hâlbuki bu özellik, gizli yetenekleri ve bireyin maharetlerini geliştirmeye odaklanmıştır. Sonuçta da yaratıcılığa, yapıcılığa ve zorunluluk taşıyan işleri yapmaya erişebilmektir, ama aynı zamanda birey için haz verici ve hoşnut edicidir.

Freud bunu gerçek uyum, Maslow ve Rogers ise onu kendini geliştirme olarak adlandırmaktadır. Maslow olgunlaşmış insanları sorun eksensiz kabul eder. Meslek, ev, aile, toplum ve bireylere alâka gösterirler. Tabii ki ilgi dereceleri muhtelif alanlarda birbirinden farklıdır. Fakat kuru biçimde ve esneklik göstermeksizin bir tek saha üzerinde ısrarları yoktur. Onlar hedefli girişimlerde yaratıcı ve yetenekli olmakla kalmaz, bilakis böyle girişimlerde bulunmayı severler de. Görevi yerine getirmeye yoğunlaşmak için üst düzeyde yeterliliğe sahip olmalarının yanısıra zaruret sırasında da



onu terketme kapasiteleri vardır. Olgunlaşmamış bireyler işleri yapmaya eğilimden ziyade şaşkındırlar. Onlar yaratıcı yeteneklerini veya ilgilerini hayatın gündelik sorunlarına karşı koymak için kullanmazlar. Coleman, olgunlaşmışlığın nihaî yönünü, savunma oryantasyonu (uyumluluğu) karşısında hayata görev oryantasyonu ile yaklaşımda özetlemiştir.<sup>100</sup>

**“Adler insanı ırkının ve bireyin bekası için en iyi yolun, dış dünyanın isteklerine durmaksızın adaptasyon (uyum) ve değişim hattında olduğunu düşünür. O hâlde birey ile çevresi arasında uygun ilişki kurulmalı ve bu ilişki için azamî kemal temin edilmelidir. Beşeriyetin ideale doğru ilerleyişinin en iyi tecellisi Tanrı kavramında aranmalıdır.”** Elbette ki genellikle teorisyenlerin her biri bazı yönleri daha fazla vurgulamışlardır.

Sağlıklı kişiliğin üçüncü boyutu başkalarıyla münasebet ilişkisine atıfta bulunmaktadır. Bireyin tüm insan toplumlarına, kendi toplumuna, yakınlarına ve ailesine bakışı onun kişiliğinin sağlıklı olduğunu göstermektedir. Buna mukabil kendini eksen alma, aileyi eksen alma, daha üst aşamada da akraba, ırk ve milliyetini eksen alma kişiliğin hastalıklı ve anormal olduğunu göstermektedir. Diğer insanlara sevgi ve şefkat,

halka ve topluma özen gösterme, onlarla ilgili sorumluluk duygusu, akrabalara önem verme, ona en yakın bireyler olan aile üyeleriyle güzel ilişkiler sağlıklı bir kişiliğin kriterleridir. Doğal olarak sınırlı sayıda insanla samimi ve yakın ilişkiler kurulması, sağlıklı kişiliğe özgü düşüncelere, ilgilere ve değerlere bağlıdır. Bunun, sağlıklı kişiliklerin insanî ve ahlâkî değerlere karşı kimi insanlarla yakın ilişki kuramamasına, aksine sadece gerekli durumlarda onlarla uygun tarzda mukabelede bulunmasına yol açması gayet normaldir.

Birey, zayıf yönleri ölçüsünde olumlu durumlarını, yeteneklerini ve zekâsını tam anlamıyla tanıdığı anda başkalarının idrakinde de daha güçlü hâle gelecektir. Diğerlerini kabullenmenin kendisiyle ilgili realist idrakte yakın irtibatı vardır. Rogers bu boyutun önemine o kadar çok vurgu yapmıştır ki onu öğelerine ayırmış ve her birini ayrı ayrı araştırmıştır. Allport, diğerlerini kabullenmeyi üstüne basarak tekrarlamış ve bunu toplumsal ilgi veya toplumsal hissiyat ya da kişilerle ilgili kardeşlik duygusu şeklinde ifade etmiştir.

Sullivan’a göre başkalarıyla sağlıklı tarzda irtibat ve birbirlerinin ihtiyacını karşılıklı olarak giderme kişiliğin aslî mahiyetidir. Son zamanlarda bireyler arasındaki ilişkinin niteliğinin öncelikli önemi bazı araştırmaların ana istikameti olmuştur. Diğerlerini

<sup>100</sup> The Gale Encyclopedia, Keumann, s. 548.



kabullenmenin anlamı, onların deneyimlerine değer vermek, inanmak ve resmen tanımaktır. Bu, kabul edilen herşeyin iyi olduğu, değer taşıdığı veya sahih görüldüğü mânâsına gelmez. Bilakis onun varlığını idrak ettiğimizi gösterir. Başka bir ifadeyle, başkalarını, taşıdıkları birçok kusuru gözardı ederek kabul etmek gerektiğini ifade eder. Sağlıksız bireyler; kendine özgü âdetleri, görüşleri veya eylemleri insanların kişiliklerinin bütünüyle içiçe geçirir ve gayet açık bir ayırt edici tutum sergilemek yerine o kişilere muhalefet ederler.

Zikredilen her üç ilişkinin bilişsel ve duygusal iki boyutu vardır: İnsanın varlıkla bağı, varlık düzeniyle ilgili idrak ve telakkisi, bireyin düşünce tarzı ve dünya görüşü bu ilişkinin bilişsel boyutudur. Bireyin varlığın gerçekliğiyle ilgili duygusal hissiyatı ise olumsuz ve protesto da olabilir veya teslimiyet ve rıza gösterme sebebiyle bu ilişkinin diğer bir bölümünü içerebilir. İnsanın kendisiyle ilişkisinde her bireyin kendisiyle alâkalı tasavvuru, bir diğer ifadeyle benlik varsayımı bilişsel boyuttur; bireyin kendisiyle ilgili hissiyatı ve kendine değer vermesi de bu bağın duygusal boyutudur. İnsanın başkalarıyla ilişkisinde de bilişsel boyut, aile üyelerinden tutun akrabalara, toplum bireyelerine ve tüm insanlara kadar bireyin başkalarıyla ilgili görüşüne rücu eder. Bu görüşle birlikte bireyin diğerleriyle ilgili hissiyatı ve duyguları sevgi, nefret, haset ve kayıtsızlıktan oluşur. Bireyin davranışları bu üç ilişkinin türü ve niteliğine tabidir.

Üç boyutta açıkladığımız sağlıklı kişiliğin bu özellikleri diğer görüşlerde açıkça görülmektedir.<sup>101</sup> Bir farkla ki, biz Allah’la ilişkiyi varlık düzeniyle ilişki içine yerleştiriyoruz. Bazı yazarlar insanın ihtiyaçlarını üç grup ihtiyaca ayırmışlardır: Kendisiyle ilişki, Allah’la ilişki, başkalarıyla ilişki. Bu, insanın ruh sağlığında sözkonusu üç tür ilişkinin önemini göstermektedir.<sup>102</sup> Adler de, çoğu araştırmasını yalnızca insanın başkalarıyla ilişkisine ayırmışsa da bu üç ilişkiyi dikkate almaktadır.<sup>103</sup>

“Adler insanı ırkının ve bireyin bekası için en iyi yolun, dış dünyanın isteklerine durmaksızın adaptasyon (uyum) ve değişim hattında olduğunu düşünür. O hâlde birey ile çevresi arasında uygun ilişki kurulmalı ve bu ilişki için azamî kemal temin edilmelidir. Beşeriyetin ideale doğru ilerleyişinin en iyi tecellisi Tanrı kavramında aranmalıdır.”<sup>104</sup> Elbette ki genellikle teorisyenlerin her biri bazı yönleri daha fazla vurgulamışlardır.

Şimdi bu özellikleri, İslâm dininin ontoloji (varlık bilim) ve antropoloji (İnsanın fizikî yapısıyla ilgilenen bilim) boyutlarındaki itikadî temellerine göre incelersek eksiklik ve belirsizliklerini bertaraf edebiliriz. Burada, İslâm’ın sağlıklı kişilik bahsindeki görüşünün dayandığı önemli bir epistemolojik varsayuma işaret etmemiz yerinde

<sup>101</sup> Hüseyini, *Usul-i Behdaşt-i Revani*.

<sup>102</sup> Koenig, *Religion and Mental Health*, s. 125

<sup>103</sup> Schultz, *Nazariyehâ-yi Şahsiyyet*, s. 150.

<sup>104</sup> Mansur, *İhsas-i Kihteri*, s. 219.



olacaktır. Psikologlar, filozoflar, ahlâk uleması ve din âlimleri, tarih boyunca, varlıkla, kendisiyle ve başkalarıyla verimli ve beğenilen münasebetler kurabilmiş sağlıklı kişiliğin peşinde olmuşlardır. Öte yandan bu iş, insanın tabiatına, varlık düzenindeki konumuna ve insan toplumlarındaki yerine dair doğru ve nispeten kapsayıcı bir tanıma olmaksızın mümkün değildir ya da eksiktir. Yine çoğu felsefe okuluna ve tüm İlahî dinlere göre varlık düzeninin yaratıcısı olan Allah'ın insan, toplumlar ve varlığa ilişkin kâmil ve kuşatıcı bir idraki vardır ve peygamberler yoluyla bu bilgiyi beşere aktarmıştır. Dolayısıyla İlahî dinler aracılığıyla elde edilen bilgiden yararlanılması, sağlıklı kişiliğin kriterlerini tanımada bize en iyi şekilde yardımcı olacaktır.

İslâm dininin kaynaklarına göre sağlıklı kişilik kendine özgü bir dünya görüşüne sahiptir. Bu dünya görüşüne göre, varlık düzeninin, tüm göklerle<sup>105</sup> ve yer, hatta yer yüzündeki doğa olayları<sup>106</sup> ve insanî mübadelelerin<sup>107</sup> idaresini kendi iradesi ve kudretiyle tanzim eden bir kurucusu ve yaratıcısı vardır.<sup>108-109</sup> Varlık âleminde hiçbir fenomen (görünüş), yaratıcısıyla bağı olmaksızın meydana gelmez. Bu düzen hikmet, adalet ve kemale doğru hareket temelinde idare edilir. Bu sebeple varlık düzeninin bir hedefi olduğuna<sup>110</sup>, boşboşuna ve tesadüfi olmadığına<sup>111</sup> inanç bireyin varlıkla ilişkisindeki önemli boyutlardan biridir. Diğer nokta, varlığın yaratıcısının onun tüm tezahürlerinde eksen olmasıdır.<sup>112</sup> Bireyin dünya görüşü ve varlık düzeniyle ilişki türü, bireyin değerler düzeninde büyük etkiye sahiptir. Her ne kadar bu etkilemede çatışan görüşlerin varlığına işaret edilmişse de dünya görüşü ile değerlerin ilişkisi inkâr edilemez.<sup>113</sup> Münasip değerlere sahip olunması, sağlıklı kişiliğin önemli bileşenlerinden biridir. Birinci görüşte değerler psikolojik kavramsallaştırma olarak telakki edilmiyordu. Fakat çoğu psikolog, hiç olmazsa zımnen yönlendirici değerlerin zorunluluk olduğunu kabul etmişlerdir. Frankl, değerlere sahip olmanın, bireyin tüm hayatını düzenleyen “anlam için irade taşıma”nın ta kendisi olduğunu iddia etmektedir. Allport, hayatlarıyla ilgili insicam içinde bir felsefeye sahip olgunlaşmış bireylerden bahseder. Maslow şöyle der: Olgunlaşmış bireylerin güçlü bir ahlâkî hissiyatı

<sup>105</sup> “مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ” (Zümer 39, Zariyat 58)

<sup>106</sup> “يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ” (Secde 5, Yunus 31)

<sup>107</sup> “قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ” (A'raf 188, Yunus 49)

<sup>108</sup> “قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ” (Ra'd 16).

<sup>109</sup> “لِلَّهِ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ” (Zümer 62)

<sup>110</sup> Bakara 156 ve 210, Hud 123 ve benzer diğer ayetler.

<sup>111</sup> Müminun 115

<sup>112</sup> Mesela hiçbir tezahürün Allah'ın izni olmaksızın meydana gelemeceğini söyleyen ayetler: Bakara 101, Haşr 5.

<sup>113</sup> Suruş, *Danış ve Erziş*.



vardır ve kültürel baskılar karşısında direnecek güçtedirler. May, değerlerden, nasıl yaşanacağıyla ilgili karar verme cesareti ve seçim temelinde sözeder. Psikologlara göre değerler, gönüllü tercih<sup>114</sup> olmalıdır. Bireyin çevre baskısıyla kabul ettiği değerler, değer değildir. Çünkü birey onları kabul ederken toplumun zorlaması altındadır. Olgunlaşmış kişinin seçtiği değerler,

benlik varsayımı ve davranışta içselleştirilir ve insicam sağlar. Bu değerler dışsal değildir, aksine içseldir. Değerlerin içselleştirilmesi, insicamı ve bütünleştiriciliği kişilikteki düzen ve insicamı, plan ve eylemlerin hedef sahibi olmasını ve mecburiyetten özgürleşmeyi gösterir. Çünkü değerler gönüllü seçilir. Olgunlaşmamış kişi ise değerler olmaksızın hareket edebileceğini zanneder. Bu, vehimden öte bir şey değildir. Zira hiçbir şey değerden yoksun olma konumundan daha kötü yerde olmaz. Bireyin varlık düzeniyle bu tür bir ilişkisi, diğer iki tür ilişkiyi de belli ölçüde aydınlatmaktadır.<sup>115</sup>

Sağlıklı kişiliğin kendisiyle ilişkisinde kendi varoluşsal boyutlarını, insan türünün mahiyet ve doğasını ve kendi kapasitelerini tanınmasının önemi vardır. Sahip olduğu güduları tanıması, onları tasvip edilecek çerçevede tatmin etmesi ve bireysel yetenek ve kapasiteleri gerçekleştirilmesi sağlıklı kişiliğin özelliklerindedir. Sağlıklı kişilik varlıkla ilişkisinde Allah'ı eksen ve idareci kabul ettiği<sup>116</sup> ve başta kendisi olmak üzere tüm insanları Allah'ın mahlûku gördüğünden doğal olarak kendisini varlık düzeninin hedefleri doğrultusunda konumlandırmanın peşinde olacak; ihtiyaç ve yeteneklerini varlık hedeflerine göre düzenleyecektir. O, bu yolla ahenkli ve uyum içinde bir varlık felsefesine ulaşmakla kalmaz, hayatını da anlam ve hedef sahibi görür ve bunun mecrasını tanzim eder. Sağlıklı kişilik, kendisiyle ilgili tüm fikirler, duygular ve davranışları varlığın yaratıcısıyla ilişki esasına göre düzenler.<sup>117</sup>

<sup>114</sup> Self-chosen

<sup>115</sup> The Gale Encyclopedia, Keuman, s. 548-549.

<sup>116</sup> “قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ” (A'raf 188, Mülk 2 ve Âl-i İmran 145) İnsanın hayatı ve ölümü konusunda.

<sup>117</sup> “قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” (En'am 162)

Diğer insanlarla ilişkide de eksen yine varlığın yaratıcısıyla ilişki olmaktadır. Sağlıklı kişilik, diğer insanlarla ilgili tüm tasavvurları, görüşleri, dostluk<sup>118</sup>, düşmanlık ve tüm duygu ve davranışlarını varlığın yaratıcısının beğendiği esasa göre tanzim eder. Başka bir deyişle, sağlıklı kişiliğin bütün değerleri tevhidi dünya görüşü temelinde biçimlenir. Böylelikle insanın kendisi ve başkalarıyla olan iki ilişkisi Allah'la ilişkiye göre düzenlenmiş olur. Allah'la ilişki insanın kişiliğine bütünlük ve insicam bahşeder. Bu durumda insanın tüm motivasyonları (isteklendirmeleri) ve içsel çekimleri Allah'ın beğendiği motivasyonlar yönünde olur, yani aslında Allah'ın rızasını kazanacak motivasyonlar hâline gelir. İnsanın dışsal davranışları da aynı istikamette gelişir. Kur'an, güzel bir misalde, kişiliğin bütünlük ve insicamında Allah'la ilişkinin kişiliğin bütün boyutlarına hâkimiyetinin sonucu olan tevhid ve tektanrıcılığın rolünü gösterir: "Allah bir misal verdi: Hakkında kendi aralarında sürekli tartışan ortakların hâkimiyeti altındaki adam ile sadece bir tek kişiye teslim olmuş adam. Bu ikisi bir midir?"<sup>119</sup> Ayetin izahı olarak, muvahhid insanın yalnızca bir tek motivasyonun etkisi altında olduğu söylenebilir. Çünkü iç dünyasındaki bütün motivasyonlar ve güçler Allah'ın rızasına ulaşmak ve İlâhî buyrukları yerine getirmek içindir. Buna mukabil, Allah'a itikadı olmayan kişi, bütünleştirici ve insicam kazandırıcı yönü bulunmayan çok sayıda motivasyonların etkisi altındadır. Bu kişi genellikle iç çatışmalarla karşı karşıyadır ve başıboş bir hâldedir. Her zaman önceki çekimle çatışan bir güç ve motivasyonun etkisi altındadır. Kur'an, Allah'a itikadı bulunmayan bireyi şöyle tarif etmektedir: "Allah'a şirk koşan, adeta gökten düşmüş de kuşların (havada) kapıp kaçtığı veya rüzgârın ücrea bir yere fırlatıp attığı şey gibidir."<sup>120</sup>

Aynı zamanda başkalarıyla yüzyüze gelmesi ilişkinin yakınlık ve uzaklığına göre ve yine varlığın aynı hedeflerine rücu eden başka kriterler itibarıyledir. Sağlıklı kişiliğin bu tanımı esas alındığında kişilik selametinin öncelikli ve asgarî sınırı, kişinin üç ilişkiye (varlıkla, kendisiyle, başkalarıyla) odaklanması ve bu üç ilişkiyi taassuplardan, zihnin imal ettiği klişelerden, her tür hassasiyetlerden ve ön duygulardan uzak uygun bir temelde düzenlemenin ardına düşmesidir. Bu bireyin, varlığın gerçekleri, insanlar ve kendisi karşısında açık ve esnek bir hâli vardır. Kendisi ve varlığın gerçekliğiyle ilgili sahih kavrayışa ve başkalarıyla uygun ilişkiler kurmaya mani olan taassup, inatçılık, taşlaşmışlık, tekebbür, ahlâkî hastalıklar, kişilik bozuklukları ve ruhsal sorunlar gibi durumlar onda yoktur. Diğer bir ifadeyle kişilik sağlığının asgarî sınırı, bireyin temel doğasını koruyarak potansiyel yetenekleri ve kemalatı geliştirme zeminini ortadan kaldırmamış olmasıdır.<sup>121</sup> Eğer bireyin bu asgarî sınırdan nasibi yoksa sağlıklı

<sup>118</sup> Tevbe 24. "وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ" (Bakara 165)

<sup>119</sup> Zümer 29

<sup>120</sup> Hac 31

<sup>121</sup> Şehid Mutahhari "هُدَى لِّلْمُتَّقِينَ" (Bakara 2) ayetini bu esasa göre tefsir etmiştir: "Bu takva, temel fitratan öze ilişkin ve tertemiz olduğunu göstermektedir. O kadar ki, çevredeki kirlilik bireyi temel



kişiliğin asgarî şartlarından da nasibi yoktur. Evriminin son aşamalarına kadar bu üç ilişkiye gaflet ve şaşkınlıkla karşılık veren veya bu üç ilişkide mutaassıp hâli öne çıkartan ve hakikati kabul etmeye hazır olmayan bazı bireyler asla sağlıklı kişiliğe sahip olamayacaklardır. Sağlıklı kişiliğin üst mertebeleri, bu üç ilişkinin bilişsel ve duygusal gelişimine göre şekillenmektedir. Bireyin varlık düzeniyle ilgili aşinalığı ne kadar üst düzeydeyse ve derinlikliyse onunla ilgili o kadar normal bir hissiyat ve duyguya sahip olur. Aynı şekilde, kendisiyle ilişkide, bireyin kendisine dair aşinalığı ne kadar çok ve derin olursa varlığın hedefleri ekseninde varoluşsal boyutlarına yön vermede o kadar başarı sağlar ve daha fazla sağlığa kavuşur. Başkalarıyla duygusal ve bilişsel boyutlarda ilişki de bu esasa göre daha uygun olacaktır. Dolayısıyla bireyin varlık düzeni ve onun yaratıcısıyla münasebeti, diğer iki irtibata kesin ve derin bir etkide bulunacaktır. Nispeten genel hatlarıyla ele alınmış bu bahisten sonra sağlıklı kişiliğin özelliklerini İslâmî metinler temelinde daha geniş izahla incelemeye geçebiliriz.

### 3.3. İslâmî Metinlerde Sağlıklı Kişilik

Modern psikoloji bilimi başlangıcından itibaren çeşitli okullar formunda kişilikle ilgili çok sayıda tanım yapmıştır. Allport bunların elli farklı şekline değinmektedir. Kişiliğin tanımı konusunda psikologlar arasında görüş birliği bulunmasa bile, meselâ “bireyin belli bir insanı belirginleştiren psikolojik bütünlüğü”, “bireyin sabit ruhsal özellikleri”, “bireyin damar ve sıfat sistemi” gibi tanımlar uzmanlar arasında aşağı yukarı ittifak edilmiş tariflerdir. Buna ilâveten, genellikle kişilik konusunda sabit bir şey olan, bireyin birçok ve değişken tezahürünün tabii bulunduğu ruhsal alandan bahsedilmektedir.<sup>122</sup> Bu sebeple bilişsel ve duygusal yapılar ve davranış modelleri belli ölçüde kişiliği yansıtan bir bütündür.

İslâmî metinlerde kişilik konusunu araştırırken kalp, sadr, şâkile, nefis, akıl, ruh ve başka kavramlarla karşılaşırız. Şimdi bu kavramların Kur'an'da ve Masumların (a.s) sözlerinde kullanıldığı yerleri ele alacağız.

**Şâkile:** Bu kelime İsrâ suresi 84. ayette geçmektedir: “De ki: Herkes kendi şâkilesine göre hareket eder. Rabbiniz, tuttuğu yol hidayete en uygun olanları çok iyi bilmektedir.”<sup>123</sup> Şâkile, bireyin âdet ve tarzı mânasına gelmektedir. Arapça sözlüklere ve dinin evliyasının (a.s) bakıldığında şâkile için aşağıdaki anlamlar dikkate alınabilir:

**1. Niyet:** İmam Sâdık (a.s) bu ayeti izah ederken şöyle buyurmuştur: “Herkes niyetine uygun hareket eder.”<sup>124</sup> Kur'an'ın müfessiri olan pâk İmamlar (aleyhimüsselam);

fitratın mecrasından çıkartmamıştır.” (Aşina-yi bâ Kur'an, s. 130)

<sup>122</sup> Miley, Şahsiyyet, s. 1, 2 ve 23.

<sup>123</sup> “قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ” (İsrâ 84)

<sup>124</sup> Vesâilu's-Şia, c. 1, s. 36.



niyeti, davranışın esası<sup>125</sup>, davranışı da niyetin meyvesi saymışlardır.<sup>126</sup> Hatta bazen bir davranışın hakikatini onun niyeti olarak değerlendirmişlerdir.<sup>127</sup> Bu durumda niyetin sırf motivasyon olmadığı, bilakis bir insana özgü ruhsal teşkilâtın ürünü olduğu anlaşılabilir.<sup>128</sup>

**2. Huy:** İnsanın dış çevreyle ve toplumsal muhitte ilişkisi sırasında ortaya çıkan ruhsal sıfatların toplamıdır.

**3. Hacet ve ihtiyaç:** İnsan davranışının altyapılarından; biyolojik ve ruhsal olmak üzere iki gruba ayrılır.

**4. Programlı tarz:** Birey hayatında buna önem verir ve varlık düzenini de ona göre yorumlar.

**5. İnsanın ruhsal yapısı ve bütünlüğü:** İnsan, üniter (tekli) bütündür ve niyetler ondan doğmaktadır.

Beşinci anlam, diğer anlamları da kapsamaktadır ve buna göre denebilir ki, şâkile; veraset, çevre ve iradenin etkileşimi neticesinde şekillenen insanın ruhsal biriminin bütünlüğüdür. Bu yüzden şâkile kavramının psikolojide kişilik olarak ele alınan şeyin ta kendisi olduğu söylenebilir.<sup>129</sup>

**Kalp:** “Kalp” kelimesi incelendiğinde bu kelimenin anlam ve içerik olarak İslâmî metinlerde psikolojideki kişilik kelimesine en yakın sözcük olduğu görülecektir. “Kalp” kelimesi ve çoğulu olan “kulûb” Kur’an’da 120’den fazla yerde kullanılmıştır.<sup>130</sup> Bu yerlerde kimi zaman kişiliğin duygusal yönlerine vurgu yapılmış<sup>131</sup>, kimi zaman bilişsel yönler<sup>132</sup> ve pek çok yerde de kişiliğin tüm boyutları kalbe nispet edilmiştir.<sup>133</sup> Elbette ki bütün bu yerler incelendiği ve üzerinde düşünüldüğünde çoğunlukla kişiliğin duygusal boyutlarının “kalp” kelimesine nispet edildiği görülecektir. Dolayısıyla Kur’an’da “kalp” kelimesine ve onun çoğuluna, yani “kulûb”a nispet edilmiş beğenilen veya beğenilmeyen bütün sıfatlar ve hâllerin kişiliğin bazı boyutları veya tamamıyla, yani insanın psikolojik bütünlüğüyle bağlantılı olduğu söylenebilir. Kur’an’da “kalb”in beğenilen ve beğenilmeyen sıfat ve hâllerinin karşıtığı, kişiliğin duygusal

<sup>125</sup> “النّية اساس العمل”, *Gureru’l-Hikem*, s. 292.

<sup>126</sup> “الاعمال ثمار النيات”, Aynı yer.

<sup>127</sup> “الا و ان النية هي العمل” *Vesâilu’ş-Şia*, c. 1, s. 51.

<sup>128</sup> Ahmedî, *Revanşinasi-yi Şahsiyyet ez Didgah-i İslâmî*, s. 16, 21 ve 23.

<sup>129</sup> Aynı yer.

<sup>130</sup> *Mu’cemu’l-Müfehres li-Elfazi’l-Kur’ani’l-Kerim*.

<sup>131</sup> Mesela: Kasas 10, Ahzab 4 ve 53, Âl-i İmran 151, Hadid 27, Haşr 10, Maide 13, Enfal 2, Hac 35, 53 ve 54, Müminun 60, Zümer 22, 23 ve başka birçok ayet.

<sup>132</sup> Mesela: A’raf 179, Hac 46, Fetih 12, En’am 25 ve Tevbe 87, 93 ve 110.

<sup>133</sup> Mesela: Bakara 225, Enfal 70, Ahzab 5, Hucurat 14, Maide 13, Ra’d 28 ve Mücadele 22.



(bireysel ve toplumsal) ve bilişsel boyutları, yahut kişiliğin tümü göz önünde bulundurulduğunda hem anormal kişiliğin uygunsuz hâllerini ve hastalıklarını, hem de ruhsal sağlığı, yerinde ve sağlıklı kişiliğin özelliklerini bulmada bize kılavuzluk edebilir. Kalbin uygunsuz sıfat ve hâlleri arasında bazıları şiddetli ve ciddidir, hatta kişiliği sağlıksız saymamıza yolaçar. Bazı uygunsuz sıfat ve hâller de her ne kadar kişiliğin çeşitli boyutlarda gelişimi ve tekâmülü üzerinde olumsuz etkisi olsa da, sırf “kalp”te bulunuyorlar diye bireyin kişiliğini sağlıksız kabul etmek mümkün değildir.

Bazı ayetlerde, aslında “kalb”in sıfatları olan birtakım sıfatlar “sadr”a nispet edilmiştir. Belki de bu sıfatların “sadr”a nispet edilmesi cismanî kalbin göğüste yer alması nedeniyle ve kalp ya da kişiliğin cismanî kalbe benzetilmesi esasına göre onunla ilgili sıfatlar “sadr”a nispet edilmiştir.<sup>134</sup>

Din evliyasının (a.s) sözleri incelendiğinde de görülecektir ki onların nazarında kalpten murad, insanın psikolojik bütünlüğüdür. Bir diğer ifadeyle, psikoloji bilimindeki kişiliktir. İnsanın bilişsel boyutları hâfıza, malumat<sup>135</sup> ve tefekkür<sup>136</sup> gibi “kalb”e nispet edilmiştir. Yine ince duygular, kasavet<sup>137</sup> ve fizyolojik<sup>138</sup> motivasyonlar gibi insanın duygusal yönlerinin kaynağı ve doğuş yeri “kalp” olarak açıklanmıştır. Dindarlıkta da “kalp”, diğer ifadeyle insanın psikolojik bütünlüğü zahirî davranışlardan daha önemlidir.<sup>139</sup> “Kulûb”un kategorize edilmesi de aslında kişiliğin türlerine işarettir.<sup>140</sup> Dinin evliyasının (a.s) “kalp” sağlığı, onun tahareti ve huzuru, kalbin gözü ve kulağı, onun kör ve sağır olması, kalbin hâlleri ve kalpte hastalığa yolaçan etkenler konusundaki sözleri incelendiğinde kalbi, bahsi geçen kişilik anlamında kullandıkları görülecektir.<sup>141</sup>

### 3.4. Sağlıklı ve Anormal Kişiliğin Kriterleri

Sağlıklı kişiliğin kriterlerini tayin amacıyla Kur’an’da ve dinin evliyasının (a.s) sözlerinde geçen sağlıklı kalbin alamet ve göstergelerini incelemeye koyulabiliriz. Kur’an iki ayette sağlıklı kalbe değinmiş<sup>142</sup> ve çok sayıda yerde kalbin hastalığından bahsetmiştir. Dinin evliyasının (a.s) aslında Kur’an ayetlerinin açıklaması ve tefsiri de sayılan sözlerine göre sağlıklı kalp bilişsel ve duygusal boyutlarda şu özelliklere sahiptir:

<sup>134</sup> Kureyşi, *Kamus-i Kur’an*, c. 6, s. 26.

<sup>135</sup> İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, c. 20, s. 46; Amidi, *Gureru'l-Hikem*, s. 261.

<sup>136</sup> Amidî, a.g.e., s. 2046 ve 3078.

<sup>137</sup> Muhammedi Reyşehrî, *Mizanu'l-Hikme*, c. 10, s. 4980; Harranî, *Tuhafu'l-Ukul*, s. 371.

<sup>138</sup> Kuleynî, *el-Kâfi*, c. 8, s. 21.

<sup>139</sup> Muhammedi Reyşehrî, *Mizanu'l-Hikme*, c. 10, s. 4980.

<sup>140</sup> Amidi, *Gureru'l-Hikem* ve Muhammedi Reyşehrî, a.g.e., s. 4982.

<sup>141</sup> Muhammedi Reyşehrî, a.g.e., c. 10, s. 4980-5006.

<sup>142</sup> Şuara 87-89, Saffat 83 ve 84.

Bilişsel boyutta Allah'a inanç konusunda kuşku ve tereddüdü yoktur.<sup>143</sup> Varlık âleminin hakikatleri ve gerçekleriyle taassuptan, cehalet perdelerinden ve önyargılı klişelerden uzak biçimde, açıklıkla yüzleşir.<sup>144</sup> Varlık âleminin hikmetlerini idrak için uygun kapasiteye sahiptir.<sup>145</sup> Münasip bir kavrayış ve anlayışı vardır.<sup>146</sup>

Duygusal boyutta, başta cinsel ihtiyaç ve açlık olmak üzere biyolojik isteklendirme-ler onu denge çerçevesinin dışına çıkarmaz.<sup>147</sup> Dünyevî tecellilere sevgi ve mad-diyatı kazanmaya tamah onda pek az görülmektedir. Allah'a muhabbet<sup>148</sup> ve işlerde Allah için ihlas<sup>149</sup> onda galebe çalmıştır. Gazap ve tamah onu sarsmamaktadır.<sup>150</sup> İnsanlara karşı müşfik ve iyi huyludur.<sup>151</sup> Kin beslemez.<sup>152</sup> Kendisi için istediğini başka-ları için de ister.<sup>153</sup> İlâhî hedefler mecrasında sebatlı ve kalp kuvveti sahibidir.<sup>154</sup>

Bilişsel ve duygusal boyutlarda belirtilen özellikleri taşıyan bir kişilik, doğal ola-rak uygun ve normal davranışlara sahiptir.<sup>155</sup> Eğer hayatın değişik konumlarının bas-kısı sonucunda davranışsal sorunlara düşer olursa süratle onu ıslah edecektir.<sup>156</sup> Haya-tın çeşitli yanlarında takvaya riayet sağlıklı kalbin davranışın alâmeti sayılmaktadır.

Kişiliğin anormal hâlleri ve hastalıkları: Kur'an-ı Kerim'de oniki ayette kalbin “mariz”inden bahsedilmiştir.<sup>157</sup> Başka ayetlerde, beğenilmeyen ve anormal sayılan hâller ve sıfatlar kalbe nispet edilmiş. Şu kelimeler bunlardan bazılarıdır: Galiz (öfke), kasavet (taş kalplilik), reyn (hicap, utanma), hatem (mühür), ism (günah), umyun (kör-lük), dıyk (darlık), rayb (tereddüt, şüphe), kibir, inkâr, gumre (örtme), hamıye (taassup), kirlilik, gul (kin), tab' (mühür), zi' (sapma).<sup>158</sup> Kalbin hastalığı, onun fitrî istikametten sapması kabul edilmektedir.<sup>159</sup> Kalbin hastalıklarının yahut kişiliğin anormalliklerinin

<sup>143</sup> Kuleynî, *Kâfi*, c. 2, s. 16.

<sup>144</sup> İnşirah-i Kalp, *Mizanu'l-Hikme*, s. 4994-4996.

<sup>145</sup> Kalbin gözü ve kulağı ifadeleri ve kap olması gibi. (Muhammedi Reyşehrî, *Mizanu'l-Hikme*, c. 10, s. 4982-4988)

<sup>146</sup> Amidî, *Gureru'l-Hikem*, s. 3078.

<sup>147</sup> a.g.e., s. 6020.

<sup>148</sup> Bakara 165

<sup>149</sup> *Nuru's-Sakaleyn*, c. 4, s. 50 ve 58.

<sup>150</sup> *Nehcu'l-Belağa*, hikmet 108.

<sup>151</sup> Muhammedi Reyşehrî, *Mizanu'l-Hikme*, s. 4980.

<sup>152</sup> Amidî, *Gureru'l-Hikem*, s. 4017.

<sup>153</sup> Meclisî, *Biharu'l-Envar*, c. 78, s. 62.

<sup>154</sup> Muhammedi Reyşehrî, *Mizanu'l-Hikme*, c. 10, s. 4980.

<sup>155</sup> Amidî, *Gureru'l-Hikem*, s. 10874.

<sup>156</sup> “وَكَوْزَةٌ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِضْيَانَ” (Nahl 106), “إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ” (Hucurat, 7).

<sup>157</sup> “فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ” ifadesi veya benzerinin geçtiği ayetler: Bakara 10, Maide 52, Enfal 49, Hac 53, Nur 50, Ahzab 12, 32, 60, Muhammed (sallallahu aleyhi ve alihi) 20 ve 29, Müddessir 31.

<sup>158</sup> Abdulkakî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, “kalp” ayetleri.

<sup>159</sup> Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 5, s. 619.





**Çeşitli dinlerde dindarlığın, asgarî sınırın ve dindarlığın mertebelerinin belirlendiği birtakım tanımları vardır. İslâmî metinlerde de dindarlığın alt sınırı ve mertebeleri tayin edilmiştir. Meselâ Allah'a itikat, Allah'ın birliğine, onun yaratıcılığına ve rububiyetine inanç, kişinin Allah'tan başka hiçbir mabud tanımaması kabul edilebilir alt sınırdır. Bunun altına düşülmesi Allah'a inanç ve dindarlık sayılamaz.**

bir bölümü bilişsel boyuta rücu etmektedir. İdrak ve anlayış yoksunluğu, taassuplar, araştırmacıların kalbinin tozlanması, akletmenin engelleri, sebepleri tanımamanın yanlış kullanımı, varlık düzeni hakkında, başlangıcı ve işleyişi üzerine sahil olmayan inançlar, bu konuda şaşkınlık, kuşku ve tereddüdün mevcut bulunması, kişilik anormalliklerinden bazısıdır. Duygusal boyutta, kendini eksen alma, kendini büyük görme, ruhsal kapasitelerini tanıma yoksunluğu, öfke ve dar görüşlülük, isteklerin, arzuların ve biyolojik ve maddî ihtiyaçların diğer bütün boyutlara galebe çalması, merhametsizlik, taş kalplilik, başkalarına sert davranma, insanlara karşı kin, haset ve düşmanlık Kur'an-ı Kerim açısından kişiliğin bazı anormal yönleri olarak kabul edilmektedir.

Zikredilen anormallikler ve hâllerin bir kişide istikrarlı ve sürekli olması durumu onun kişiliğini hasta kabul etmemize yolaçacaktır. Örnek vermek gerekirse, Kur'an açısından taş kalpli, günahkâr, kabahatli, müşrik, kör kalpli, kibirli, dar görüşlü, hayatın dünyevi tezahürlere hayran ve mutaassıp bireyler hasta kişiliğe sahip sayılmaktadır.

Dindarlık ve sağlıklı kişilik: Çeşitli dinlerde dindarlığın, asgarî sınırın ve dindarlığın mertebelerinin belirlendiği birtakım tanımları vardır. İslâmî metinlerde de dindarlığın alt sınırı ve mertebeleri tayin edilmiştir. Meselâ Allah'a itikat, Allah'ın birliğine, onun yaratıcılığına ve rububiyetine inanç, kişinin Allah'tan başka hiçbir mabud tanımaması kabul edilebilir alt sınırdır. Bunun altına düşülmesi Allah'a inanç ve dindarlık sayılamaz.<sup>160</sup>

Açıktır ki, bireyin, iman ve dindarlığın bu çerçevesinde yer alması kişilik sağlığının gereği değildir. Diğer bir ifadeyle, dindarların da kişilik bozukluklarına ve diğer ruhsal sorunlara maruz kalması mümkündür. Buna ilâveten, katı kalplilik, şirk, dar

<sup>160</sup> Misbah Yezdi, *Mearif-i Kur'an*, s. 54.



görüşlülük ve tekebbür gibi hastalıkların esintili mertebeleri dindarlıkla biraraya gelebilir. Çünkü böyle bozuklukların sırf varlığı bireyin dindarlığından tereddüt etmeyi gerektirmez. Fakat tekebbür, şirk ve katı kalplilik gibi hastalıkların şiddetlenmesi durumunda bunların dindarlıkla birarada olabilmesi daha az mümkündür. Buna mukabil, dindarlık olmaksızın kişilik sağlığı daha az oranda gerçekleşebilir. Çünkü varlıkla, kendisiyle ve başkalarıyla uygun ilişki kurabilme ancak dindarlık koşullarında gerçekleşebilir bir şeydir. Gerçi kişilik sağlığının ilk mertebeleri bazı yerlerde dindarlıktan yoksunlukla birlikte olabilir. Çünkü birey için dinin teklif edilebileceği uygun toplumsal zeminin hazırlanmadığı bir durum sözkonusudur.

Buna göre, İslâm açısından sağlıklı kişiliklerin, çoğu psikologlar gözüyle sağlıklı kişiliklerle ilişkisi ve örtüşme tarzı açıklığa kavuşturulmuş olabilir. Varlıkla, kendisiyle ve başkalarıyla ilişkilerini güzelce ve en uygun biçimde düzenleyebilmiş bireylerin ekseriyeti makbul dindarlık içindedir. Elbette ki dindarlığın ilkeleri ve İlâhî dinlerin öğretileri kendilerine pekiyi sunulmamış kimi sağlıklı kişilikler dindar olmayabilir. Buna rağmen bu bireyler bilişsel ve duygusal boyutlarda makbul özellikler taşıdıklarından ve katı kalplilik, dar görüşlülük, zihnin ürettiği önyargılı tasavvurlar ve diğer bilişsel engeller onlarda nadiren görüldüğünden dinin en uygun biçimde sunulması onlar için dindarlaşmanın zeminini de hazırlayabilir.

# İslami Açıdan Eğitim Alanında Cinsel Farklılıklar

Dr. Hüseyin Bostan

**T**alim ve terbiye (eğitim ve öğretim) alanında cinsel eşitsizlikten, toplumlarda en köklü ve en etkili cinsel eşitsizliklerden biri şeklinde söz edilir. Talim ve terbiye, ister aile kurumu veya din kurumu tarafından uygulanan geleneksel şekli ve ister günümüz talim ve terbiye resmî kurumlarınca uygulanan yeni ve modern şekli ile olsun, sürekli cinsiyet eksenli ilişkilerin şekillenmesi ve pekişmesi için uygun bir zemin oluşturmuştur.

Feministler sosyoloji ve talim ve terbiye felsefesi alanındaki yazılarında, eğitim sisteminde cinsel eşitsizlikleri masaya yatırmıştır. Eğitimde fırsatlara ve ilerlemelere kavuşma imkanında eşitsizlik, cinsiyete göre ders programları, ders kitaplarında ve yardımcı kitaplarda cinsiyetle ilgili kavramların yer alması, öğretmenlerin ve eğitimle ilgilenen kişilerin cinsiyet ayrımcılığı ekseninde bakış açıları ve davranışları, eğitim kurumlarında yürütme ve yönetimde cinsiyete dayalı ayrımcılık, cinsiyete göre iki cinsin karışık

ve karışık olmadığı ortamlara göre eğitim yöntemleri, ilerleme sınavları ve akademik istişareler ve meslekî durumlar, feminist uzmanların üzerinde durduğu en önemli konulardır.

Bu makalede İslam'ın bu konuya nasıl baktığına aşağıdaki soruları göz önünde bulundurarak açıklık getirmeye çalışacağız:

1– İslam, kadın ve erkeğin bilimsel ilerlemesine aynı ağırlığı mı veriyor, yoksa bu alanda eşit olmayan bir model mi sunuyor?

2– İslam, eğitim maddeleri konusunda, cinsiyete dayalı özel bir tutumu mu savunuyor?

3– İslam'ın cinsiyetten bağımsız talim ve terbiyeye bakış açısı nedir?

4– İslam açısından ahlakî ve cinsiyete dayalı talim ve terbiye arasında ne gibi bir bağlantı söz konusudur?

5– İslam'ın iki cinsin karma bir ortamda eğitim görmesine bakışı nedir?



## 1. Cinsiyet ve Bilimsel İlerleme

### 1-1. Kadınların Akli Eksikliği Tezi

Bilimsel ilerlemede cinsiyetin rolü hakkında her şeyden önce kadın ve erkeğin zihni ve idrak gücü farklılığı ile ilgili tutumumuza açıklık getirmemiz gerekir.

Eğer bu iddia doğru ise, yani kadınlar erkeklere nazaran fikri ve zihni açıdan doğal olarak daha zayıf ise, bu durumun kaçınılmaz sonucu, kadın ve erkek arasında bazı bilimsel ve eğitimsel açılardan eşitsizliğin haklı olduğu olacaktır.

Bu iddianın çeşitli kültürlerde derin bir mazisi olup, bazı Müslüman ve gayri müslim düşünür tarafından onaylanmışsa da; daha yeni araştırmalar bu iddianın doğruluğu konusunda bazı kuşkuları gündeme getiriyor.

Her halükarda bu konu, halen kanaat önderleri arasında üzerinde görüş birliği sağlanmamış konulardan biridir dahası; dini belgeler de bu görüşü İslam'a isnat etmek için gerekli şeffaflıktan yoksundur.

Bu alanda özel olarak kadınların akli eksikliğinden söz eden hadisler dikkat çekicidir<sup>1</sup>. İslam dini bu rivayetlere göre, kadın ve erkek arasında zihni ve idrak gücü farklılığını varsaysa da; bu farklılıkların kesin olarak idrak gücünün hangi yönleri (akıl, zeka, hafıza, teorik idrak, pratik idrak, ...) ile ilgili olduğu açık bir şekilde beyan edilmemektedir. Oysa bu

ihtimallerden bazılarına, hele kadınların zeka veya hafıza eksikliği gibi zayıf ihtimallere dayanarak, kadın ve erkek arasında eğitim eşitsizliğini izah etmek mümkündür.

Bunun dışında, bu farklılıkların doğal veya sosyal kaynaklı oluşu konusunda İslam'a kesin bir görüş atfedilemez ve ayrıca İslam açısından bu tür farklılıkların cebrî olduğunu ispat etmek, doğal olduğunu ispat etmeye nazaran daha zordur. Yani, bu farklılıkların doğal olduğunu ispat eden kesin deliller bulunsa bile, bu durum söz konusu farklılıkların cebrî olduğundan emin olmakla bir tutulmamalı, çünkü bir özelliğin doğal oluşu ile değişim yaratma yeteneğini bir arada kabul etmek mümkündür.

Dolayısıyla bu tür rivayetleri, kadın ve erkeğin eğitimde ilerlemesindeki farklılıklarını izah etmek üzere temel alamayız, ni tekim bu rivayetlere istinat ederek, cinsiyet temeline dayalı farklı eğitim politikaları da üretemeyiz. Üstelik yeni bilimsel araştırmalar da kadın ve erkek arasında geniş zihni farklılıkları inkar ediyor.

### 1-2. İslam'da Kadınların Bilimsel İlerlemesi

İslam'ın; kadınların erkeklere kıyasla bilimsel ilerlemelerine verdiği değer ve ağırlığı belirlemek için, bu alanla ilgili ayet ve rivayetleri irdelemek gerekir.

Genel olarak bu konuda iki tür dinî belge vardır: Kadın ve erkeği bir arada kapsayan genel belgeler ve sadece kadınlara özel olan belgeler.

<sup>1</sup> Vesailü's-Şia, c.2, Hayz babları, 39. bab, s.587, c.14, Mukaddimatu'n-Nikah babları, 4. bab, s.11 ve c.18, Şehadat babları, 16. bab, s.245; Biharü'l-Envar, c.30, s.17 ve c.32, s.73 ve c.103, s.228.



İslam'ın bakış açısını beyan eden özel belgeler.

Aşağıdaki ayet ve rivayetler genel belgelere birer örnektir:

- (Resûlüm!) De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?<sup>2</sup>

- İşte biz, bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir.<sup>3</sup>

- Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar.<sup>4</sup>

- Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve (savaştan) dönüklerinde kavimlerini ikaz etmek için geride kalmalıdır.<sup>5</sup>

- “Bilim Çin’de (yani dünyayı en ücra köşesinde) olsa bile peşinden gidin (öğrenin).”<sup>6</sup>

- “Bilim peşinden gitmek, her Müslüman için farzdır.”<sup>7</sup>

<sup>2</sup> “De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler eşit olur mu?”” Zümer, 9.

<sup>3</sup> “Biz bu örnekleri insanlara açıklıyoruz; ama bilgilerden başkası bunları anlamıyor.” (Ankebut, 43.

<sup>4</sup> “Allah’tan, kulları içinden ancak bilgilerin (Rabbani âlimler) korkar.” Fâtır, 28.

<sup>5</sup> “Müminler hep birlikte (cihad veya ilim için) hareket edecek değildir. Niçin dinde derin bilgi elde etmek ve geri dönünce kendi toplumlarını uyarmak için onların her kesiminden bir topluluk hareket etmiyor? Olur ki, (onların uyarmasıyla) sakınırlar.” Tevbe, 122.

<sup>6</sup> Vesailü’ş-Şia, c.18, Sıfatü'l-Kazi babları, 4. bab, s.14.

<sup>7</sup> age. s.13-14.

*De ki:*

*“Hiç bilenlerle bilmeyenler eşit olur mu?”* (Zümer Sûresi, 9. Âyet)

Son hadisin tabirinde birçok nakillerde “Küllü müslim” kaydedilmiştir ki erkek cinsine delalet ettiği halde, Arap dili kurallarına göre erkeklere özgü değildir ve kadınları da kapsar. Ancak daha az muteber olan nakillerde “Küllü müslim ve müslime” yani her Müslüman erkek ve her Müslüman kadın şeklinde kayda geçmiştir<sup>8</sup>, ki mevzu bahis nakillere göre hadis kadınlardan da açıkça söz etmiş ve bu açıdan özel belgeler kategorisinde yer alır<sup>9</sup>.

Şimdi de özel belgeler bir kaç örnek verelim:

- İmam Cafer Sadık’tan (a.s) “Bir kadın, Hacc ibaretini yerine getirmemiş bir erkeğe naip olarak (onun yerine) Hacc ibadetini yerine getirebilir mi?” diye sorulduğunda Hazret şöyle karşılık verir: “Eğer o kadın daha önce Hacc ibaretini yerine getirmişse ve şer’i meseleleri biliyorsa, naip olabilir. Nice Müslüman kadınlar vardır ki, dinî meselelerde erkeklerden daha bilgili ve daha alimdir.”<sup>10</sup>

<sup>8</sup> İmam Cafer Sadık, Misbahu’ş-Şeria, s.22 ve el-İhsaî, Ğavali el-Lealî, c.4, s.70.

<sup>9</sup> Elbette bu hadiste bütün Müslümanlara farz olduğu bildirilen ilmin, din bilgisi, yani ilahi öğretisi ve hükümler olduğu sanılmaktadır.

<sup>10</sup> Vesailü’ş-Şia, c.8, en-Niyabe Fi'l-Hac babları, 8. bab, s.124.



*Hiz. Fatıma (a.s) şöyle buyurdu: "Benim her meseleye vereceğim cevabın manevi mükafatı, yerden yüce Allah katına kadar olan mesafeyi dolduracak değerli mücevherlerden daha fazladır. Babam'dan (s.a.a) şöyle duydum: Bizi izleyen alimler kıyamet gününde mahşur olduklarında bilimleri ve Allah'ın kullarına yol gösterme bağlamında sarf ettikleri çabaları ile orantılı olarak üzerlerine keramet elbiseleri giydirilir..."*

- Hz. Adem (a.s) ve Hz. Havva'nın (a.s) yaratılışı ile ilgili rivayetin bir yerinde şöyle geçer: Adem: "Ya Rabbim! Ben Havva'yı senden istiyorum" diye sorunca bunun için hangi amel seni hoşnut eder?" Yüce Allah: "Benim hoşnutluğum, ona benim dinimi öğretmendedir" buyurur. Bunun üzerine Adem: "Ya Rabbim! Bu şartını kabul ediyor ve bana belirlediğin bu kadere boyun eğiyorum." der.<sup>11</sup>

- Ehl-i Sünnet kayanlarında İslam Peygamberi'nden (s.a.a) nakledilen bir rivayete göre, hazret; Ensar kadınları hakkında şöyle buyurmuştur: "Ensar kadınları

iyi kadınlardır. Hicap ve utanma duygusu onların dinî meseleleri sormalarına ve bilim ve bilince ulaşmalarına mani olmuyor."<sup>12</sup>

- Rivayete göre, bir kadın Hz. Fatıma'nın (a.s) huzuruna çıktı ve bir meseleyi sordu. Hz. Fatıma (a.s) kadına cevap verdi. Algılama yeteneği sorunlu olan kadın, soruyu bir kez daha tekrarladı ve Hz. Fatıma (a.s) da tekrar cevap verdi. Kadın aynı soruyu yeniden tekrarladı ve bu soru cevap, on kez tekrarlandı. Bu durumdan utanan kadın şöyle arz etti: "Ey Resulüllah'ın (s.a.a) kızı! Seni daha fazla rahatsız etmeyeceğim." Hz. Fatıma (a.s) şöyle karşılık verdi: İsteddiğini sorabilirsin. Ağır bir yükü yüz bin dinar karşılığında dama çıkarmak için ücret alan kimse, yükün ağırlığından rahatsız olur mu? Kadın, "hayır" deyince Hz. Fatıma (a.s) şöyle buyurdu: "Benim her meseleye vereceğim cevabın manevi mükafatı, yerden yüce Allah katına kadar olan mesafeyi dolduracak değerli mücevherlerden daha fazladır. Babam'dan (s.a.a) şöyle duydum: Bizi izleyen alimler kıyamet gününde mahşur olduklarında bilimleri ve Allah'ın kullarına yol gösterme bağlamında sarf ettikleri çabaları ile orantılı olarak üzerlerine keramet elbiseleri giydirilir..."<sup>13</sup>.

Son hadiste dikkat çeken nokta şudur: Hz. Fatıma (a.s) bir kadın olarak, İslam Peygamberi'nin (s.a.a) din alimleri hakkında beyan ettiklerinin kendisi için de geçerli olduğunu ifade ediyor ve bu da, İslam dininin ilim ve alime değer verirken,

<sup>11</sup> age. c.14, Mukaddimatu'n-Nikah babları, 1. bab, s.2.

<sup>12</sup> el-Hindî, Kenzu'l-Ummal, c.9, s.637.

<sup>13</sup> Nurfî, Müstedreku'l-Vesail, c.17, s.318.



kadın ve erkek arasında her hangi bir fark tanımadığına delalet ediyor.

Bu delillerden hareketle, eğer içeriği kadınların bilimsel ilerlemesine karşı olan bir rivayete rastlayacak olursak, ya bu rivayete kuşku gözü ile bakmak, ya da bu durumu bir nevi izah etmek gerekir.

Mesela özel olarak bir rivayetin görece manası bazen şöyledir: “Kadınların gönlünü Ali’nin (a.s) sevgisi ile tanıştırm ve onları bilinçsizlik (bilgisizlik) içinde bırakın.”<sup>14</sup>

Rivayetin Ali’nin (a.s) sevgisine vurgu yapması ve başka rivayetlerde<sup>15</sup> bilinçsiz anlamına gelen “buhle” sözcüğünün insanların mutlak bilinçsizliği değil de, inanç alanında ihtilaflara karşı bilinçsiz olan insanları kastetmesinden hareketle, mevzu bahis rivayetin anlamını şöyle açıklayabiliriz: Kadınları (yani o dönemde bilim ve marifet açısından düşük seviyelerde bulunan birçok kadını) inançla ilgili meselelerle uğraştırmayın ve sadece kalplerinde Ali’nin (a.s) sevgisini filizlendirmekle yetinin.

Ayrıca İslam Peygamberi’nden (s.a.a) görecede kadınlara kitabet işinin öğretilmesini tenkit eden bir rivayet nakledilmiştir<sup>16</sup>. Bu rivayetin dayandırıldığı belge, Ehl-i Sünnet alimlerine göre zayıftır<sup>17</sup> ve Şii kaynaklarda da bu rivayet için

zikredilen belge de Nufeli ve Sukuni adlarında iki raviyi kapsadığından, özellikle geçmişteki Şii alimler başta olmak üzere birçok Şii fakihe göre zayıftır<sup>18</sup>, ama birçok alim, bu belgeyi geçerli sayar.

Her halükarda, eğer bu rivayette kitabetten maksat, yazmanın genel anlamı ise, rivayetin içeriğini onaylamakta sorunla karşılaşırsınız. Zira okuma yazmanın bilimsel gelişmede ifa ettiği tartışılmaz rolünden hareketle, İslam’ın kadınlar için bilimsel ilerlemeyi bir değer olarak gündeme getirmekle birlikte onlar için okuma yazmayı uygunsuz gördüğünü kabul etmek mümkün değildir. Bunun dışında, bazı rivayetler ve tarihî deliller, Asr-ı Saadet’te başta İslam Peygamberi’nin (s.a.a) Ehl-i Beyti’nden (a.s) bazı kadınlar olmak üzere, kadınların arasında okuma yazmanın nisbî ölçüde yaygın olmaya başladığını gösteriyor<sup>19</sup>.

Dolayısıyla, kitabeti kadınlar için uygunsuz gören rivayeti doğru varsaymakla birlikte, rivayetin püf noktasını, rivayetin gündeme geldiği dönemin özel durumunda aramak gerekir. Örneğin, şu ihtimalden söz edebiliriz: O dönemin birçok kadını

<sup>14</sup> Vesailü’ş-Şia, c.14, Mukaddimatü’n-Nikah baları, 92. bab, s.127.

<sup>15</sup> age. “Ma Yehrumu bi’l-Kufr” babları, 3. bab, s.414-415.

<sup>16</sup> Bu rivayette, “Ve la ta’lemuhunne kitabeh = Kadınlara yazma öğretmeyin” ifadesi kullanılmıştır. age. s.127.

<sup>17</sup> Azimabadî, Avnu’l-Ma’bud, c.10, s.269.

<sup>18</sup> Merhum Meclisî bu rivayeti meşhur görüşe göre zayıf bilmiştir; bkz. Meclisî, Mirâtu’l-Ukul, c.20, s.332.

<sup>19</sup> Bir rivayette şöyle geçer: “Allah Resulü (s.a.a) Fatıma’ya (s.a) bir defter vererek, “*Bunun içindekileri öğren*” buyurdu. Ahmedî Miyaneî, Mekatibu’r-Resul, c.3, s.577. Ve başka bir rivayete göre, Allah Resulü (s.a.a) okur-yazar olan kadınlardan birine şöyle buyurdu: “*Bu kadına (Hafsa’ya) yazmayı öğrettiğin gibi rukiyeti’n nemle cümlelerini de öğret.*” Sicistanî, Sünen-i Ebi Davud, c.2, s.226. Aişe’nin yazması ve okumasıyla ilgili olarak da bkz. Biharu’l-Envar, c.36, s.349.





ahlakî açıdan uygun olmayan düzeydeydi<sup>20</sup> ve bu yüzden okuma yazma becerisi onların sapma ihtimalini veya ahlakî fesadını arttırmaya sebep olabiliirdi. Böylece, kadınlara kitabet öğretmenin tenkit edilmesi ikinci dereceden bir hüküm şeklinde telakki edilebilir ve bu tenkit, temel bir ilke olarak İslam'a atfedilemez. İslam'da temel ilke, okuma yazmanın öğretilmesidir ve bazı rivayetlerde de bu konuya vurgu yapılmıştır. Söz konusu rivayetlere göre, insanların ihtiyacı olan başta okuma yazma olmak üzere her türlü teknik veya sanat, cinsiyet gözetmeksizin herkes için caizdir, ama ahlakî, itikadî ve sosyal fesda yol açmaması şartıyla... Yine bu hüküm insanların amelinin değerlendirilmesinin bu tekniklerin veya sanatın maslahat mı, yoksa fesat doğrultusunda mı kullanılacağına göre söz konusu olur<sup>21</sup>.

Sonuçta, İslam'ın kadın ve erkeğin bilimsel ilerlemesine eşit düzeyde değer verdiği söylenebilir, gerçi son noktadan hareketle, yani ahkâmın değişmesinde ikinci dereceden başlıkların tesiri göz önünde bulundurulurken, özel şartlarda ve durumlarda bazı cinsiyet farklılıklarını da kabul eder. Örneğin, kadınların ve kızların geniş çapta eğitimsel ve meslekî alanlara girmesinin iş fırsatlarının kısıtlanması ve erkeklerin geniş çapta işsiz kalmasına yol açtığı durumlarda, kadınların kayıtsız şartsız eğitiminin ideal olmasından kuşku duyulmaya başlar ve eğitim politikalarının öncelikleri,

<sup>20</sup> Bazı rivayetlerde kullanılan ifade bu ihtimali onaylamaktadır; bkz. Vesailü's-Şia, c.14, "Ma Yahrumu bi'l-Musahere" babları, 12. bab, h.3, s.333.

<sup>21</sup> age, c.12, "Mâ Yuktesebu Bih" babları, 2. bab, s.56.

erkeklerin istihdam önceliğine göre ayarlanması gerekir<sup>22</sup>.

### 1-3. Kadınların Bilimsel İlerlemesi Yolundaki Engeller

Bazıları, değersel boyut itibarı ile İslam'ın eğitime yönelik eğilimi cinsiyetten bağımsız ve eşitlik ilkesine dayalı olduğu halde, ideal cinsiyet tertibatı kadınlar için oluşturduğu kısıtlamalarla -istemeyerek de olsa- bir nevi cinsiyet eşitsizliğini beraberinde getirdiğini söyleyebilir.

Bu kesime göre, İslam'ın kadın ve erkeğin bir ortamda bulunmasına yönelik kısıtlamaları, kadınların tesettürü, kadınların eşi veya bir mahremi yanında olmaksızın yolculuk etme yasağı ve yine evlilikten doğan kayıtlar ve ayak bağları, kaçınılmaz olarak kadınları eğitimde ilerleme açısından erkeklere nazaran daha geride bırakıyor.

Bu iddiaya cevap verirken iki noktayı hatırlatmakta yarar var. İlkin, eğitim hakkında eşitsizliğin İslam ahkâmından kaynaklandığının doğruluğunu varsaysak bile, bu durum, mevzu bahis hükümlerin ideal amaç ve değerlerini sorgulamadan, başlı başına bu ahkâmı reddetmeye delil oluşturamaz. Örneğin, tesettürün vacip kılması veya kadınların yolculuk etmelerine getirilen bazı kısıtlamalar, kadınların cinsel güvenlik derecesini arttırmak ve sonuçta toplumun ahlakî sağlığını korumak amacı ile gündeme gelmiştir. Şimdi eğer birileri çıkıp da bu amacın değerini inkar edecek veya ona karşı duyarsız kalacak

<sup>22</sup> bkz. altıncı bölüm, "İş Ortamında Cinsiyet Farklılığı." konusu.



olursa, İslam ahkamına cinsiyet eşitsizliğini desteklediği için itirazda bulunabilir ve feministlerin İslam ahkamına yönelik eleştirileri de bu açıdan yapılır.

Gerçekte bu eleştirilerde bulunanlar çağdaş düşünceye din karşıtı veya dinî olmayan bakışın galip olması yüzünden ilahi değerleri gözardı ediyor ve bazı dünyevi değerleri (bilimsel kalkınma gibi) ön plana çıkararak, bu tür dünyevi değerlerin gerçekleşmesine mani olan durumlarla muhalefet ediyor. Ancak ilahi değerlere bağlı olanlar kendi değerlendirmelerinde, dinî ve dünyevi değerler topluluğunu, öncelik sırasını da gözeterek göz önünde bulunduruyor. Dolayısıyla, eğer bu gerçekte bazı eşitsizlikler de ortaya çıkarsa, anti değer sayılmalarına karşın, beraberlerinde getirdikleri başka değerli amaçlara göre değerlendirilir. Kuşkusuz bu amaçların daha önemli olduğu varsayılarak, önemli olan değerden, yani eşitlikten vazgeçilebilir.

İkinci nokta, sözü edilen eşitsizliğin gerçekten İslam ahkamından mı, yoksa başka yerden mi kaynaklandığını daha titiz bir şekilde irdelemektir. Bunun için soru işaretlerini beraberinde getiren bazı hükümleri gözden geçireceğiz.

Görünen o ki günümüzde, İslamî kılık kıyafetin kadınların eğitim alanında ilerlemelerine engel oluşturduğu iddiasının pek taraftarı bulunmuyor. Nitekim İran'da, diğer bazı İslam ülkelerinde ve hatta Batılı ülkelerde başörtülü kadınların bilimin yüksek mertebelerine ermekte sergiledikleri başarı, bu iddianın yanlış olduğunu gün ışığına çıkarmıştır. Bu doğrultuda, İslam'ın kadın ve erkeğin aynı ortamda bulunmasına

karşı çıkmasının, kadınların bilimsel ilerlemesine engel oluşturduğu iddiası da yanlış bir iddiadır ve ortada bu iddiayı ispat edecek hiç bir delil yoktur. Bu bağlamda da karma eğitim tartışmasında, bu iddianın tam tersinin gerçeğe daha yakın olduğunu anlatacağız.

Kadının her hangi bir mahremi kendisine refakat etmeksizin yolculuk yaşağı konusuna gelince, birçok Ehl-i Sünnet mezhebinde bu konuda ağır yasaklar belirlendiği halde, Şii imamlardan nakledilen rivayetlere göre, kadına güvenilmediği veya başkaları tarafından her hangi bir tehlike ile tehdit edildiği durumları dışında böyle bir yolculuğun başlı başına bir sakıncası yoktur ve bu iki durum dışında kadına bir mahreminin refakat etmesi elzem değildir, ama her halükarda birinin refakat etmesi önceliklidir<sup>23</sup>.

Bu hükmün içeriğine iyice baktığımızda, hükmün kadınların bilimsel ilerlemesi için ciddi bir kısıtlama getirmediği anlaşılır ve birçok yerde de destek eksenli tedbirlerle bu tür engelleri ortadan kaldırmak mümkündür.

Bundan önceki iddialardan daha ciddi gözüken konu, evlilik ve ailevi yaşamın, eğitimine devam etmek isteyen kadınlara getirdiği kısıtlamalarla ilgili iddiadır. İslam düşüncesinde aile ocağının konumu ve kadının kocasının izni olmaksızın evden çıkma yaşağı gibi hükümlere bakıldığında, mevzu bahis kısıtlamalar İslam toplumunda daha fazlaymış gibi görünebilir.

<sup>23</sup> Vesailu'ş-Şia, c.8, Vücubu'l-Hac babları, 58. bab, s.108-110; Biharu'l-Envar, c.101, s.71.



Bazı araştırmacılar evli öğrenci kadınlarla yaptıkları görüşmelerden hareketle, birçok kocanın ancak eşleri ev işlerini zamanında yaptıkları takdirde eğitimlerine devam etmesine katlandığını, ancak ailenin normal yaşam modelini değiştiren eğitimlerin yarıda kesildiğini belirtiyor. Ayrıca kadınların iktisadi açıdan kocalarına bağımlı olmaları da yüksek eğitimlerine devam etmeleri yolunda engel oluşturuyor. Zira erkeklere göre, ortak yaşamın bedelini onlar karşıladığından, kadınların mali imkanları kişisel gereksinimlerini değil, ailenin masraflarını karşılamak üzere harcamaları gerekir, oysa üniversite masrafları kadınların kişisel gereksinimleri ile ilgilidir. Ailevi görevlerini yerine getirmekten dolayı duyulan suç duygusu da kadınları eğitimine devam etmekten alıkoyan bir başka etkendir<sup>24</sup>.

Bu iddia hakkında şunu söylemek gerekir: İslam kadınlar için aile içindeki görevlerine öncelik tanımışsa da bu durum, eğitimde ilerlemede cinsiyete dayalı eşitsizliği İslam ahkâmına isnat etmemiz anlamına gelmez. Gerçekte İslam'ın kadınları kocalarına itaat etmeye teşvik etmesi<sup>25</sup> ve kadının evden çıkmasını kocasının iznine bağlaması<sup>26</sup> kadınların eğitimlerine devam etmelerine engel oluşturmaz. Şii fakihlerin onayladığı nikah sırasındaki şer'î ve yasal şartlarla ilgili tedbirlerle beraber, eğitimine devam etmek isteyen kadınlar, bu açıdan her hangi bir sorun yaşamaz. Kuşkusuz

kadının iktisadi açıdan kocasına bağımlı olma sorunu da aynı yöntemle çözümlenebilir; çünkü kadın çalışmak veya çalışmama konusunda özgürce karar verebilir. Dolayısıyla, izdivaçtan doğan karşılıklı hak ve görevleri bilmek, kadınların eğitimini nitelik ve nicelik bakımından geliştirme yolunda önemli bir adımdır.

Gerçekte yanlış ve kalıplaşmış zihniyetler cinsiyete dayalı eşitsizliklerin yaygınlaşmasında önemli rol ifa ettiğinden, bu tür yanlış zihniyetleri düzeltmek amacı ile kültürel hareketleri yaratmak, her türlü ifrat ve tefritten uzak bir şekilde atılması gereken bir başka önemli adımdır. Kuşkusuz, bazıları kadını sırf evde ve ev işleri ile uğraşması ve çocuklara bakması gereken ve çeşitli yeteneklerini göz ardı ettikleri biri olarak gördükleri gibi ortada duran gerçekler ve yine birçok erkeğin her türlü şartlar altında ev işlerinde eşlerine yardımcı olmaktan kaçınmaları, İslam ruhu ile bağdaşmayan ve çeşitli sosyal ve kültürel etkenlerden kaynaklanan durumlardır. İslam dininin kadınların sosyal katılımlarına yönelik modelleri ve yine dinin önde gelen büyüklerinin ev işlerinde<sup>27</sup> eşlerine yardımcı olmaları konusundaki pratik siyelerini bilmek, bu konuda yaygın olan genel kanyı değiştirmekte önemli etkisi olabilir ve özellikle yanlış kültürel algılamaların silinmesinde yardımcı olur.

Öte yandan günümüzde uygulanan eğitim sistemindeki mevcut yanlışları da gözden kaçırmamak gerekir. Gerçekte yüksek eğitim kurumları, kadınlara evlilikle

<sup>24</sup> Hamse, "Roşd-i Kemi-i Danuşçıyan-i Dohter ve Ayende-i Amuzeş-i Âli", Zen, Üniversite, Ferda-i Behter, s.57.

<sup>25</sup> Üçüncü bölüm, itaat konusu.

<sup>26</sup> bkz. Üçüncü bölüm, "Sosyal İlişkileri Kontrol Hakkı."

<sup>27</sup> Vesailü's-Şia, c.12, Mukaddimati't-Ticaret baları, 20. bab, s.39; Biharu'l-Envar, c.16, s.238 ve c.104, s.132.



birlikte eğitimlerini sürdürmeleri için pek fazla imkan sağlamamaktadır. Araştırmalar, kadın öğrencilere eğitimlerine yarım gün biçiminde devam etmeleri ve ailevi sorumlulukları ile ilgilenmelerine zaman tanımaları ve genel anlamda kişisel ve sosyal faaliyetlerini koordine etmeleri bağlamında verilen desteğin, kadınların bilimsel faaliyetlerinde daha başarılı olmalarına imkan sağladığını gösteriyor. Kadınların görevleri arasındaki bu dengeyi sağlamak ve geliştirmek, büyük ölçüde üniversitelerin görevidir. Bu alanda önerilen çözümlerinden biri, kadın öğrencilere, daha düşük hızla ve daha uzun süreli olmak üzere yarım gün eğitim imkanı sağlamak ve yine serbest eğitimden yararlanmaları için fırsatlarını arttırmaktır<sup>28</sup>.

Ve son olarak Enformasyon Teknolojisi'nin (IT) önemli bir getirisine işaret etmek gerekir ki bu da, serbest eğitim sistemini oluşturmaktır. Bazı Batılı ülkelerde yapılan araştırmaların sonuçlarına göre, bu sistem bütün kadınlara ve özellikle ev hanımlarına ve küçük yaşta çocuğu olan kadınlara ve yine işçi kadınlara aile işleri ve eğitimlerini devam etmeleri yolunda var olan engelleri ortadan kaldırmak ve yüksek bilimsel derecelere erişmek için emsalsiz ve çok değerli bir fırsat sunmuştur<sup>29</sup>. Kuşkusuz, bu sistemin kapasitelerinden İslamî toplumlarda doğru biçimde yararlanıldığı takdirde, sadece ailevi ve meslekî değil, kadınların bilimsel

ilerlemeleri yolundaki her türlü engel ortadan kaldırılmış olacaktır.

Sözün özü şudur: İslam dininin ne kadınların eğitimine erkeklere nazaran daha az değer verdiğini, ne de mevcut gerçeklerden hareketle kadın ve erkek arasında eğitim açısından göze çarpan eşitsizliklerin İslam ahkâmından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu konu, ilim ve fıkıhta önde gelen ailelerde yetişen örnek kadınların yaşamını gözden geçirdiğimizde, daha iyi anlaşılır.

Hicri Kameri 12. Yüzyılda yaşayan alimlerden merhum Abdullah Efendi İsfahani, Riyadu'l Ulema adlı eserinin bir bölümünü, çoğu bir numaralı ulema ailelerine mensup olan ve bizzat dinî derslerle uğraşan alime kadınlara ayırmıştır. Merhum İsfahani, Şeyh Muhammed Reydeşti İsfahani adlı büyük bir alimin kızı Hamide Hatun hakkında şöyle yazıyor:

Hamide faziletli, alime ve arife bir kadındı. Çağımızın kadınlarını eğitmekle uğraşan Rical ilminde bilge bir insandı. Kelamı çok iyi bilirdi ve fazilet ehli olan bir büyüğümüzün mirası ve halk arasında takvasıyla bilinen bir kadındı. İstıbsar adlı eser başta olmak üzere bazı hadis eserlerine oldukça dakik açıklamalar ve dipnotlar yazmıştır ki bu da kendisinin özellikle Rical ile ilgili araştırmalarda gayet bilgili, titiz ve bilge biri olduğunu ispat eder<sup>30</sup>.

Merhum İsfahani ayrıca Alleme Muhammed Takî Meclisi'nin kızı Amine Hatun hakkında şöyle yazıyor:

<sup>28</sup> Hamse, "Roşd-i Kemi-i Danuşçuyan-i Dohter ve Ayende-i Amuşeş-i Âli", Zen, Üniversite, Ferda-i Behter, s.58.

<sup>29</sup> Prümmer, Women and Distance Education, P.202-204.

<sup>30</sup> el-Efendî el-İsfahanî, Riyazu'l-Ulema ve Hiyazu'l-Fuzela, c.5, s.404-405.

İmam Cafer Sadık'tan (a.s) nakledilen bir rivayete göre, nazari, sanayi, hizmet, sanat ve genel olarak insanların ihtiyacı olan tüm branşlarda eğitim görmek, doğru yoldan sapmadığı ve verilen eğitim ve bu bilimlerden yararlanmanın fesada dönüşmediği müddetçe herkes için serbesttir.

Amine faziletli, alime, salih ve takvalı biriydi. Kendisi Molla Muhammed Salih Mazandarani'nin eşiydi. Duyduğumuza göre kocası fazilet ve ilimde en yüksek mertebelere ermiş olmasına karşın, bazen Allame Hilli'nin Kavaid adlı eserinde yer alan zorlu ibareleri anlamak için eşinden sorular sorar ve ondan yardım alırdı<sup>31</sup>.

Çağımızda da müçtehide kadın Emine İsfahani de bilge ve arife bir kadındı ve imanı ve büyük çabası sayesinde yüksek ilmî derecelere nail oldu ve Kum Dini İlimler Merkezi'nin kurucusu Ayetullah Hac Şeyh Abdulkerim Hairi gibi büyük alimlerden içtihat için izin aldı ve böylece, Müslüman kadın öğrencilere ve bilginlere bir örnek oluşturdu.

## 2. Eğitim Malzemeleri

İslam açısından cinsiyetle eğitim malzemeleri arasındaki ilişkiye gelince, bu

konuda iki düzeyde görüş beyan etmek mümkün.

Dinin elzemleri ile ilgili olan düzeyde, geniş çaplı bir cinsiyet ayrımının söz konusu olmadığı söylenebilir. Örneğin, “kadın doğum” gibi tıpta bazı ihtisas branşları ile ilgili eğitimde kadınlara özgü bir zaruret söz konusu olabilir. Zira İslam'da ilk kural, erkeğin namahrem kadınla fiziksel temasının yasak olmasıdır ve eğer kadın hekimler toplumun bu bağlamda gereksinimlerini karşılamaya yetiyorsa, bu durumda erkekleri bu tür branşlara yönelmeye gerek kalmaz. Benzer bir gerekçe ile tıp alanında bazı ihtisas branşlarının erkeklere özgü olduğu söylenebilir. Öte yandan İslam'da kadınlar cihat görevinden muaf tutulduğundan, eğer toplumun askeri güce olan ihtiyacı erkeklerle karşılanabiliyorsa, bu durumda kadınların askeri bilimlerle ilgili branşlarda eğitim yapmaları için her hangi bir haklı gerekçe söz konusu olamaz.

<sup>31</sup> ege. S.407.



Bu özel durumların dışında, sosyal gereksinimlere dayanan İslam'ın genel kuralı, toplumun ihtiyacını karşılamak üzere her türlü branşta eğitim görmek kadın-erkek; toplumun tüm kesimleri için caizdir.

İmam Cafer Sadık'tan (a.s) nakdedilen bir rivayete göre, nazari, sanayi, hizmet, sanat ve genel olarak insanların ihtiyacı olan tüm branşlarda eğitim görmek, doğru yoldan sapmadığı ve verilen eğitim ve bu bilimlerden yararlanmanın fesada dönüşmediği müddetçe herkes için serbesttir<sup>32</sup>.

Dinin öncelikleri ile ilgili olan ikinci düzeye gelince, cinsiyet ayrımı daha belirgin hale gelir.

Eğitim politikaları sürekli ve bütün toplumlarda her toplumun sosyal, iktisadi ve siyasi yapısına tabi olduğundan, doğal olarak İslami toplumda da eğitim politikaları, İslam'ın ideal sosyal, iktisadi ve siyasi nizamlarının yansımasıdır. Dolayısıyla söz konusu nizamlarda her türlü cinsiyet ayrımı, eğitim malzemeleri ile ilgili politikalarda da kendisini gösterir.

Kadın ve erkeğin sosyal görevleri üstlenmelerinde bazı dinî önceliklerin varlığı, bazı ders müfredatında bir dizi cinsiyet ayrımının öncelik kazanmasına sebep olur. Örneğin, İslam'ın sosyal nizamında iki cinsin karışmasının asgari düzeye indirilmesi temelli bir öncelik olarak gündeme geldiğinden, öğrencinin meslekî geleceğinde bu tür bir karışık eğitimi gerektirmeyen branşlarda eğitim görmek öncelik kazanır. Öte yandan İslam'da annelik

görevinin önemi itibarı ile, liselerde ve üniversitelerde kızların çocuk yetiştirme yeteneğini geliştirmeye yönelik bazı ders müfredatı, eğitim programlarında öncelikler arasında yer alır. Nitekim kızların meslekî geleceklerinde eş ve çocuklarından uzun süre ayrı kalmalarını gerektiren branşlara teşvik edilmesi, dinî önceliklere aykırıdır.

Kuşkusuz bu dinî eğilim, Amerika gibi toplumlarda yaygın olan feministlerin eşitlik eğilimi ve kadın ve erkek arasında pilotluk, lokomotif sürücülüğü, kamyon şoförlüğü, maden işçiliği ve ordu komutanlığı gibi mesleklerde eşitlik talebi ile açıkça farklıdır. Bazı rivayetlere göre, Asr-ı Saadet'de sosyal yapı göz önünde bulundurularak kadınların iplik üretme tekniklerini öğrenmeye teşvik edilmelerini<sup>33</sup> bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Zira bu meslek mevzu bahis önceliklerle, yani kadının evinde eşi ve çocuklarının yanı başında bulunması ve iki cinsin karma bir ortamda bulunmasından sakınılması ilkesi ile uyumludur.

### 3. Cinsiyetten Bağımsız Talim ve Terbiye (Eğitim ve Öğretim)

Farklı sosyal görevleri paylaşmak üzere kadın ve erkeğin farklı biçimde talim ve terbiyesi, milletlerin tarihinde derin mazisi olan geniş kapsamlı bir sosyal olgudur. Talim ve terbiye sürekli, ister aile gibi kurumlarda uygulanan gayri resmi şekli olsun, ister eğitim kurumlarınca uygulanan resmi şekli olsun, büyük ölçüde sosyal

<sup>32</sup> Vesailü'ş-Şia, c.12, "Mâ Yuktesebu Bih" babları, 2. bal, s.56-67.

<sup>33</sup> Vesailü'ş-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikah babları, 92. ve 123. bablar, s.127 ve 162.





iş paylaşımı sistemine tabi olmuştur. Bu yüzden cinsiyete dayalı iş paylaşımının küresel düzeyde benimsenmesinden doğan cinsiyete dayalı talim ve terbiye sisteminin gelişmesini ve kurumsallaşmasını beklenmedik bir durum telakki etmemek gerekir. Buna göre, cinsiyet eşitliğini, cinsiyete dayalı iş paylaşımının lağvedilmesinde gören birçok feminizm taraftarı, bu alanda talim ve terbiyenin ifa ettiği rolün bilincinde hareket ederek, cinsiyete dayalı eğitim modelini değiştirmek için geniş çaba harcamıştır. Bu kesim mevzu bahis modeli birçok açıdan eleştirmiş ve bu eleştirilerin Batılı çağdaş nizamlarda cinsiyetten bağımsız eğitim sistemine doğru hareket edilmesinde büyük tesiri olmuştur. Feminist uzmanlardan Simon De Buar'a göre, kız çocukları da erkeklerin yetiştiği aynı beklentiler, mükafatlar, kısıtlamalar ve özgürlüklerle yetişseydi, aynı eğitime ve aynı oyunlara ortak olsaydı ve yine erkek çocuğa vaadedilen aynı gelecek de onlara vaat edilseydi, onlara erkeklerle eşit gözü ile bakan kadın ve erkeklerden eğitim alsaydı, kadınların ve kızların kişiliği, mevcut eşitsiz modelden çok daha farklı gelişebilirdi.<sup>34</sup>

Ders kitaplarının sözde kalıplaşmış cinsel ayrımcılıklardan arındırılması, feministlerin ciddi bir şekilde üzerinde durduğu cinsiyetten bağımsız eğitim sistemine kavuşma yollarından biridir. Bu konuda Andre Micheal şöyle diyor:

Cinsel ayrımcılıktan arındırılmış bir eserde erkekler ve kızlar aynı oranda, ev işlerini yaparken, küçük kardeşlerine

bakarken, kadınlar ve erkekler de aynı oranda ev işleri ile uğraşırken, çocuklara bakarken, onları yetiştirirken veya ailenin geçimini sağlarken görüntülenir. Yine aynı şekilde kızlar ve oğlanlar oyuncakla oynar, evcilik oynar, top oynar, elektronik oyunlarla uğraşır, ağaçlardan tırmanır, terzilik ve bahçıvanlık yapar, örgü örer,...

Kadının teslimiyet içinde kocasının kararını beklediği geleneksel çift görüntüsü mutlaka yok edilmelidir. Ebeveynlerden birinin zorunlu olarak evde kalıp çocuklara bakması gerekiyorsa, bu hem baba olabilir, hem anne<sup>35</sup>.

Cinsiyete dayalı talim ve terbiyenin açık yönlerinin dışında, bazen eğitim programlarının “gizli katmanı” terimi ile anılan konunun gizli yönleri de feministlerin eleştirilerinden nasibini almıştır. Bu terim aslında resmi eğitim programlarının bir parçası olmayan, ama eğitim kurumlarında öğrencilere nakledilen değerler, bakış açıları ve davranışlara işaret etmektedir. Buna örnek olarak bir eğitim kurumunda çalışan personelin yapısındaki kadın ve erkek dağılımına değinebiliriz. Öğretmenlik mesleğinde kadınların sayısının, diğer birçok mesleğe göre daha fazla olduğu gerçeği, öğrencilere yönelik güçlü bir telkin aracı şeklinde etki yapabili<sup>36</sup>.

Eğitim malzemeleri tartışmasında gündeme gelen konulardan hareketle, İslam'ın cinsiyetten bağımsız talim ve terbiyeye yönelik bakışı kısmen açıklığa kavuşur. Genel olarak eşitsizlik ve özel olarak cinsiyet

<sup>34</sup> De Beauvoir, *The Second Sex*, P.726.

<sup>35</sup> Micheal, *Peykar Ba Tebyiz-i Cinsî = Cinsiyet Ayrımcılığı İle Mücadele*, s.130.

<sup>36</sup> Gareert; *Camia Şinasi-yi Cinsiyet*, s.104.





eşitsizliği tartışmalarında ideolojik unsurların müdahil olması dikkate alındığında, İslam'ın cinsiyetten bağımsız talim ve terbiye konusundaki değere dayalı bakış açısı ancak İslam'ın genel değere dayalı nizamı çerçevesinde izah edilebilir.

Bundan önce belirtildiği üzere İslam dini ideal sosyal nizamında, kadın ve erkeğin sosyal görevlerinde bazı ayrımları öncelik olarak ve kâh elzem olarak belirlemiştir ve bu durum maslahat ile beraber olan adalet temeline dayanır. İslam'da cinsiyet eşitliği bir yandan insanın doğal özelliklerinin tanımına dayalıdır ve öbür yandan, dinin özellikle insanların dünyevi ve uhrevi saadeti başta olmak üzere nihai amaçlarının gerçekleşmesine yöneliktir. Dolayısıyla, İslam'da cinsiyet eşitliği modeli doğal cinsel farklılıklardan etkilenmenin yanında, İslam'ın nihai amaçları ile düzenlenir; yani nerede cinsiyet eşitliği ve benzerliği İslam'ın maslahatına aykırı olmuşsa, İslam tarafından onaylanmamıştır. Örneğin, kadınların erkeğe benzeme gayreti; özellikle kılık kıyafet benzerliği, İslami rivayetlerde şiddetle tenkit edilmiştir<sup>37</sup>. Bunun sebebi belki de bu tür benzemelerin, iki cins arasındaki doğal cinsel farklılıkların gerektirdiği elzemler göz önünde bulundurulduğunda, toplumun dinî ve manevi gelişmesine ciddi zarar verebilmesidir.

Buna göre, İslam açısından doğal cinsel farklılıklarla uyumlu olan ve İslam'ın sosyal nizamının amaçlarına hizmet eden cinsiyete dayalı eğitim sistemi kabul edilebilir

ve olumsuz bir şekilde değerlendirilmez. Örneğin, kızları annelik, eşlik ve erkekleri de evin geçimini sağlama sorumluluğunu üstlenmek için hazırlamanın, İslam açısından hiç bir sakıncası olmadığı gibi, olumlu sonuçları da söz konusudur ve İslam'ın belirlediği amaçları gerçekleştirmeye hizmet etmesi itibarı ile de olumlu bir hareket telakki edilir.

Kuşkusuz, kadınların iş piyasasına geniş çaplı katılımı gibi sosyal gelişmeler, mevzu bahis eğitim modelinde bazı değişikliklerin ortaya çıkmasına sebep olur, ama bu değişiklikler, ancak tüm farklılıkları ortadan kaldırmadığı yere kadar ve dinî metinlerde vurgulanan bazı özel farklılıkları koruduğu müddetçe İslam açısından onaylanır.

#### 4. Ahlakî Talim ve Terbiye

Günümüzde ahlakî talim ve terbiye, sosyal ilişkilerde ve özel olarak cinsiyet eksenli ilişkilerde ifa ettiği rol itibarı ile birçok talim ve terbiye uzmanının ilgi odağındadır. Bu konu feministlerin edebiyatına özel bir şekilde yansımıştır. Zira feminizm taraftarları ahlak konusunda ortak bir görüş üzerinde anlaşabilmiş değildir.

Kadın ve erkeğin benzer ahlakî kural ve faziletleri izlemesi gerektiğini savunan liberal feministlerin dışında<sup>38</sup> birçok feminist, kadınsı ve erkeksi ahlakî değerleri bir birinden ayırt ederken, ahlakla ilgili geleneksel görüşlere karşı; içinde kadınların özel durumu göz önünde bulundurulan

<sup>37</sup> Vesailü's-Şia, c.12, "Mâ Yuktesebu Bih" başları, 87. bab, s.211.

<sup>38</sup> Muşırzade, Mukaddima-i Ber Mutaliat-i Zinan, s.96-97.



yeni bir ahlakî görüş sunmaya çalışır. Bu görüşe karşı çıkan bazı radikal görüşler ise, erkeklerin kadınların üzerindeki sultasını, iktidar ve güç yapılarını göz ardı eden her türlü ahlakî teoriyi üretmeyi kesinlikle reddeder<sup>39</sup>.

Kuşkusuz son bakış açısı her türlü ahlakî tezden yoksundur ve sadece başka ahlakî tezlere karşı saldırgan bir eğilim içindedir. Bu görüşün içinde ahlakla ilgili kavramlar ve ilkeler değil, daha çok bu tezlerin kapsamına sığmayan ve erkeklerin iktidarı ve sultasını ile ilgili konular yer alır ve daha çok ahlakî tezlerin uygulanmasının sosyal getirileri şeklinde söz konusu olur.

Bu yüzden İslam'ın mevzu bahis konularda bakış açısı, radikal feministlerin bakış açısı ile köklü çelişkiler arz ettiğinden ve yine bu kitapta da birçok yerde tartışıldığından, bu bölümde bu konu üzerinde durmayacağız.

Ama feministlerin kadınsı ahlakı erkeksi ahlahtan ayırt etme düşüncesi, kadınların ve erkeklerin kendilerinde iki farklı tasavvuru geliştirdikleri varsayımından kaynaklanır. Bunlardan biri, başkalarından ayrışma ve diğeri, başkaları ile ilişki kurmaktır.

Birçok ılımlı feminist, ilişkilere ve sorumluluklara dayalı olan ve daha çok kadınların yaşamında tecelli eden ve "Gözetleme ahlakı" olarak anılan ahlak meselesine detaylı bakan ahlak biçimini, intizâ, yasalara ve hukuka dayalı adalet eksenli ve daha çok erkeklerin yaşamında tecelli eden

ve meselelere genel bakan ahlak anlayışının alternatifi olarak gündeme getiriyor. Gözetleme ahlakını onaylamak, adalet ahlakını tamamen reddetme anlamına da gelmez; bazen iki modelin birleşmesine vurgu yapılır<sup>40</sup>.

Her halükarda, gözetleme ahlakı modelini benimseyenlerin görüşüne göre, ahlakî eğitim, bütün kızların ve erkeklerin bu ahlak ilkelerine göre yetişmelerini gerektirir ve bu tür ahlakî eğitim, cinsel istismarı yok etme etkeni olarak kabul edilir. Kant'ın savunduğu ve içinde her ahlakî fail, kendi ahlakî kemalinden tam olarak sorumlu tutulduğu bireyselci ahlakın aksine, gözetleme ahlakı eğitiminin, her biri kendi zayıf yönünü tespit edebilen ve başkalarında en iyiyi yaratmaya çalışan insanları yetiştirdiği varsayılır. Üstelik bu insanlar ahlakî faziletleri elde etme yolunda bir birine bağımlı olduklarını da öğrenirler.<sup>41</sup>

Ancak liberal feministlerin bakış açısına göre, ahlakî eğitim için iki yönlü yöntemler gereklidir. Bu yöntemler erkeklerde kadınsı olarak anılan ahlakî değerleri ve bilmukabele kadınlarda da erkeksi olarak anılan ahlakî değerleri takviye etmelidir.

Bu konuyu İslam açısından daha detaylı irdelemek için ahlakî tez veya nizam ile ahlakî faziletlerin somut olarak gerçekleşmesini bir birinden ayırmak gerekir.

Ahlakî nizam konusunda Kur'an-ı Kerim'den anlaşılan şudur: İnsan nefsi yegane bir hakikat ve cinsiyetten bağımsız

<sup>39</sup> Kramarae and Spender (eds.), Routledge I - International Encyclopedia of Women, Vol. 2, P.617-619.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Noddings, Philosophy of Education, P.189-190.



olarak fitrî bir şekilde ahlakî vicdan ile süslenmiştir<sup>42</sup>. Bunun dışında, gözetleme ahlakı ile adalet ahlakını bir birinden ayırt edebilecek hiç bir haklı gerekçe feministlerce sunulmamıştır. Bu nedenle bu iki sistemin birbiriyile çeliştiği veya bir birini tamamladığı konusunda fikir yürütemeyiz. Burada gözetleme ahlakı kategorisi altında sıralanan ahlakî faziletlerin (sevmek, hayırseverlik, gönül birlikteliği, hoşgörü gibi) kökleri araştırıldığında, bu köklerin ahlakın genel ilkelerine ve sonuçta İslam alimlerinin adaletin temel ilkesine yönelik bakış açılarına uzandığı anlaşılıyor. Dolayısıyla, usul ve kaidelerden hareket ederek ve mantıklı tabirle, ahlakî genel kurallarda cinsiyetin etkili olduğu söylenemez.

Ancak ahlakî küçük önermeler veya ahlakîyatın somut olarak gerçekleştiği durumlarda üç noktayı göz önünde bulundurmamak gerekir.

İlkin, bazı ahlakî faziletlerde kadınların erkeklerden üstün olmaları ve bunun tam tersi durumlar için bazı fitrî zeminlerin varlığı ihtimali göz ardı edilmemeli ve bu ihtimal, kadınlarda gözetleme ahlakı ve erkeklerde cesaret gibi faziletlerin daha gelişmesi gibi örneklerde gündeme gelebilir; nitekim bazı rivayetler bu ihtimali, hicap sıfatına uygulamış ve kadının hicabını erkeğin bir kaç katı olarak belirlemiştir<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> “Andolsun nefse ve onu yaratıp düzenleyene, sonra ona kötülük ve iyiliğini ilham edene,” Şems, 7-8.

<sup>43</sup> Vesailu’ş-Şia, c.14, Mukaddimatu’n-Nikah baları, 23. bab, s.40, h.7.

İkinci nokta, feministlerin vurguladığı şu konudur: Kadınların özel deneyimleri gözetleme ahlakı ile ilgili faziletlerle daha yakın bir bağ kurulmuştur, ama bu kesimin hatası, bu gerçekten farklı bir ahlakî nizamı tasarlayabilecekleri sonucuna varmalarıdır. Çünkü şunu göz ardı etmişlerdir: Farklı ahlakî deneyimlerin oluşmasında özel durumların tesiri, sadece kadınların deneyimlerine özgü olmayıp başka deneyimler için de geçerlidir. Örneğin, ömrünün büyük bir kısmını savaş ve muharebe alanlarında geçiren birinin, mağdurlar ve aç insanlarla ilgilenme faziletlerine nazaran cesaret ve fedakarlık gibi ahlakî faziletlerle daha yakın bağları söz konusudur. Yine zenginler daha çok cömertlik ve infak faziletleri ve yoksullar da sabır ve kanaat gibi faziletlerle daha fazla aşınadır. Ancak hiç şüphesiz tüm bunlar ahlakın genel kuralları ile değil, detayları ile ilgilidir ve bu yüzden cesaret ahlakı, cömertlik

**“Andolsun nefse ve onu yaratıp düzenleyene, sonra ona kötülük ve iyiliğini ilham edene,”**

**Şems, 7-8.**



ahlakı, kanaat ahlakı ve gözetleme ahlakı gibi çeşitli ahlakî nizamlardan söz edemeyiz; zira bu faziletler herkes için ve bireysel veya toplu deneyimler gözetilmeksizin geçerlidir. Dolayısıyla değerlendirme konusunda gözetleme ahlakını, kadınlara has bir ahlak olarak telakki etmemek gerekir. Farklı sosyal ve tarihî deneyimlere göre, erkekler kadınlara nazaran bu ahlakı kendilerinde daha az geliştirdiği bilinir.

Buna karşın, erkeklerin gözetleme ahlakından uzaklaşması, sadece yaşamın gerektirdiği durumlar ve onların özel deneyimlerinden kaynaklanmaz ve birçok yerde haksız ve aşırı sayılır. Bu yüzden erkeklerde bu ahlakı geliştirmek için talim ve terbiye yöntemlerinden yararlanmak zaruret kazanıyor; bu da, dinî metinlerde de hakkında birçok delil bulabileceğimiz bir noktadır.

Bu konuda İslam Peygamberi (s.a.a) şöyle buyurmakta:

En iyi olan kişi, eşine ve çocuklarına en iyi davranan kişidir ve ben de eşime ve çocuklarıma en iyi olan kişiyim<sup>44</sup>.

Bazı rivayetlerde babaların çocuklarını öpmesi ve onlarla çocuksu oyunlar oynamasının önemine vurgu yapılmıştır<sup>45</sup>.

Bu tür sözlerin eğitim açısından önemi, bu sözlerin muhataplarının birçoğunun

<sup>44</sup> “Sizin en hayırlınız ailesine=eşine en hayırlı olanınızdır ve ben sizin ailesine karşı en iyi olanıyım.” age. Mukaddimatu’n-Nikah babları, 88. bab, s.122. Bu konuda daha fazla örnekleri incelemek için bkz. Üçüncü bölüm, Duygusal İhtiyaçları Tatmin Etme konusu.

<sup>45</sup> bkz. age. c.15, “Ahkamu’l-Evlad” babları, 89. ve 90. bablar, s.202-203.

sert huylu insanlar olduğunu hatırlayınca, daha iyi anlaşılır.

Üçüncü nokta şudur: İnsanların farklı durumları ve deneyimleri, farklı ahlakî deneyimlerin üzerindeki tesirinin dışında, bazen bir amelin ahlakî olup olmadığı meselesini de etkileyebilir. Zira tüm ahlakî ilkelerin genel adalet ilkesinden kaynaklandığına bakıldığında, her hangi bir fiil belli bir durumda adalete; bir başka durumda ise zulme delalet edebilir<sup>46</sup>.

Bazı rivayetlerde geçen bir takım ahlakî özellikler konusunda kadın ve erkek arasında yapılan ayrımı işte bununla izah etmek mümkündür.

İmam Rıza’dan (a.s) nakledilen bir rivayete göre, o hazret, tekebbür, korkaklık ve cimriliği erkekler için en kötü ahlakî özellikler ve kadınlar için en iyi ahlakî özellikler şeklinde beyan etmiştir. Mesela kibirli kadın kendisini başkalarına teslim etmez, cimri kadın kendisinin ve eşinin malını çok iyi korur (aşırı masraf yapmaz) ve korkak kadın her türlü muhtemel tehlikeden kaçır<sup>47</sup>.

Ancak bu rivayeti, içinde kadınlar için tevazu sıfatının iyiliği ve tekebbürün

<sup>46</sup> Akfî hüsn ve kubh = Akfî İyi ve Kötü konul - rında bu mevzu, farklı açılardan iyilik ve kötülüğün farkları olarak sözkonusu edilmiştir. Bkz. Muzaffer, Usulu’l-Fıkah, c.1, s.210-211.

<sup>47</sup> Rivayetin metni şöyledir: “erkeklerin en kötü özellikleri kadınların en iyi özellikleri kibir, korku, cimriliktir. Kadın kibirli olursa kocası dışında kimse karşısında teslim olmaz. Kadın cimri olursa kendisinin ve kocasının malını korur. Kadın korkak olursa üzerine gelen (adının lekelenmesine ve kocasının öfkelenmesine sebep olan) şeyden korkup uzaklaşır.” Biharu’l-Envar, c.100, s.238.



kötülüğü, cesaretin ve bağışlama ve infakın iyiliği gibi genel ahlakî kurallardan söz eden rivayetlerle<sup>48</sup> bir arada değerlendirdiğimizde, şu sonuca varabiliriz: İmam Rıza (a.s) bu rivayette ahlakın büyük önermelerinden söz etmiyor; yani İmam Rıza (a.s) kadınlar için özel ahlakî kurallar inşa etmek istemiyor ve bu sözler daha ziyade; ahlakiyatın küçük önermelerine temas ediyor. Mesela, kadınların özel durumları ve şartları, belki de bu cinsin bazı fiilleri ve sıfatlarının adil ve sonuçta ahlakî olmasında etkili olabilir. Bir başka ifade ile, bu rivayet mevzu bahis ahlakî kuralların kadın ve erkeklerde misdakının farklı olduğuna işaret ediyor; ancak bu farklılık genel bir kural değildir ve ancak özel şartlarda ve durumlarda geçerli ve kabul edilebilirdir. Nitekim şartlar ve durumların değişmesi ile beraber farklılık gerekçesi de ortadan kalkar. Burada da değerlendirme kriteri, kadın ve erkek arasında ortak olan aynı ahlakî kurallardır.

Özel olarak, eşinin malı kendisinin inisiyatifine bırakılan ve bir yandan ticarî ve mali meseleleri pek bilmeyen bir kadının bu özel durumu, cimrilik sıfatının

<sup>48</sup> Kadının kocasıyla ilişkilerinde tevazu sıfatına sahip olmaya teşviki. Vesailü'ş-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikah babları, 6. bab, s.14. Kibirli kadının kınanması. age. c.11, Cihadu'n-Nefs babları, 59. bab, s.303. Resul-i Ekrem'in (s.a.a) Hz. Ali'nin (a.s) kızkardeşi Ümmü Hani'nin şecaati ile ilgili ifadesi. Hairî, Şecere-i Tuba, c.2, s.305. Resul-i Ekrem'in (s.a.a) Hz. Hatice'nin İslam'ı mali olarak desteklemesi konusunda cömertliğini övmesi. Biharu'l-Envar, c.43, s.131. Allah Resulü'nün (s.a.a) Medine kadınlarna Allah yolunda infakta bulunmalarını tavsiye etmesi. Vesailü'ş-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikah babları, 91. bab, s.125-126 bu senetlerin sadece küçük bir bölümüdür.



**Bu konuda İslam  
Peygamberi (s.a.a) şöyle  
buyurmakta:**

**En iyi olan kişi, eşine  
ve çocuklarına en iyi  
davranan kişidir ve ben de  
eşime ve çocuklarıma en  
iyi olan kişiyim.**



onun için fazilet telakki edilmesini gerektirir. Çünkü böyle bir durumda cömertlik, malın heba olmasına yol açabilir. Ancak ticarî ve mali işleri yeteri kadar bilen ve malını hayır yolunda harcamaya karar veren zengin bir kadın için hiç kuşkusuz cimrilik sıfatı fazilet sayılmaz ve burada cömertlikle ilgili genel kural geçerlidir. Yine kadın için tekebbür fazileti, kadının cinsel iffeti tehdit altında olduğu şartlar ve durumlarla sınırlıdır, yoksa başka durumlarda, örneğin kadının kocası ile ilişkisinde veya kadının kendi hemcinsleri ile ilişkilerinde ideal ahlak, tevazu ahlakıdır. Aynı izahı, erkeklerin ahlakî fazileti sayılan ve kadınlar için tenkit edilen gayret (koruma, kayırma) sıfatı için de yapmak mümkündür<sup>49</sup>.

Bu yüzden, erkeksi veya adalet ahlakı olarak anılan ahlakî faziletleri kadınlarda geliştirme zarureti, genel bir kaide olarak kabul edilse de bu kaidelerin istisnalarını da unutmamak gerekir. Örneğin, kadınların yaşamını geniş çapta ve kaçınılmaz olarak gölgeleyen cinsel güvensizliğin hakim olduğu bir ortamda adalet, kadının makul sayılması gereken kaygı ve korkunun belli bir derecesi ile yetiştirilmesini gerektirir ve bu tür ortamlarda kızlarda cesaret ve özgüven duygusunu geliştirme bahanesi ile onları hiç bir sınır belirlemeksizin tehlikeli davranışlara teşvik edemeyiz. Zira bir kızın erkeklerin oluşturduğu güvensiz bir ortamda cesur davranışı, adalet misdaki değildir; bilakis ahlak bilginlerinin tabiri ile buna cesaret

bile denemez ve panik atak olarak tanımlanır. Yine kadınlarda kocalarına karşı gayret (koruma, kayırma) duygusunu geliştirmek amacı ile uygulanan ve çok eşlilik meselesine oldukça olumsuz ve radikal yaklaşan bir eğitime dayanan kültürel ve hukuki girişimler de din açısından onaylanan durumlar değildir.

## 5. Karma Eğitim

Kuşkusuz eğitim sisteminde iki cinsin aynı veya bir birinden ayrı ortamlarda eğitim görmesi, toplum genelinde kadın erkek ilişki modeli ile sıkı sıkıya bağlı bir durumdur. Batılı toplumlarda karma eğitim sisteminin yaygınlaşması büyük ölçüde bu toplumlarda kadın ve erkeğin açık ilişki modelinin yansımasydı ve karma eğitim sistemini haklı göstermek için bazı delillere veya delil üretmelere istinat ediliyordu. Aynı şekilde, geçmişte kadınların eğitim ilkesini kısıtlı ölçüde benimseyen toplumlarda karma eğitim sisteminin gelişmemesini de benzer şekilde izah etmek mümkündür.

İslam kültüründe, Batı'nın talim ve terbiye sisteminin doğurduğu sonuçlardan biri olan mevcut karma eğitim sistemi eskiden yoktu ve kadın ve erkek cinsinin evin dışında yan yana talim ve terbiye süreci sadece iki alanla sınırlıydı. Bunlardan ilki küçük yaşta çocukların karma eğitimi<sup>50</sup> ve diğeri, gençlerin ve yetişkinlerin hemcins olmayan öğretmenler tarafından eğitimiydi. Tarihî

<sup>49</sup> Gayret ve namus konusunda cinsiyet ayrılığı konusunda bkz. üçüncü bölüm, "Toplum-sal İlişkileri Kontrol Hakkı" konusu.

<sup>50</sup> Muhammed Dağ ve Hifzurrahman Reşid Uveymin; Tarih-i Talim ve Terbiyet Der İslam; s.273.





kaynaklarda, erkeklerin de derslerine katıldığı kadın öğretmenler ve bilginlerden söz edilmiştir<sup>51</sup>. Kadınların erkekler tarafından eğitimi de yaygındı ve birçok rivayette, kadınların İslam Peygamberi (s.a.a) ve masum imamlara (a.s) ve yine sahabelerine dinî konuları ve Kur'an-ı Kerim'i öğrenmek üzere başvurduğunun yer alması, bu konuyu doğrulamaktadır<sup>52</sup>. Bazı rivayetlere göre, Medine kadınları İslam Peygamberi'nden (s.a.a); kadınların başvurması ve sorularına cevap verilmesi için belli bir günü belirlemesini istedi ve bu talep hazret tarafından kabul gördü<sup>53</sup>.

Her halükarda, eğer İran İslam Cumhuriyeti'nin de üniversitelerde ve yüksek eğitim merkezlerinde benimsediği karışık eğitim sistemini İslam açısından irdeleyecek olursak, en iyimser izah, bu durumu öğretim üyesi ve eğitim merkezlerinin sayı yetersizliği gibi sosyal şartların ve durumların İslami nizamaya dayattığı sosyal zaruret olarak kabul etmektir. Ama normal şartlarda, karma ortamda olmayan eğitim sistemi, önemli bir dinî önceliklidir ve İslami nizam yetkililerinin şimdiden bunu uzun vadeli amaçları arasında saymaları ve bu amaca ulaşmak için zemin hazırlamaya ve planlamaya başlamaları gerekir.

Bundan önce de değinildiği üzere, İslam dini açısından cinsiyetlerin aynı ortamda bir arada bulunması olumsuz bir

durumdur ve bunun dışında sosyal düzenin tümü üzerinde olumsuz etkileri beraberinde getirir. Bu durumun özel olarak eğitim sistemi üzerinde olumsuz etkileri söz konusudur ki, öğrencilerin başarı oranının düşmesi ve derslerde ilerlemelerinin yavaşlaması bu tesirlerin en somut örnekleridir.

Günümüzde mevcut sosyal, iktisadi ve kültürel şartların evlilik yaşını büyük oranda yükselttiği bir sırada bekar kız ve erkek öğrencileri üniversite veya fakülte adında bir ortamda ve sınıfta bir araya getiriyoruz ve onlardan gayet rahat bir şekilde ve hiç bir kaygı taşımaksızın bilim ve uzmanlık derecelerini ideal bir şekilde elde etmelerini ve ülkelerinin gelişmesi ve yücelmesine katkı sağlamasını bekliyoruz. Acaba bu süreçte bu insanların duygularını ve cinsel içgüdülerini göz ardı mı ediyoruz, yoksa bunlar için bir çare düşünmüş müyüz? Kuşkusuz burada Batılı toplumların cinsel ilişkileri serbest bırakmaya yönelik çözümünü kabul etmediğimizi varsayıyoruz, çünkü biz ahlak ilkelerine vurgu yapıyor ve Batılı öğrencilerin arasında yaygın olan cinsel laubaliliği reddediyor ve böyle bir durumdan kaygı duyuyoruz. Ancak öbür yandan da İslam'ın ideal modeli olan daha erken yaşta evlenme geleneğinden de büyük ölçüde uzaklaşmış bulunuyoruz.

Cinsiyet tartışması ile ilgili olan ve bazı feminist uzmanlarca gündeme gelen bir başka nokta da şudur: Bundan önce karma eğitim, kadınlar için eşit imkânlarla ve fırsatlara kavuşma aracı olarak teklifi edilirdi, ama şimdi bazı yeni araştırmalara göre bu eğitim sistemi erkek

<sup>51</sup> age. s.275.

<sup>52</sup> Vesailu'ş-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikah baları, 79, 83, 84, 106, 106, 116. bablar, s.112, 117, 143, 144 ve 152.

<sup>53</sup> Buharî, Sahih-i Buharî, c.1, s.34.





eksenli olup, kadınların zararındır. Bu bağlamda bazı feminist araştırmacılar özellikle liseler başta olmak üzere ve yine kızların erkeklere nazaran ilerleme seviyesi daha düşük olan matematik ve fen bilimleri eğitiminde, karma olmayan ortamlarda eğitim sisteminin meziyetlerine vurgu yapıyor.

D. Spender'e göre erkeklerin egemen olduğu toplumlarda karma okulları korumanın nedeni, erkekler için bazı imtiyazlar ve üstünlükler içermesinden kaynaklanır. Spender şöyle diyor:

Kızların varlığı, erkeklerde olumlu imajı takviye etme açısından önemlidir. Ancak erkeklerin ön plana çıkması, kızların zararındır.

Kızların rolü, olumsuz bir referans topluluğu gibi hareket etmeleridir ve karma okullar gerçekte, kızların içine girmelerine müsaade edilen erkek okulları gibidir. Karma olmayan okullarda kızlar, erkeklerle teslim olmak veya sürekli erkeklerden daha zayıf gözükmek ve erkeklere karma hesap vermek zorunda değildir.

Spender, matematik ve fen bilimleri gibi derslerin kız ve erkek öğrencilere ayrı sınıflarda verilmesini kızların lehine bir nevi olumlu ayrımcılık niteleyerek şöyle diyor:

Ben kadınlara, kadınlar hakkında yine kadınların ders vermesini görmek istiyorum ve kadınların eğitim ve denetiminin yine kadınların elinde bulunmasını öneriyorum<sup>54</sup>.

Genel bir değerlendirmede, karma eğitim sisteminin tüm öğrencilerin üzerinde olumsuz etkisi olmakla beraber, kızlar için özel olarak daha fazla sorun yarattığı söylenebilir, nitekim İran'daki üniversitelerde yapılan bazı araştırmalar da bu konuyu doğrulamaktadır<sup>55</sup>.

Bu arada şunu hatırlatmakta yarar var: Karma olmayan ortamlarda eğitimle ilgili olarak hâla Batılı uzmanlar arasında görüş ayrılığı hakim ise de başta Amerika ve Kanada olmak üzere, sanayileşmiş ülkelerde karma olmayan okulların sayısının 1990'lı yıllardan sonra artması dikkat çekicidir<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Gareert, Camia Şinas-i Cinsiyeti, s.112-113.

<sup>55</sup> Bankipur, "Tahlil-i Ber Revabit-i Dohteran ve Peseran-i Danşcu", Mecmua-i Makalat-i Hemendişi-yi Beresi-i Mesail ve Müşkilat-i Zenan, c.2, s.651-653.

<sup>56</sup> Kramarae and Spender (eds.), Routledge Encyclopedia of Women, Vol. 2, P.506.

# İslam ve Psikoloji Açısından Sıla-i Rahmin Etkileri ve Eğitimsel Uygulamaları

Dr. Bâkur Gubarî Binab

## Özet

**B**u araştırmanın hedefi, sıla-i rahmin eğitimsel rolünün ve kişilerin ruhsal sağlığı üzerindeki etkilerinin incelenmesidir. Bu çalışmada kullanılan yöntem, İslâmî metinlerde ve psikoloji biliminde mevcut tarihin kelimeler vasıtasıyla incelenmesi ve içerik tahlili yöntemiyle değerlendirilmesidir. Bu alandaki araştırmaların incelenmesi için mevcut tarihlerin analitik incelenmesi yönteminden faydalanılmıştır.

Bu çalışmada dinî metinlerde ve psikolojik araştırmalarda sıla-i rahim kavramı, etkileri ve sonuçları incelenmiştir. İslâmî hadis metinlerinin incelenmesi bu ilişkilerin belli bir türünün üzerinde sıla-i rahim unvanıyla özel olarak durulduğunu ve kişilerin ruhsal sağlığı üzerindeki rolünden bahsedildiğini göstermektedir. İslâmî hadislerde sıla-i rahimin birçok faydaları zikredilmiştir. Bunlar arasında doğru davranışların öğrenilmesi, sosyal destek ve birlik ruhunun gelişmesi, insanî duyguların artması, akrabaların ruhsal sağlığına yardım etmesi ve yaşama bağlılığı artırması, ömrün uzaması, rızkın çoğalması, belaların defedilmesi, amellerin temizlenmesi ve mânevî ilerleme sayılabilir. Bilimsel psikoloji araştırmaları, dostlar ve akrabalarla tatmin edici ilişkilerin ve onları yâd etmenin mânevî faydalarının yanı sıra birçok ruhsal faydaları da olduğunu göstermektedir. Bunlar arasında sosyal destek alma, görsel öğrenme yoluyla sosyal becerilerin kazanılması ve uygun ilişkilerin kurulması, başkalarıyla doğru ilişkiler kurulması yoluyla davranışlara çekidüzen verilmesi sayılabilir. Sıla-i rahim ruhsal baskılar karşısında kişilerin direnme gücünü artırmakta ve kalp-damar hastalıklarının ve ruhsal hastalıkların azalmasını sağlamaktadır. Bu bulgular, bu çalışmada kişilerle yapılan görüşmeler sonucu elde edilen bulgularla uyusmaktadır.

## Giriş

Sıla-i rahim sosyal bir davranıştır. Bu yüzden kişiler yalnız olduklarında başkalarıyla iletişim kurma peşine düşerler. Bu davranış, başkalarıyla irtibatın ve onlarla samimi olmanın temel psikolojik bir ihtiyaç olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ihtiyaç, doğru yollardan giderildiğinde kişilerin kendilerindeki potansiyel kabiliyetlerini yeşertecekleri bir ortam hazırlar. Diğerleriyle insanî ve sıcak ilişkilerin gölgesinde kişiler, huzur ve mutluluk duyarlar ve gündelik zihinsel sıkıntılardan ve streslerden uzaklaşırlar. İslâm'a göre akrabalara bakış, değerli İlâhî nimetlere bakıştır ki aralarında ilişki olmaması nimetlere küfür sayılır. Soyun ve akrabalığın inkârı, Allah'a küfür mesabesinde (Meclisî, h.k.1413, c. 71, s. 138, 108. hadisin açıklamasında).

Sıla-i rahmin (akrabalarla ilişkinin) kesilmesi, olumsuz sonuçlarının ölümden önce muhakkak kişinin yakasına yapışacağı günahlardan biridir (a.g.e., s. 134, c. 104). Etkilerinden bazıları fakirlik, refahtan mahrum olma veya mal ve makamın kaybedilmesi (a.g.e., s. 91, 12. hadis), erken ölüm ve cennete girmemektir (a.g.e., s. 90, 9. hadis ve s. 91, 11. hadis). Allah katında sıla-i rahim o kadar önemlidir ki fâsıklar kendi akrabalarıyla iyi ilişkiler kurduklarında onlara birçok rızık bağışlamakta, muttaki olup da yakınlarıyla ilişkisini kesenleri ise büyük bir rızıktan mahrum bırakmaktadır. Resulullah (s.a.a.) da sıla-i rahimin bu sonucuna dikkat çekerek şöyle buyuruyor: “*Sıla-i rahimin fâsıklar üzerinde böyle bir etkisi varsa, muhakkak muttaki kişiler için de bu sonuç vardır.*” (a.g.e., s. 135, 88. hadis ve s. 138, 107. hadis).

**S**ıla-i rahim sosyal bir davranıştır. Bu yüzden kişiler yalnız olduklarında başkalarıyla iletişim kurma peşine düşerler. Bu davranış, başkalarıyla irtibatın ve onlarla samimi olmanın temel psikolojik bir ihtiyaç olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ihtiyaç, doğru yollardan giderildiğinde kişilerin kendilerindeki potansiyel kabiliyetlerini yeşertecekleri bir ortam hazırlar.



Bu yüzden Resulullah (s.a.a.), akrabalarınızdan biri kendi yakınlarıyla ilişkisini kesse de siz ilişkinizi kesmeyin şeklinde tavsiyede bulunmuştur (a.g.e., s. 138, 106. hadis) ve sizin bağınız, biraz uzun zaman olsa bile Allah'ın ona yardım etmesini ve ister istemez onun da yakınlarıyla ilişkiyi kesmekten vazgeçmesini sağlar diye buyurmuştur (a.g.e., s. 128, 91. hadis). Yine, sıla-i rahim için bir yıllık yolun kat edilmesi gerekse bile bunu yapınız, bu dindarlıktır diye buyurmuştur (a.g.e., s. 105, 68. hadis). Sıla-i rahim, akrabaların birbirleri üzerinde olan haklarıdır, ister Müslüman olsunlar, ister olmasınlar (a.g.e., 71. hadis, s. 131, 97. hadis).

Sıla-i rahim ihtiyacı elbette sadece ekonomik bir ihtiyaç değildir. Zengin de duygusal ihtiyacı, destek, muhabbet ve dostluk ihtiyacı için, ruhsal rahatsızlıklarını ve kaygısını uzaklaştırabilmek için kendi yakınlarına ve akrabalarına muhtaçtır. Bu yüzden yaşamda, akrabalarla dostane ve birliğe dayalı ilişkiler kurulması gereklidir. (Nehcu'l-Belağa, 23. hutbe, 8-10. bölüm).

Sıla-i rahimin büyük rolü ve önemi yüzünden Kur'ân-ı Kerim onu dinî farizalar arasında saymıştır (Nisa, 36. ayet). Birçok hadiste<sup>1</sup> ruhsal sağlık üzerindeki rolü ve önemine ilâveten sıla-i rahimin nasıl olması gerektiği de öğretilmiştir (Meclisî, h.k. 1413, c. 71, s. 88-139).

Sıla-i rahimin bireysel ve toplumsal düzeydeki birçok faydaları dolayısıyla Hâce Nasiruddin-i Tûsî (h.k. 597-672), sıla-i rahimin temelini akla ve nakle dayalı kabul etmiştir. Aklın, insanın kendi cinsinden oluşan büyük kalabalığın arasında kendisini tecrit etmesinin caiz olmadığına hükmettiğine inanmaktadır. Bunu insanın nefsanî erklerini zevale götüren ve onu dünyada ve ahirette hüsrana uğratan ruhbanlığın kısımlarından saymaktadır. Bu yüzden aklın hükmüne göre insan başkalarıyla irtibat kurmaya, bu irtibatın gölgesinde hayatını ahlâka ve mânevî yaşama uygun olarak sürdürmeye ve de maddî hacetlerini bu yolla gidermeye muhtaçtır. Bu irtibatın canlı tutulması akla göre zaruridir ama bütün ehemmiyetiyle beraber aklî zaruretin ikinci derecesinde yer almaktadır. Zira akıl, insanın diğer hemcinsleriyle irtibatının ehemmiyetini ve özelliğini beyandan ve kendisiyle akrabalığı olan kişilere katılarak bu irtibatı kurduktan sonra aslında bunu birinci dereceye yerleştirmektedir. Böylece geniş toplumsal ilişkilerin başlangıcında yerini almaktadır.

Hâce Tûsî, Kur'ân'ın ve hadisin sıla-i rahim yapılması üzerinde bir fazilet unvanıyla tekitlenmesini aklın hükmüne uygun bulmakta ve aklın ve naklin sıla-i rahimin fazileti üzerinde uyumlu bir şekilde durduğuna inanmaktadır (Muhıbbî, 1383, c. 1, s. 376).

Sıla-i rahim meselesinin ve insanların refahı, uyumu ve ruhsal sağlığı üzerindeki etkisinin niteliğinin incelenmesi, psikoloji ve eğitim açısından fevkalade öneme sahiptir.

<sup>1</sup> Sadece Bihâru'l-Envâr'da sıla-i rahim bâbında 110 hadis olması dikkate değerdir.



Bu makalede sıla-i rahim kavramı, İslâmî öğretilerdeki yeri, davranışlarda kendini nasıl gösterdiği, olumlu sonuçlar doğurması için taşıması gereken şartları, sosyal uyum, ruh sağlığı ve mânevî gelişim üzerine eğitimsel ve psikolojik etkileri incelenecek ve sıla-i rahim ile ruhsal sağlığın ilişkisini ölçen araştırmaların bulguları tahlil edilecektir.

### Araştırma Yöntemi

Hâlihazırdaki araştırmada iki genel yöntemden faydalanılmıştır. a) İslâmî metinlerin içeriği, tefsir ve içtihat yöntemlerinden faydalanılarak tahlil edilmiştir. b) Muteber bilimsel sitelerdeki psikolojik metinlerde özel aramayla ulaşılan psikoloji araştırmalarından faydalanılmıştır.

### Sıla-i Rahim Kavramı

Bazı ahlâkî kaynaklarda sıla-i rahim, akrabalarla dostane ilişkiler kurmak, dünyanın mal, makam ve diğer hayırlarında onlarla ortak olmak veya onları mutlu etmek olarak geçmektedir. Elbette bu tanımda akrabalar anlamı verilen “rahim” sadece kan bağıyla oluşan akrabalıkla sınırlı değildir (Nerakî, 1370). Hace Nasruddin Tûsî de sıla-i rahimi şöyle tanımlıyor: “Sıla-i rahim, akrabalarını ve yakınlarını dünya hayırlarında kendine ortak etmektir.” (Muhıbbî, 1383, c. 10, s. 375).

Sıla-i rahim kavramı açıklanırken, önce rahimden kastedilenin açıklanması gerekir, sonra sıla kavramı üzerinde durulmalıdır (Meclisî, h.k. 1413, c. 71, s. 108). Allâme Meclisî rahim kavramı hakkında şöyle yazıyor: İslâm âlimleri, Kur’ân ve hadislerde lüzumu ve irtibatla bulunulması gerektiği üzerinde durulan sıla-i rahim kavramının içinde geçen rahim kavramıyla ilgili farklı görüşler belirtmişlerdir.

1- Bazıları soy akrabalığını esas almışlar, bu akrabalığın ölçüsü olarak da sadece tek rahime bağlılığı kabul etmişlerdir.

2- Diğer bazıları rahimi sadece baba tarafından akrabalık olarak kabul etmişlerdir. Yani baba tarafından akrabalık yukarı ecdada doğru ne kadar yukarı ve evlatlar ve torunlar olarak ne kadar aşağı giderse hepsini ve de kız ve erkek kardeşler ile çocuklarını, amcaları ve halaları içermektedir.

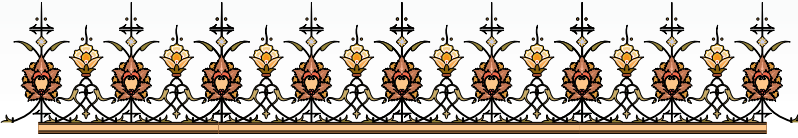
3- Bazıları birbirlerine mahrem olan ve birbirleriyle evlenmeleri haram olan iki kişiyi rahim kabul etmişlerdir. Bununla beraber amca ve teyze çocukları vb. rahim sayılmamaktadır.

4- İbn Cüneyd’e göre rahim, evlat veya anne ve baba cihetinden şahsî yakınlıktır; ister yakın olsunlar ister uzak, ister miras alsınlar ister almasınlar.

5- Bazıları da akraba olarak tanınan bütün herkesi, mahrem olsun, namahrem olsun, yakın akraba olsun, uzak akraba olsun, rahim kabul etmektedir. Bununla beraber



**S**ılanın hangi davranışlarda karşılık bulduğuna gelince ise, Şehid-i Sâni'ye göre selam vermek en kolay ve en masrafsız davranıştır. Maddî yardım, hediye, himaye, zararların giderilmesi ve akrabalara fayda sağlayıcı işler, sıla-i rahimin karşılığı sayılan diğer davranışlardandır. Fakat akrabalarla duygusal, muhabbetli ve karakterli bir irtibat kurulmasını sağlayan sıla daha üstündür. Nitekim birçok hadiste bu tür davranışların üzerinde durulmuştur.



halkın örfünde akraba olarak bilinen herkes birbirlerinin rahimidir. Bu görüş, merhum Şehid-i Sanî'nin görüşüdür.

Sıla-i rahimdeki sıla ile kastedilenin ne olduğu hakkında Şehid-i Sanî şöyle yazıyor: Bununla kastedilen, örfün nazarında irtibat denilen ve kişinin rahimden ayrılmasını engelleyen şeydir. Bununla beraber örf ve örf kültürüne göre sılanın şekli farklıdır ve rahimlerin menzillerinin birbirlerine yakınlığına-uzaklığına da bağlıdır. (Meclisî, 1413, c. 71, s. 111).

Sılanın hangi davranışlarda karşılık bulduğuna gelince ise, Şehid-i Sâni'ye göre selam vermek en kolay ve en masrafsız davranıştır. Maddî yardım, hediye, himaye, zararların giderilmesi ve akrabalara fayda sağlayıcı işler, sıla-i rahimin karşılığı sayılan diğer davranışlardandır. Fakat akrabalarla duygusal, muhabbetli ve karakterli bir irtibat kurulmasını sağlayan sıla daha üstündür. Nitekim birçok hadiste bu tür davranışların üzerinde durulmuştur (a.g.e.).

İbn Esir, *Nihaye*'de şöyle yazıyor: Sıla'dan kasıt akrabalık bağı olanlara ihsanda ve iyilikte bulunmak, onlara karşı hoşgörülü olmak, onlarla uyum ve işbirliği içinde olmak ve vaziyetlerini göz önünde bulundurmak; uzak akraba olsalar ve kötü insanlar olsalar bile (a.g.e., s. 109).

Psikoloji metinlerinde de sıla-i rahimle ilgili birçok yapıya rastlanmaktadır. Başkalarıyla irtibat<sup>2</sup>, sosyal ilişkiler ve türdeş sevgisi<sup>3</sup> bunlara örneklerdir. Psikoloji alanında,

<sup>2</sup> Relatedness

<sup>3</sup> Altruism



samimi ilişkiler kapsamında yapılan bazı araştırmalar, bağlanma başlığı altındadır. Gerçekte sıla-i rahim kavramı, psikolojide başkalarıyla irtibat tanımıyla örtüşmektedir. Diğer bir deyişle sıla-i rahim, diğerleriyle samimi ilişki kurmak, sevmek, korumak ve aynı şekilde sevilme ve korunmaktır ki rahim sayılan kişilerle irtibatla karşılık bulmaktadır. Söylenilmelidir ki irtibat kurulması İslâm'da gerekli sayılan rahim, daha önce değinilen akrabalarından ibaret değildir. Hadis-i şeriflerde rahim kavramı genişletilmiş, evliyalar, öğretmenler ve müminler de bu kapsama dâhil olmuştur. Gerçekte dinî bakışa göre bir şekilde bir diğerinin üzerinde hakkı olan herkes rahim sayılır ve buna uygun bir irtibat kurmaları gerekir. İmam Rıza (a.s.), âl-i Muhammed'in (s.a.a.) akrabaları, İmamlar (a.s.) ve müminler üzerinde durmuş ve onların **“Adımı kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının...”** (Nisa/1) ayetinin karşılığı olduğunu, onlarla sıla-i rahim yapan kimselerin bunun sonucunda Allah'a yakınlaşacağını buyurmuştur (Meclisî, 1413, c. 71, s. 129, 93. hadis).

İslâmî bakışı diğer bakışlardan, içinde de psikolojinin bakışından, ayıran şey kavramsal genişlik, mânevî ve irfanî boyuttur. Aynı şekilde İslâmî bakışta sıla-i rahim, şer'î bir yükümlülük unvanıyla geçmekte ve kişinin Allah'la irtibatı da dikkate alınarak mukaddesleşmektedir. Şimdi İslâmî ve psikolojik metinlere göre sıla-i rahmin insan yaşamındaki rolünü inceleyeceğiz.

### İslâmî Metinlerde Sıla-i Rahim

Âyetlerde ve hadislerde sıla-i rahimin üzerinde çokça durulmuş ve insanî değer taşıyan davranışların öğrenilmesi, insanî duyguların eğitilmesi, toplumsal birlik ve dayanışmanın geliştirilmesi, hayata dair umut düzeyinin yükseltilmesi ve akrabaların ruhsal sağlığına yardım etmesi üzerindeki rolü işlenmiştir. Aynı şekilde ömrün uzaması, rızkın çoğalması, belanın def edilmesi ve amellerin temizlenmesi de sıla-i rahimin faydaları arasında sayılmıştır (a.g.e., c. 68, s. 87-152).

Sıla-i rahim bireysel ve toplumsal olarak iki boyuttan incelenebilir: Bireysel açıdan sıla-i rahim, insanın fert unvanıyla duygusal ilişkilerine teveccüh etmesini sağlamaktadır. Kişiler arasında karşılıklı irtibat kurulduğunda temel sebepler gelişmekte ve daha geniş şekilde toplumu etki altında bırakmaktadır. Toplumsal açıdan da bir toplumun uzuvlarının ilişkileri, kan bağına dayalı akrabalık kökleri üzerine kurulduğunda, toplumun ortak hedeflere yönelik dikkati artacaktır. Bu yüzden kopma ve toplumun insanî hedeflerine ve ideallerine doğru birlikte hareket etmeme söz konusu olmayacaktır. Bu iki esas hem ilişkilerin genişlemesine, hem de toplumda bulunduğu karşılığın yayılmasına zemin hazırlar. Bu irtibatın iki tarafında da yalnız kişinin toplumdaki konumu ihya olacaktır.





Allah Teâla sıla-i rahim hakkında Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyuruyor:

**“Allah’a ibadet edin ve O’na hiç bir şeyi ortak koşmayın. Anne-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşta, yolda kalmışa ve sağ ellerinizin malik olduklarına güzellikle davranın.”** (Nisa/36)

**“Adım kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”** (Nisa/1)

**“Ve onlar Allah’ın ulaştırılmasını emrettiği şeyi ulaştırırlar. Rablerinden içleri saygı ile titrer, kötü hesaptan korkarlar... İşte onlar, bu yurdun (dünyanın güzel) sonucu (ahiret mutluluğu) onlar içindir.”** (Ra’d/21-22)

Bazı müfessirler zikredilen ayetlerin açıklamasında şöyle demişlerdir: Nisa suresinin 36. ayetinde Allah’a şirk koşulmaması emredildikten sonra iki emir daha verilmiştir; biri anne ve babaya iyilik, diğeri ise akraba ve yakınlar... Bu iki esas, sıla-i rahmin üzerinde durulduğuna dair Kur'ân’a dayalı önemli delillerdendir. Kur'ân-ı Kerim’in bu iki meseleye gösterdiği teveccüh, aslında toplumun bekasını da garantiemesi açısından oldukça düşündürücüdür. Aynı şekilde Nisa suresinin ilk ayeti de akrabalarla ilişkinin kesilmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Yani akrabalarla ilişkinin kesilmesi alçaklıktır. Diğer ayette de akrabalarla ilişkiyi kesmenin İlâhî emirle men edilmesinden sonra Allah’tan korkma meselesi beyan edilmiştir ki bu işaret, bu ikisinin mânevî irtibatını göstermektedir ve de böyle bir irtibat, sıla-i rahmin faziletinin beyan edildiğinin şahididir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerim’de takvayla beraber Allah’ın vahdaniyetine itikattan sonra sıla-i rahim üzerinde durulmuştur. Bu Kur’ânî tekit, temel kişisel vazife unvanıyla sıla-i rahimin doğru yapılması gerektiğini ve sıla-i rahimde Allah’ı, amellerimizin gözeticisi olarak telakki etmemiz gerektiğini göstermektedir. Bu ayetlerden ulaşılabilecek nokta, bütün ihtilafların ve akrabalarla ilişkinin kesilmesinin kökünün Allah’tan gaflet etmek ve soy, evlilik ve din yoluyla kurulan akrabalık hakkına teveccüh etmemek olduğudur. Bir ilişkinin her iki tarafı Allah’ı dikkate aldığı ve ona bağlandığı sürece irtibat asla kesilmez.

### **Psikoloji Metinlerinde Sıla-i Rahim**

Psikolojik teorilerin çoğunda, diğerleriyle yakın irtibat kurmanın temel bir ihtiyaç olduğu farz edilir. Bunun anlamı, bu ihtiyacın giderilmemesi durumunda insanların sağlığının tehlikeye düşeceğidir. Örneğin sosyal psikoloji, kişilik psikolojisi ve değişim psikolojisi alanlarında samimi ilişkilerin önemi hakkında birçok araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmaların çoğu, bağlanma unvanı altında yapılmıştır (Ainsworth ve meslektaşları, 1978; Bradshaw ve meslektaşları, 1988).



Bağlanma kuramı çerçevesinde genellikle çocuklar ile gözeticileri (genellikle anne-baba) arasındaki irtibatın, başkalarıyla ilerde kuracakları irtibatın ilk şekli olduğu varsayılır. Gözeticilerle kurulan güvene dayalı bağlanma, ileriki yaşamlarında ilişkilerinin sağlıklı kalması ve umumi sağlık için hayatidir. Sarason ve meslektaşları (1991) çocuklukta bağlanma kavramıyla yetişkinlikte idrak edilen sosyal desteğin iki eşit kavram olduğunu varsaymışlardır. Bu görüşe göre ilk gözetmenleriyle güvene dayalı irtibat kurmuş olan kişilerin şekillenen çalışma modellerinin<sup>4</sup> diğerlerinden farkı ulaşılabilir ve destekleyici olmalarındadır. Bu çalışma modelleri, dinamik bilişsel yapılarıdır ki kişinin diğer kişilerle irtibatında önemli ve yaşadığı karmaşayı azaltmada etkili ve faydalı olan anılarını, algılarını ve beklentilerini kapsamaktadır.

Bowlby'ye göre her ne kadar insanın kendisiyle ve diğerleriyle ilgili çalışma modelleri bebekliğin ilk dönemlerinde ortaya çıksa da devam ederek yetişkinlikteki ilişkilerin algısını ve tepkisel değişimini etkisi altında bırakmaktadır ve her ne kadar belli insanlarla etkileşimden sonraki tecrübeler, destek algısını etkilese de yaşamın ilk döneminde başkalarından alınan geri beslemeler, genel arzuları ve eğilimleri, korumaya ulaşılabilir veya ulaşamaz durumda oluşuna dair değerlendirmeyi de etkilemektedir. (Pişahenk, 1379, Sarason ve meslektaşları, 1991).

Değişim teorisyenlerinden olan Piaget de sosyal gelişimin, kaçınılmaz biçimde insanın bütün değişimiyle irtibatlı olduğuna inanmaktadır. Kişiler, tecrübeler ve sosyal etkileşimler sonucu dünya hakkında bir şeyler öğreniyorlar ve de önceki etkileşimlerinde öğrendikleri sosyal becerileri uygulayarak ve test ederek tecrübe kazanıyorlar. Öyle görünüyor ki Bandura'nın tanıttığı görsel öğrenme yoluyla da sosyal davranışların öğrenilmesi gerçekleşiyor. Annesinin yakınlarıyla iletişimini gören bir çocuk, oyunlarında gördüklerini tekrarlar ve gelecekte bunları kullanmak üzere davranış hazinesine depolar. Bununla beraber bir kız çocuğu sağlıklı ilişkileri izleyerek büyürse yetişkinlik döneminde diğer kişilere davranışları da bundan etkilenecektir. Bandura, ahlâkî ölçülerin<sup>5</sup> de rol modellerle etkileşim yoluyla geliştiğini söyleyecek kadar ileri gitmektedir (Seyf, 1382, Hergenahahn'dan naklederek, 1934).

Adler de “sosyal ilgi”<sup>6</sup> kavramını tanıtmıştır. Adler, sosyal ilgiyi şöyle tanımlamıştır: “Kişiye, bireysel ve toplumsal hedeflerine ulaşmak için diğerleriyle işbirliği yaptıran fitrî yetenek.” İşbirliği yapmak için iyi sosyal ilişkilerin kurulması şarttır. Bu yüzden sosyal ilgi, sıla-i rahim kavramına çok yakındır. Adler'e göre sosyal güçler, biyolojik güçlerden çok daha fazla üzerimizde tesir bıraksa da sosyal ilgi yeteneği fitrîdir. Bununla beraber sosyal ilgi için gerçekleşen fitrî yeteneğimizin derecesi, bizim ilk tecrübelerimize bağlıdır (Schultz ve Schultz, 1998, çev: Yahya Seyyid Muhammedî, s.

<sup>4</sup> Working model

<sup>5</sup> Moral codes

<sup>6</sup> Social interest



189). Belki de bağlanma davranışının çocuğu şekillendirmesi sebebiyle Bowlby, anne ve çocuk arasındaki zarif etkileşime değiniyor. Bowlby'ye göre bağlanma davranışı hem fitrî bir ihtiyaçtan, hem de edinimlerden ortaya çıkmaktadır ki iki önemli eylemi içermektedir. Biri çocuğa güven kazandıran ve hayatını devam ettirmek için lâzım olan faaliyetleri öğrenme fırsatı veren destek eylemi, diğeri sosyalleşme eylemidir. Yaşam döngüsü içerisinde çocuğun bağlanması anneden yakın-lara, sonra yabancılara, en son da öncekinden daha büyük topluluklara doğru genişler ve çocuğun kişiliğine şekil vermede önemli bir etken hâline gelir (Mansur, 1381).

Bununla beraber yetişkinlerin sosyal ilişkileri ve iletişim türleri, çocukluk dönemlerinde güvenli bir bağlanma yaşayıp yaşamadıklarına bağlıdır. Eğer bir şahıs çocukluğunda güvensiz bir üslupla eğitilmiş olursa yetişkinlik döneminde de diğerleriyle olan irtibatında –ki sıla-i rahim de bu irtibatın bir parçasıdır– sorunla karşılaşacaktır. Aynı şekilde çocuğun annesi, babası ve diğer akrabaları irtibat kurmak için gerekli sosyal becerileri öğretmezlerse, çocuk yetişkin olduğunda bu önemli araç, yani sosyal beceriler olmadan, irtibat kurma yetisine sahip olamayacaktır.

İnsanî ve sosyal ilişkilerden bahseden diğer teoriler arasında Karen Horney'in teorisinden bahsedilebilir. Horney'e göre biz insanların diğerleriyle kurduğu irtibatın türü, "temel endişe"<sup>7</sup> karşısında kendimizi nasıl savunduğumuza bağlıdır. Horney, temel endişeyi "düşmanca bir ortamda izole edilmiş ve yardımsız kalmış olma duygusu" şeklinde tanımlar (Schultz ve Schultz, Horney'den alıntı,

<sup>7</sup> Basic anxiety



**Horney**, kendini koruma mekanizmalarının sonucu olan **üç nevrotik eğilimi** şöyle tanıtır:

- 1- İnsanlara yönelen hareket (İtaatkâr kişilik),
- 2- İnsanlara karşı hareket (Agresif kişilik),
- 3- İnsanlardan uzaklaşan hareket (Ayrı kişilik).



1937). Horney'e göre çocuklukta temel endişeye karşı kendimizi koruyabilmek için dört yol deniyoruz: Başkalarının aşkını ve sevgisini kazanma, boyun eğme, güce kavuşma veya geri çekilme. Horney'in tanıttığı bu dört kendini koruma mekanizmasının bir hedefi vardır, o da temel endişeye karşı savunmadır. Örneğin boyun eğmeyle, şahıs başkalarından edindiği bilgiyle artık kendisine bir zarar verilmeyeceğinden emin oluyor. Aynı şekilde kişi güç elde ettiğinde diğerleri ona bir zarar veremeyeceklerdir. Bununla beraber Horney'e göre insanların birbirleriyle kurdukları irtibatların hepsinin nevrotik kökü temel endişeye dayanır. Horney, kendini koruma mekanizmalarının sonucu olan üç nevrotik eğilimi şöyle tanıtır:

1- İnsanlara yönelen hareket (İtaatkâr kişilik); 2- İnsanlara karşı hareket (Agresif kişilik); 3- İnsanlardan uzaklaşan hareket (Ayrı kişilik). Söylenildiği üzere bu üç eğilim de nevrotiktir ve bu kişilikler sağlıklı ilişkiler kuramazlar. Eğilimlerin kökünü kişiliğin şekillenmesinden öncesinde, yani temel endişede aramak gerekir. Eğer çocukta dünyanın ve etrafındakilerin düşman olmadıkları duygusu oluşursa, Bowlby'nin dediği gibi onda bir tür güven bağı oluşur. Yetişkin olduğunda da diğerleriyle sağlıklı ilişkiler kurar. Burada çocuğu gözetlenlerin rolü de öne çıkmaktadır. Şu anlamda ki, çocuğun gözetmenleri ve aynı şekilde diğerleri, çocuğu kayıtsız şartsız kabul etmeli, Rogers'ın dediği gibi çocuğa koşulsuz olumlu ilgi<sup>8</sup> gösterilmeli ve yaptıklarına, özelliklerine bakmadan sadece var olması sebebiyle sevgi duydukları hissettirilmelidir. Rogers'a göre sadece bu şartlar altında gelecekte sağlıklı ilişkiler kurması beklenebilir.

Her ne kadar çocukluk dönemi, kişiliğin ve yetişkinlikteki sosyal ilişkilerin şekillenmesi üzerinde çok önem taşısa da kültürel meselelere ve değişimlere ilgi gösterildiği durumlarda bile insan ilişkileri doğru bir şekilde analiz edilememektedir. Örneğin teknoloji ve iletişimde ilerleme gibi toplumsal değişimler sonucunda insanların irtibatının türü de değişime uğramıştır. Bugünlerde telefon, mesaj veya elektronik posta yoluyla sıla-i rahimin yapılması mümkündür ama bazılarında göre insanların irtibatı geçmişe göre daha sığdır ve insanlar kendilerini eskiye nazaran daha yalnız hissetmektedirler. Nitekim Erich Fromm (1941), insanların daha fazla özgürlüğe kavuştuktan sonra, daha fazla yalnızlık, anlamsızlık ve yabancılık hissettiklerini söylemektedir. Tam tersi daha az özgür olan insanların aidiyet ve emniyet duyguları daha fazla olmuştur (Schultz ve Schultz, 1998, Farsça'ya çev: Yahya Seyyid Muhammedî, s. 212). Elbette Erich Fromm'un özgürlükten kastı, toplumların sanayileşmesinin sonucu olan özgürlüktür. Sanayileşmeyle insanlar ait oldukları topluluklardan ayrılmışlar ve aileler geniş aileden çekirdek aileye dönüşmüşlerdir. Günümüzün gelişmiş toplumlarında insanların irtibatları her ne kadar yakınları ve akrabaları aşarak toplumdaki daha geniş bir kitle düzeyine çıktıysa da insanların iletişimlerinin türü daha sığ hâle gelmiştir. Örneğin M. Ş. Bey şöyle diyor: "Başka bir şehirde öğrendim gördüğüm için ailemle

<sup>8</sup> Unconditioned positive regard



sadece acil durumlarda mesaj göndererek iletişim kuruyorum.” (Fromm, Farsça’ya çev: Hoşdil, 1375, s. 73)

Elde edilen bulgular, diğerleriyle samimi ve yakın irtibat kurmanın evrensel olduğunu göstermektedir. Öyle ki bu engellenirse biyolojik hastalıklara yol açmaktadır. Bu görüş, kendini belirleme kuramındaki (SDT)<sup>9</sup> başkalarıyla iletişim kurma ihtiyacı (ilişkisel) ile uyumludur. Kendini belirleme kuramı (Deci ve Ryan, 2000), diğerleriyle iletişimi içsel bir ihtiyaç olarak görmektedir. Diğerleriyle iletişim, bağlanma alanında merkezî bir ihtiyaçtır (Baumeister ve Leary, 1995). Kendini belirleme kuramı, organik-diyalektik bir teori olduğundan başkalarıyla iletişim ihtiyacı gibi temel ihtiyaçları, sürekli psikolojik gelişim, bütünlük<sup>11</sup> ve psikolojik sağlık için psikolojik yakıt ve enerji unvanıyla zaruri görmektedir. Kendini belirleme kuramına göre ihtiyaçlar, hem örgütsel açıdan hem de görevsel açıdan önemlidir. Yani bütünlüğe doğru örgütsel eğilim, örgüte gerekli yakıt ve enerji sağlanması şartına bağlı olarak gerçekleşir. Bunun dışında ve tehdit veya mahrumiyet durumlarında bu eğilim kaybedilir ve yerini olumsuz ruhsal sonuçlar alır. Diğer bir deyişle insanın ihtiyaçları, psikolojik sağlık için özel şartları ve tatmin edilmeleri de himaye edici şartları gerektirmektedir (Kasımîpur, Deci ve Ryan’dan alıntı, 2000).

Bununla birlikte sıla-i rahim, psikolojik ihtiyaçların ruhsal huzur sağlanması, bedensel acıların azaltılması ve Allah ile bağ kurulması yoluyla giderilmesinin tezahürü unvanıyla kişilerin yaşamında tesir bırakmaktadır. Bu durum psikolojik açıdan şöyle açıklanabilir: İnsanlar diğerleriyle samimi ilişkiler kurdukları zaman koşulsuz olumlu ilgi görüyorlar ve onların kendilerine değer verdiğini hissediyorlar. Bu, Rogers’ın teorisine uygundur. Benlik ve tecrübe arasında bütünleşme<sup>12</sup> ve uyum<sup>13</sup> ortaya çıkıyor. Bu da kişilerin refahı üzerinde etkilidir.

Diğer taraftan sıla-i rahim, temel endişeye (Horney, 1937) yol açan, düşmanca dünyada yaşanan tükenmişlik duygusunu sona erdirebilir. Aşk, samimiyet ve samimiyete ulaşma diğerleri tarafından temin edildiğinde, artık onlar düşman ve zarar verici olmayacaklardır. Üstelik biz diğerleriyle irtibat yoluyla yaşam tarzımızın bir bölümü olan Adler’in sosyal ilgi kavramı boyutunu oluştururuz. Bu da hayattaki zorlukları nasıl karşıladığımızı etkiler (Schultz ve Schultz, 1998).

Bu açıklamalarla şu neticeye varıyoruz: Çocukluk dönemi psikolojik değişimlerin ve çocukta bağlanmanın olduğu ve aynı şekilde kişiliğin şekillendiği ve yetişkinlik dönemindeki ilişkileri belirlediği dönem olması açısından çok önemlidir. İlâveten

<sup>9</sup> Self Determination Theory

<sup>10</sup> Relatedness

<sup>11</sup> Integrity

<sup>12</sup> Integrity

<sup>13</sup> Congruity



sıla-i rahimi etkileyen etkenler arasında günümüz toplumlarında görülen kültürel ve sosyal değişimleri sayabiliriz. Bununla beraber insan ilişkilerini olabildiğince derinleştirebilmek için hem çocukluk dönemi dikkate alınmalıdır, hem de toplumun değişimlerinden haberdar olunmalıdır.

### İslâmî Açıdan Sıla-i Rahimin Niteliği

İslâmî açıdan sıla-i rahim, beğenilen ruhsal, duygusal ve ahlâkî özelliklere ve özel niteliklere uygun irtibatlar ve davranışlar suretinde olmalıdır. Böylece ardından sağlıklı kişisel, toplumsal ve mânevî ilişkileri ve ruhsal sağlığı getirebilir.

Sıla-i rahim selam verme ve hâl hatır sorma bâbında sözlü iletişimle başlar (Meclisî, 1413, c. 71, s. 126, 98. hadis ve s. 131, 98. hadis). Güler yüzlü bir karşılama, bu görüşmeden duyulan memnuniyeti gösterir. Nitekim Resulullah (s.a.a.) bunu özellikle tavsiye etmiştir (a.g.e., s. 171, 38. hadis, Hüsnü'l-Muaşere bâbında). İyi huyluluk, iyi karşılama, gülümseme, yumuşak ve mütevazı tavır, temiz ve iyi içerikli sohbet, muhabbet gösterme, himaye etme, kabalıktan, kibirden ve ilgisizlikten kaçınma gibi özellikler, Emiru'l-Muminin Hz. Ali'nin (a.s.) amelî siyerinden öğrendiğimiz güzel davranışlardandır (a.g.e., s. 158, 8. hadis, s. 159, 13. hadis ve s. 171, 39. hadis). Akrabaların evine gitmek, bir şeyler yiyip içmek, hiç olmazsa su içmek, beğenilen sıla-i rahime zemin hazırlar. Bunun en yüksek derecesi kişinin, akrabalarına hiçbir şekilde eziyet etmeyeceği şekilde kendini kontrol etmesidir (a.g.e., s. 117, 78. hadis).

İnsanların dindarlık ölçüsü olarak da görülen bütün akrabalarla iyi ilişkilerde bulunmak önemli bir konudur ve Masumlar (a.s.) kendilerini izleyenlerden bunu yapmalarını beklemektir (a.g.e., s. 158, 8. hadis ve s. 160, 16. hadis). Akrabalarla ilişkinin düzeyi o kadar yüksek olmalıdır ki kişinin ölmesi durumunda akrabalar gerçekten üzülmesi ve ağlamalıdır. Hayatta olduğu müddetçe de onunla sürekli görüşmeye istekli olmalıdırlar (a.g.e., s. 167, 35. hadis). Arkadaşlarla ilişki düzeyini yükseltmenin göstergelerinden biri, kişinin kendisine yapılmasını istemediği şeyleri başkalarına yapmamaya dikkat etmesidir (a.g.e., s. 157, 3. hadis).

Akrabalık ilişkilerinde kimsenin hakkının çiğnenmemesine dikkat edilmelidir (a.g.e., s. 165, 29. hadis) ve insanlara kişilikleri ve takvaları ölçüsünde saygı gösterilmelidir (a.g.e., s. 164, 28. hadis).

Akrabalık ilişkilerinde esas mihver karşılıklı muhabbet ve dostluktur; bunlar olmadan sıla-i rahmin bir anlamı yoktur. İmam Ali (a.s.) şöyle buyuruyor: “Akrabalık ilişkilerinde faydalı olan şey, dostluk ve muhabbetli davranışlardır.” (a.g.e., s. 165, 29. hadis). Akrabalar sadece akrabalık dolayısıyla sevmekten çok, dostluğa ve muhabbetli davranışlara ihtiyaç duyarlar (a.g.e., s. 164, 28. hadis).



Akrabalık ilişkilerinde esas mihver karşılıklı muhabbet ve dostluktur; bunlar olmadan sıla-i rahmin bir anlamı yoktur.

İmam Ali (a.s.) şöyle buyuruyor:  
 “Akrabalık ilişkilerinde faydalı olan şey, dostluk ve muhabbetli davranışlardır.”

Sıla-i rahimde en güzel davranışlardan biri, kendisine kötülük yapan akrabalara ihanet ve iyilikte bulunmaktır (a.g.e., s. 157, 2. hadis). Bu tür bir davranış, iyilik yapan kişinin mânevî ve ahlâkî yüceliğini gösterir.

Elbette en yüce merteye kişinin bütün güzel irtibatlarını, onların Allah’ın mahubunu olmasından dolayı kurmasıdır. Aslında yüksek düzeyde ve gerçek sıla-i rahim, Allah’ın muhabbet ve rızasının mihver alındığı davranışlardır. İmam Sâdık (a.s.) sıla-i rahime duyduğu içten ilginin sebebinin, bu tür bir irtibatın Allah katında sevilmesi olduğunu açıklıyor. Bu sılanın mütevazi olması ve akrabaların yardımlarla sevindirilmesi gerektiği üzerinde duruyor ve yerinde ve zamanında bu yardımları yapabilmeyi Allah’tan dileyerek bu konuya olan ilgisini gösteriyor (a.g.e., s. 129, 92. hadis).

### Sıla-i Rahmin Sonuçları

#### a) İslâmî Açıdan Sıla-i Rahimin Sonuçları

Hadis metinlerinde sıla-i rahimle ilgili üzerinde çok durulan konular dayanışma, ruh sağlığı üzerinde kişisel ve ailevî güzel ilişkilerin etkisi, ahlâkî kirlilerden ve günahlardan arınma, mânevî ve ekonomik gelişme ve kalkınma ve benzerleridir.

Bir hadiste Resulullah (s.a.a.) şöyle buyurmuştur: “Neticesi diğer her şeyden daha çabuk elde edilen hayır, sıla-i rahimdir.” (Kuleynî, 1413, c. 2, s. 152, 15. hadis).

Bu hadisten de anlaşıldığı üzere sıla-i rahim, olumlu sonuçları diğer bütün hayırlardan daha çabuk insana ulaşan iyi bir ameldir. Yani biz akrabalarımızın yanında olduğumuzda huzur ve rahatlık hissediyoruz ve belki de nihaî hâllerde kolaylıkla insana nasip olmayacak bu sonuç, bu iyi amelin hemen ardından gerçekleşiyor.

Akrabalarla görüşmenin başka faydaları da vardır. Resulullah (s.a.a.) şöyle buyuruyor: “Ecelinin gecikmesini ve rızkının artmasını isteyen kimse sıla-i rahim yapmalıdır.” (Kuleynî, 1413, c. 2, s. 152, 16. hadis)





Resulullah'a (s.a.a.) şöyle sordular: "Halkın en iyisi kimdir?" Şöyle buyurdu: "En takvalı olanlar Allah için daha fazla sıla-i rahim yapanlar ve iyiliği emredip kötülüğü sakındırmak için daha fazla çalışanlardır." (Nerakî, 1370). Bu hadiste takva, sıla-i rahim ve iyiliği emredip kötülükten sakındırma birlikte geçmektedir. Bu hadise göre sıla-i rahim doğru yapıldığı takdirde, kişilere kendi eksikliklerini gösterecek ve karşı tarafın yanlış davranışını bir şekilde uyaracak bir mekanizmadır. Bununla beraber sıla-i rahim yapılırken aynı zamanda bir şekilde tarafların davranışları da ıslah olacaktır. Bu da sıla-i rahimin faydalarından biri sayılmaktadır.

Hz. İmam Bâkır (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Sıla-i rahim huyları güzelleştirir, eli bollaştırır, nefsi temizler, rızkı artırır ve ölümü geciktirir." (Kuleynî, 1413, c. 2, s. 152, 12. hadis). Resulullah (s.a.a.) açıkça sıla-i rahimin ahiret yaşamı, sırat köprüsünden geçme, cennete girme ve sonsuz saadete kavuşma üzerindeki rolünden bahsederek şöyle buyuruyor: "Sıla-i rahim ve emanetdarlık, mücessem iki amel olarak Sırat'ın iki tarafında durur ve sıla-i rahim yapanla emaneti koruyanların cennete girmesini sağlarlar ama emanete ihanet edenle akrabalarla ilişkisini koparanın hiçbir ameli onun Sırat'tan geçmesini ve cennete girmesini sağlayamaz. Bu yüzden cehenneme giderler." (İmam Humeynî, 1368, s. 477).

Akrabalarımızın ve dostlarımızın yanında olduğumuzda duygusal açıdan memnun olur ve huzur duyarız. Bu da mizacımızın düzelmesini sağlar. Sıla-i rahim, mizacımızı artırma yöntemi olarak dikkate alınabilir, ruhsal sağlığa kavuşmayı ve nefsi teziye etmeyi sağlayabilir ve inhiraftan uzak, değer taşıyan ve münasip davranışların ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilir. Nitekim İmam Bâkır (a.s.) başka bir kelâmında şöyle buyurmuştur: "Sıla-i rahim davranışların ve fiillerin tezkiyesini sağlar." (Kuleynî, 1413, c. 2, s. 157, 33. hadis). Veya insanın değer taşıyan davranışları yeşererek yüce insanî makamlara yükselmesi için gerekli hazırlığa ulaşır.

## **b) Sıla-i Rahimin Psikolojik Faydaları ve Sonuçları**

Araştırmalar, başkalarıyla sağlıklı iletişim kuranların daha az kalp-damar hastalıklarına yakalandıklarını göstermektedir (Kasımîpur, 1385). Sonuç olarak onların ömürlerinin uzaması daha fazla mümkündür. Aynı şekilde insanlar sıla-i rahim yoluyla birbirlerinin durumundan haberdar olarak iyi ekonomik ilişkiler kurmaktadır. Hatta bu yolla rızıkları artmaktadır. Araştırmacılar tarafından yapılan anketlerde bu sonuçların gerçekleştiğine dair verilere ulaşılmıştır. Örneğin ankete katılanlardan biri şöyle söylemiştir: "Sıla-i rahim yaptığımda mutlu oluyorum." Ankete katılanlar sıla-i rahimi muhtelif yollardan yapıyorlardı. İçindeki duyguları anlatmak, tokalaşmak, görüşmek, sarılmak, ihtiyaçlarını öğrenip gidermek, telefonla konuşmak ve mesaj yollamak gibi.

A.F. Bey, kendisiyle yapılan görüşmede şöyle diyor: "Babamı görmeye gittiğimde vazifemi yerine getirdiğimi hissediyorum ve huzur duyuyorum." Bu görüşmenin babası



üzerinde ne gibi bir etki bıraktığı sorulduğunda da şöyle cevap veriyor: “Beklentisi gideriliyor ve mutlu oluyor.” A.F. Beyin babası prostat hastası ve o, babasını görmeye gittiğinde babası şöyle diyor: “Ben acımı unutuyorum ve hiçbir hastalığım yokmuş gibi hissediyorum.” Bununla beraber sıla-i rahim, rahatsızlıkların azalmasında ve ruhsal denge üzerinde oldukça etkili olabilir.

İlâveten biz sıla-i rahim yoluyla diğer insanlarla samimi ilişkiler kurduğumuzda onların sosyal desteğinden<sup>14</sup> de faydalanıyoruz. Duygusal destek ve ilgi, ruhsal baskı dayanılır hâle getiriyor. Genellikle bir insan başkalarının yardımı olmadan ve tek başına boşanma, sevilen bir dostun ölümü veya ağır bir hastalık türünden olayları göğüslemeye kalkıştığında bunlar, kendisine zarar vermektedir (Atkinson, 1994, çev: Berahnî ve meslektaşları, 1378).

Sıla-i rahimin sosyal ve duygusal destek yoluyla sağlanan bedensel ve ruhsal faydalarına ilâveten insan, sıla-i rahimle kemâle ulaşma yolu bulmaktadır. Bu mesele sıla-i rahmin bütün türlerinde araştırılabilir. Örneğin sıla-i rahmin türlerinden biri Resulullah, İmamlar ve onların halefleriyle ilgilidir. İslâm’a göre din yasalarından ve İlahî hükümlerden faydalanmak ancak Masumların (a.s.) sünnetine ve davranışlarına dönüşle mümkündür. Bu yüzden İslâm şeriatında kaynağı Peygamber’e ve İmamlar’a dayanan velayete uyulması gerekli ve vacip sayılmıştır. Muallim hakkında da şöyle söylenebilir ki öğrenci bu irtibatların gölgesinde ilmin yanı sıra iyi niyeti de öğrenir ve nefis tezkiyesiyle meşgul olur; bu da kendisinin gelişimine yardım eder.

Allah ile irtibattan sonraki mertebe olan ebeveyne ihtiram hususunda Hakk’ı tanımanın mahiyetini ihtiramdan ayırmak gerekir. Diğer bir deyişle Allah’ı tanımak ve şükretmek, bir şekilde bizim bir sorunumuzu çözen kimseye destek olup yardım edeceğimizi taahhüt eden bir cevaptır ama başka bir bakış açısına göre ihtiram, karşıdaki insanın değerini ve saygınlığını korumak ve konumunu dikkate almaktır. Kur’ân-ı Kerim mantığında ebeveynin ihtiramının korunması, Allah’ın ihtiramının korunmasının devamında ve Kur’ân’ın korunması mertebesindedir. Eşle ilgili olarak bu durumun eğitimsel hedefleri arasında duyguların doyurulması ve neslin devamının yanında huzura kavuşulması olduğu söylenebilir. Dinî açıdan insanlar ve beşeri toplum, bu huzurun gölgesinde gelişebilir ve tekâmüle, yani kurb-i İlahîye nail olabilirler (A’rafî ve meslektaşları, 1385).

Kur’ân’da değinilen, insanın diğer müminlerle irtibatı konusunda söylenecek olan şudur: Mümin bir ferdin bulunduğu toplumdaki diğer insanlarla irtibatının eğitimsel hedefleri arasında kardeşlik ruhiyesinin oluşturularak geliştirilmesi ve nihaî hedef olan kurb-i İlahîye ulaşma yönünde birbirlerine yardım etmeleri vardır. Bir topluluğun üyesi olmayı istemek ve üyeleriyle irtibatı geliştirmek, o topluluğun kişinin

<sup>14</sup> Social support



isteklerine ve ihtiyaçlarına uygun cevapları verebilmesine bağlıdır. Nitekim bir insanın yaklaşımında ölçü, kurb-i İlâhî makamına ulaşmak için önemli ihtiyaçlarının giderilmesi ve bu içsel ihtiyakının cevaplanması olduğunda, daha iyi ilişkiler hayvanî ve aşağılık ihtiyaçlar karşılandıktan sonra başlayacaktır (a.ge.)

Gördüğümüz üzere sıla-i rahim ve başkalarıyla sağlıklı iletişim kurmak hem bireysel hem de toplumsal açıdan uyumluluğumuzu arttırmakta ve mânevî açıdan insanın gelişimine, ilerlemesine ve Allah'a yaklaşmasına yardımcı olmaktadır. Sonraki bölümde sıla-i rahimin ruh sağlığı üzerindeki etkilerini ölçen araştırmalardan bahsedeceğiz.

## **Sıla-i Rahim ile Ruh Sağlığı İlişkisi Hakkında Yapılan Araştırmaların Bulguları**

### **a) Psikoloji Alanında Sıla-i Rahimle İlgili Bulgular**

Sıla-i rahim ve başkalarıyla iletişimin etkilerini ölçen birçok araştırma yapılmıştır ancak biz burada onlardan bazılarını zikredeceğiz. Binab ve Pîşaheng'in araştırmasının bulguları (1378) sıla-i rahim ve ergenlerin sosyal uyumu arasında anlamlı bir ilişkinin olduğunu gösteriyor.

Kişilerle yapılan mülakatlardan elde edilen bulgular, sıla-i rahimin kişilerde hoşnutluk duygusu yarattığını, bunun da sağlıklarıyla irtibatı olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde bu bulgulara göre kişiler sıla-i rahim yoluyla iç huzura ulaşmaktadır. Araştırma sonuçları kişisel etkenlerin, çocukluk dönemindeki değişimlerin ve itikadî etkenlerin de sıla-i rahim oranını etkilediğini göstermektedir. Sıla-i rahime özel bir öncelik verenler, bunu günlük ve iş kaynaklı sıkıntılarına tercih ediyorlar. Çocukluk döneminde güven bağı kuranlar ve aynı şekilde daha mânevîyatlı olan kişiler, daha yüksek oranda sıla-i rahime yönelmektedirler. Mülakatlar, kişinin aile modelinin de, ailevî sorunlarının da sıla-i rahim oranı üzerinde etkili olduğunu göstermiştir.

Dubow ve Tisak (1989) öğrencilerin stresli olaylarla davranışsal ve akademik uyumları arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Öğrencilerde sosyal koruma ve sorunları çözme becerisinin oranının, ruhsal baskıları dengeleme üzerindeki tesirinin anlamlı olduğu görülmüştür.

Başka bir araştırmada (Warney ve meslektaşları, 1989) sosyal korumanın kan şekeri dengelemek için insülin kullanan çocukların ruhsal sağlığı ve sosyal uyumu üzerindeki tesiri incelenmiştir. Araştırmanın sonucu, alınan desteğin bu çocukların uyumu üzerinde oldukça etkili olduğunu göstermiştir.

Tae ve meslektaşları (2000), ebeveynlerinden, kız ve erkek kardeşlerinden, hocalarından ve sınıf arkadaşlarından sosyal destek alan birinci sınıf üniversite öğrencilerinin rahatlıkla öğrenim çevrelerine uyum sağladıklarını göstermişlerdir. Diğerlerinde ise bu tür bir uyum görülmemiştir.



McDowell'in araştırması (1997) kadınların ruhsal sağlığı üzerinde genel olarak sosyal desteğin büyük tesiri olduğunu göstermiştir. Araştırma sonuçlarına göre sosyal desteğin ruhsal sağlığa etkisi çalışan kadınlarda çalışmayan kadınlara nispetle daha fazla olmuştur.

Armstrong'un nakline göre (h.ş. 1372) Lindzey ve Thompson'un araştırmaları (1998), kişilerin sosyal irtibatlarının oranının sağlıkları üzerinde müspet rol oynadığını göstermiştir. Aynı şekilde sosyal destek ile kişilerin ölümü arasındaki ilişki de incelenmiş ve sosyal destek alan kişilerin ölümlerine daha az karşılaştığı ve daha uzun ömürlü oldukları görülmüştür. Yine astımı olanlar arasında yapılan araştırmada, daha iyi sosyal destek alanların daha az ilaç kullandığı görülmüştür. Yapılan araştırmalar, toplumdan ayrı ve stres altında yüksek düzey bir hayat yaşayan kalp hastalarının da daha fazla ölüm tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu ortaya koymuştur (Alipûr, 1371). Neticede araştırma sonuçları, daha geniş sosyal bağları olan kişilerin, daha az sosyal destek gören kimselerden daha uzun yaşadığını ve stres kaynaklı hastalıklara daha az yakalandığını gösteriyor (Cobb, 1976, Antonovski, 1979).

Hamileliğinin ilk üç ayında düşük yapan 125 kadın üzerinde yapılan araştırmada stres yaratan bir sağlık probleminin ardından sosyal desteğin ve diğer birkaç değişkenin uyum üzerindeki doğrudan etkisi incelendi. Sonuçlar, sosyal desteğin uyum için öngörülebilir bir etken olarak tanındığını göstermiştir (Vitimor, 1994).

Başka bir takım çalışmalar da akranlar arasındaki ilişki, birbirlerinden destek görmeleri ve sonraki dönemlerdeki uyumları hakkında yapılmıştır. Bu çalışmalardan birinde akranlarıyla



**McDowell'in  
araştırması  
(1997)  
kadınların  
ruhsal sağlığı  
üzerinde  
genel olarak  
sosyal  
desteğin  
büyük tesiri  
olduğunu  
göstermiştir.  
Araştırma  
sonuçlarına  
göre sosyal  
desteğin  
ruhsal  
sağlığa etkisi  
çalışan  
kadınlarda  
çalışmayan  
kadınlara  
nispetle  
daha fazla  
olmuştur.**





zayıf ilişkileri olan ergenlerle, akranlarıyla münasip ilişkileri olan ergenler karşılaştırılmıştır. Birinci guruptakilerin psikotik ve nevrotik bozukluklar, davranış bozuklukları, suç işleme, cinsel davranış bozuklukları ve uyum sorunları yaşama ihtimalleri daha fazlaydı (Hartup, 1983, Massen ve meslektaşları, 1370). Gördüğümüz üzere İslâmî karşılığı sıla-i rahim olan sağlıklı sosyal ilişkilerin, psikolojik sağlık ve hatta beden sağlığı üzerinde büyük bir rolü vardır.

### b) Sıla-i Rahimle İlgili İslâmî Konular

Şia âlimleri, ayetlere ve hadislere dayanarak sıla-i rahimi nebevî siyerin amelî ve ahlâkî usullerinden biri olarak tanıtmışlardır. Bu siyerde sıla-i rahimin ahlâkî konumu, Kur'ân'dan alınmıştır ama ahlâkî ve toplumsal bir vazife unvanıyla nebevî siyerde özellikle üzerinde durulmuştur.

Resulullah'ın (s.a.a.) siyerinde sıla-i rahimin neticesi rızkın çoğalması, ödül, günahların bağışlanması ve iyi huydur. Sıla-i rahimin karşısında akrabaları ve yakınları üzme ve onlara eziyet etmek, onlar muhtaç durumda, kendisi ise dünyevî huzur ve hayırlar içindeyken yardımcılarını olmayıp dertlerini paylaşmamak anlamına gelen sıla-i rahimin kesilmesi vardır. Sıla-i rahmin kesilmesinin sebebi de düşmanlık, cimrilik veya hasettir. Sıla-i rahimin kesilmesi öfke veya şehvetin rezilliklerindedir ve insanın dinini ve dünyasını helak eden en büyük etkenlerdendir. Kur'ân'da bununla ilgili şöyle buyruluyor: **“Allah'a verdikleri sözü, onu kesin olarak onayladıktan sonra bozanlar, Allah'ın ulaştırılmasını emrettiği şeyi kesip koparanlar ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaranlar (var ya); işte lânet onlar içindir ve yurdun kötü olanı da onlar içindir.”** (Ra'd suresi, 25. ayet) Resulullah (s.a.a.) da şöyle buyurmuştur: *“Dünyada ve ahirette en güzel insanî huy, sana zulmedenî affetmek, seninle ilişkisini kesen kimseyle sıla-i rahim yapmak ve sana kötülük yapan kimseye ihsanda bulunmaktır.”* (Meclîsî, h.k. 1413, c. 69, s. 397, 84. hadis). İmam Ali (a.s.) şöyle buyurmuştur: *“Yok etmede aceleci olan günahattan Allah'a sığınırım.”* Bir şahıs şöyle sordu: *“Ey Müminlerin Emiri! Acaba insanı yok etmek için acele eden bir günah mı var?”* Cevabında şöyle buyurdu: *“Evet, o günah sıla-i rahimin kesilmesidir. Bir araya toplanan ve birbirlerine yardım eden aileler vardır. Günah ehli oldukları hâlde Allah onlara rızık gönderir. Birbirinden ayrılan ve kopan aileler de vardır. Takva ehli oldukları hâlde Allah onları mahrum bırakır. Halk sıla-i rahimi kestiğinde mallar ve servetler şerhilerin eline geçer.”* Hz. Ali (a.s.), çalışanlarından birine de şöyle yazmıştır: *“Yakınlara ve akrabalara birbirlerini görmeye gitmelerini ama komşuluk yapmamalarını emret.”* (Muhibbî, 1383, c. 10, s. 377). Akriba hakkı İslâmî açıdan hiçbir şeyle ortadan kalkmamaktadır. Müslüman akrabaların ise iki hakkı vardır: Biri yakınlık ve akrabalık hakkı, diğeri ise İslâm hakkıdır. İmam Sâdık'a (a.s.) şu soruldu: *“Acaba benim dinimden olmayan akrabalarımın sıla-i rahim yapmam gerekir mi? Sıla-i rahimden dolayı üzerimde*



bir hakları var mı?” İmam (a.s.) şöyle buyurdu: “Evet, akrabalık hakkı hiçbir şekilde kesilmemektedir. Eğer akrabaların senin dinini kabul ederlerse iki hakları olur: Biri akrabalık hakkı, diğeri İslâm hakkı. Her iki hakka karşı da güzel bir irtibat kurarak vazifeni yerine getirmelisin.” (Kuleynî, 1413, c. 2, s. 157, 30. hadis).

Sıla-i rahimi kesmenin en ağır derecesi anne ve babaya eziyet etmek ve onları incitmektir. En yakın akrabalık doğum yoluyla gerçekleşir, bu da anne ve babanın hakkını iki kat artırmaktadır. Ebeveyne eziyet etmek ve onları incitmek, sıla-i rahimi kesmek gibi görülmüştür. Nefret, öfke, cimrilik veya dünya sevgisi sebeplidir. Ayrıca şehvet veya gazap kaynaklı rezil özelliklerden biri sayılır. Bu yüzden sıla-i rahimi kesmeyi yeren her şey, ebeveyne eziyeti yermektedir. Sıla-i rahimi kesmenin en kötü türü olduğu için de bunu kınayan birçok ayet ve hadis vardır. Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: **“Ve Rabbin, kendisinden başkasına kulluk etmemenizi ve anaya, babaya iyilik etmenizi hükmetmiştir; onlardan biri yahut her ikisi, senin hayatında ihtiyarlık çağına ererse onlara üf bile deme, azarlama onları ve onlara güzel ve iyi söz söyle.”** (İsra suresi, 23. ayet) Resulullah’tan (s.a.a.) şöyle nakledilir: “Anneye ve babaya iyilik yap ve cennette yer edin. Eğer kötü olursan cehennem ateşinde yanarsın.” “Kim annesine ve babasına öfkeli bir şekilde sabahlarsa cehennem kapısı onun yüzüne açılır.” İmam Sâdık (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Her kim anne ve babasına sert ve öfkeli davranırsa, ona zulüm bile etmiş olsalar Allah onun namazını kabul etmez.” (Muhıbbî, 1383, c. 10, s. 377).

### Sıla-i Rahimi Geliştirmenin Yolları

Yakınları sevme ve akrabalara iyilik yapma duygusunu geliştirmek için çeşitli yollar vardır. Burada en iyilerine değinmeye çalışacağız:

a) Çocuklukta güven duygusunu geliştirmek ve kişiler arası ilişkileri verimli kılmak. Birçok psikolog, güvenli bağlanmanın önemi ve daha çocukluk döneminde güven ve sosyal ilginin oluşturulması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bowlby (1969, 1973 ve 1980) çocukta annesine ulaşabileceğine, fizyolojik ve ruhsal ihtiyaçlarının giderileceğine dair güven oluşturmanın önemi üzerinde duran tanınmış psikologlardan biridir. Ona göre bağlanma; sosyal değişim ve ilişkiler sürecinde, özellikle de ebeveyn ve çocuk arasında samimi bağın oluşturulmasında özel bir öneme sahiptir. Çocuk ile anne arasında samimi bir bağ kurulduğunda ve çocuk ile baba arasındaki ilişkiyi de kapsadığında çocuğun içinde işlevsel bir model gelişir. Çocuk ile akranları arasında samimi ilişkilerin oluşmasını sağlar ve yetişkinlik döneminde de yetişkinlerle ve akrabalarıyla samimi ilişkiler kurmasıyla sonuçlanır. Çocukluktan itibaren anne ve babasıyla güven bağı kuran kimseler, büyük ihtimalle akrabalarıyla bağ kurma ve samimi ilişkiler kurma gücüne sahip olacaktır. Bununla beraber evlatlarının iyi bir yaşama sahip olmasını, sosyal hayatta başarılı olmasını ve akrabalarıyla, özellikle de anne-



babalarıyla bağlarını korumasını isteyen ebeveynler, en başından itibaren çocuklarında güvenli bağlanmanın şekillenmesi için çaba göstermelidirler. Ebeveynleriyle aralarındaki güvenli bağlanmanın zarar görmesi durumunda çocuklarına bununla baş etmesine yardımcı olabilmek için uzman bir psikoloğa danışmalıdır.

b) Çocuklarla samimi bağın korunması. Samimi bağın kurulmasına ilâveten ebeveynler ve evlatlar arasındaki samimi bağın korunması zaruridir. Bazen hayatın çeşitli sorunları, stresler, kişiler arasındaki çatışmalar ve görüş farklılıkları aile efradı arasında çatışmalar yaratabilmekte, bazı kırgınlıkların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Bu kırgınlıklar giderilmediği takdirde evlatlar, ebeveynler veya akrabalar arasındaki kişisel bağlara zarar verebilmektedir. Hatta sıla-i rahimde veya akrabalar arasındaki bağlarda zedelenme olabilmektedir. Bir anlaşmazlık durumunda aile içindeki sıcak ilişkiyi sürdürebilmeleri için evlatlara ve ebeveynlere aralarında samimi bağ oluşturacak yöntemler öğretilmelidir. Çocuklara düzen öğretilirken sevgi, hoşgörü ve muhabbet bağları kırılmamalıdır.

c) Evlatlara ve aile fertlerine bağışlayıcılık becerisinin kazandırılması. İnsanlar arasında meydana gelen görüş ve düşünce farklılıkları, kişisel menfaatlerde çatışma ve muhtelif etkenler, kişilerin birbirlerine kırılmalarına yol açmaktadır. Kırgınlıkların uzaması ve artması sonucu kişiler arasında kin ve düşmanlık ortaya çıkmaktadır. Zincirde kopma olmakta ve dedikodu ve hakaret için içine girmektedir. Bu da aile içindeki ruhsal ve sosyal uyumu bozmaktadır. Aile fertlerine ve evlatlara bağışlayıcılık becerisinin kazandırılması ve bu becerinin kuvvetlendirilmesi, insanların bu becerileri vasıtasıyla düşmanlıkları kolayca yok edebilmelerini sağlar. Bağışlayıcılık hem nefret kaynaklı acılara karşı bir siper görevi görür, hem de aile ve akrabalar arasındaki olumlu enerjii, aşkı, ilgiyi ve muhabbeti harekete geçirir.

d) İnsanlar arasında iletişim kurmayla ilgili ders yapılması ve ders kitaplarında bağışlayıcılık becerisinin nasıl kullanılacağıın yer alması. Büyük Peygamberlerin, Resulullah'ın (s.a.a.), Masum İmamların (a.s.) ve diğer büyüklerin bağışlamakla ilgili meselelerinin anlatılması ve bağışlamanın faydalarından bahsedilmesi, öğrencilerin bağışlama becerisinin faydalarıyla aşına olmalarını sağlar. Böylece aralarında çatışmalar ve kırılmalar olduğunda birbirlerini bağışlayabilirler. Din, Sosyal Bilgiler ve Edebiyat ders kitaplarına bağışlamakla ilgili bölümlerin yerleştirilmesi, öğrencilerin bağışlamakla ve bağışlama yöntemleriyle tanışmalarını sağlar. İlâveten öyle görünüyor ki ilkokul ve lisede ders programlarına toplumsal teamüller ve bağışlayıcılığın faydalarıyla ilgili derslerin koyulması ve ders kitaplarının hazırlanması gereklidir. İnsanlar bağışlayıcılığın faydalarıyla aşına olduklarında ve yeri geldiğinde bunu uygulayabildiklerinde hem kendileri sosyal çevrelerine daha kolay uyum sağlayabilirler, hem de bağışlama becerilerini kullanarak insanlarla aralarındaki kırgınlıkları kolayca yok edebilirler.





Çocukların önünde ebeveynlere ve akrabalara saygı göstermek. Çocukların önünde anne-babaya ve akrabalara –özellikle de onların yaşlılık dönemlerinde- ikramda bulunmak, çocukların büyükleri örnek almalarını ve kendi ebeveynlerine ve akrabalarına saygı göstermeyi öğrenmelerini sağlar.

e) İlkokul ve lise ders programlarına sıla-i rahimle ilgili ders yerleştirilmesi. Sıla-i rahimin birçok faydası vardır ve hadislerde bunlara değinilmiştir. Bu hadislerin ders kitaplarında şerh ve tefsir edilmesi, insanların sıla-i rahimin faydalarını öğrenmelerini, sıla-i rahime engel olan hususları tanımalarını ve bunları ortadan kaldırmaya çalışmalarını sağlar.

f) Çocukların önünde ebeveynlere ve akrabalara saygı göstermek. Çocukların önünde anne-babaya ve akrabalara –özellikle de onların yaşlılık dönemlerinde- ikramda bulunmak, çocukların büyükleri örnek almalarını ve kendi ebeveynlerine ve akrabalarına saygı göstermeyi öğrenmelerini sağlar. Ailenin büyüklerine ikramda bulunmak ahlâkî bir değer olarak tanınmalı ve düzenli şekilde takviye edilmelidir. Maalesef hâlihazırda toplumlarda eski değerler giderek sahip oldukları konumu kaybetmiştir. Canlandırılması gereken eski değerlerden biri de aile büyüklerine saygıdır.

### **Sıla-i Rahimi Artıran Psikolojik ve Eğitimsel Müdahaleler**

Değişim psikologlarının çoğu (Mesela Bowlby, 1963, 1973, 1980) doğumdan sonra anne ve çocuğun karşılaşmasının bağıllık oluşmasında çok önemli olduğuna inanır. Erickson'a (1963) göre anne ve çocuk arasındaki güven ve sevgi temellerini oluşturan, yapıcı ve muhabbet dolu iletişimi kuran bu karşılaşmadır. Anne-çocuk arasındaki ilk irtibatın zarar görmesi durumunda sıla-i rahimin şekillenmesi de doğal seyrini izleyemeyecek ve zarar görecektir. Bununla beraber bir psikoloğun ebeveyn ve çocuk arasında sağlıklı bir güven bağının oluşmasına önem vermesi doğaldır. Çünkü böylece ebeveyn ve çocuk ilişkisinde meydana gelmesi mümkün birçok sorun önlenebilir. Yetişkinler arasındaki ilişkilerin ve aralarındaki samimiyetin bile temeli bu ilk bağıllığa dayalıdır. (Schur ve meslektaşları, 1988). Her hâlükârda ebeveyn ve çocuk ilişkisi zarar görmüş olursa ve bağıllık güvenli şekilden çıkıp sakınlı şekle dönüşürse gelecekteki sıla-i rahim davranışı da çok zarar görecektir ve taraflar görüşmekten ve ebeveynlerine ve ailelerine yardımdan kaçınacaktır.



Çocuklara ve gençlere duygusal sarsıntılarını kontrol etmenin öğretilmesi zaruridir.

Günümüzde bu konudan “duygusal zekâ” başlığı altında bahsedilmektedir.

Okulların ve eğitimcilerin sağlık kitaplarında çocuklara ve ergenlere duygu ve duygusal sağlık eğitimi vermeleri lâzımdır. Kişilerde duygusal zekâ gelişirse, yaşadıkları öfke, nefret ve kötü ahlâk gibi sarsıntıları kontrol etmeyi başarabileceklerdir.

Bu da sıla-i rahim sürecinin daha iyi olmasını sağlayacaktır.

Zarar görmüş sıla-i rahimin onarılması için psikologlar tedavi paketleri hazırlamaya çalışmışlardır. Bizim aşağıda zikredeceğimiz ise bu tedavi paketlerinden alınmış ve özet hâlinde sunulmuş örneklerdir.

a) Vücudun af ve bağışlama özelliğinden faydalanılarak nefretlerden ve rahatsızlıklardan arındırılması. Psikologlar, karmaşık kırgınlık durumlarında affetmeyi öğreterek ve bağışlamaya dayalı bir tedavi uygulayarak zarar görmüş kişiyi acılarından kurtarabilirler. Böylece kişi, kendi ebeveynine yönelmeye, iyilik yapmaya ve yardım etmeye hazır olur (Enright ve diğerleri, 1989).

b) Sıla-i rahime dayalı davranışların kuvvetlendirilmesi. Aile fertlerinin, ebeveynin ve çocukların eğitilmesi, sıla-i rahime dayalı davranışların teşvik edilmesi, özendirilmesi ve desteklenmesi ve de sıla-i rahimin sürekliliği etkilidir. Sıla-i rahime dayalı münasip davranışların desteklenmemesi durumunda bu davranışların çoğu devam etmeyecek ve muhtemelen yok olacaktır. Üstelik günümüz mekanik dünyasında insanların zamanını dolduran ve sıla-i rahim için fırsat bırakmayan rakip birçok faaliyet de mevcuttur.

c) Akralara karşı muhabbet duygusunun geliştirilmesi. Çocukluk döneminde türdeşini sevme duygusunun eğitilmesinin ve kişilerin ebeveynleriyle, yakın aile efradıyla ve diğer akrabalarla irtibatında duyguların öne çıkarılmasının yetişkinlikteki sıla-i rahim üzerinde tesiri vardır. Bu amaçla ahlâk derslerinde, dinî öğretilerde ve sosyal bilimlerde türdeşlikle, sıla-i rahimle, yakınlarla iyilikle ve anne-babanın değerini bilmeye ilgilî mânevî konuların



işlenmesi önerilir ki böylece çocukların ve ergenlerin duyguları gelişsin ve yetişkinlikte sıla-i rahim için daha fazla hazırlığa sahip olsunlar.

d) İlkokul, ortaokul ve lisedeki ana derslerde kişiler arasındaki sorunların uygun bir şekilde anlatılması ve onlara psikoloji ilminin yardımıyla bu sorunlarla mücadele yollarının öğretilmesi önerilir. Böylece çocuklar, ergenler ve gençler arasında sorun ortaya çıkması durumunda kine ve nihayetinde sıla-i rahimin kesilmesine sebep olabilecek çatışmaları, içlerine atmadan çözüme yoluna gidebileceklerdir.

Psikologlara göre (mesela Freud, 1961) zorbalıkların, saldırganlıkların ve aykırılıkların yer değiştirmesi bir esas kabul edilmiştir. Meselâ; eğer bir kişi eşinden şiddet görsün ve bazı sebeplerden dolayı bunu telafi edemese veya bağışlayamasa, giderilmeyen ukdelerin ve iyileşmeyen yaraların onu babaya, anneye veya çocuklara kötü davranmaya itmesi mümkündür. Bununla beraber çatışmaları içe atmadan halletme yöntemlerinin öğretilmesi lâzımdır ki kişiler, karşılıklı ilişkilerinde derin yaralarını görmeden başkalarıyla aralarında olan kendi sorunlarını çözebilirler.

e) Şimdilerde ilmî ortamlarda ve üniversitelerde sosyal zekâ ile ilgili birçok münazaralar yapılmaktadır ama sosyal zekânın eğitilmesi ve toplum içinde ve kişiler arasında kullanılması çocuklara ve ergenlere öğretilmemektedir. Gençlerimiz sosyal sorunlarla karşılaştıklarında çaresizlik hissine kapılmakta, saldırganlık ve çatışmayla karşılaşınca infial gibi uygunsuz yollarla dışavurumda bulunmaktadır. Psikoloji biliminin kesin ve ispatlanmış usulleri dikkate alınarak sosyal zekânın pratikte nasıl kullanılacağıyla ilgili bilgiler, ortaöğretim sosyal bilgiler kitaplarında işlenmelidir. Çocuklar ve ergenler, insan ilişkilerindeki çatışmaları makul yolla ve saldırganlık veya kaçınma (başkalarıyla iletişimden uzak durma) gibi yöntemlere başvurmadan halledebileceklerini öğrenmelidirler. Kişiler sosyal zekâyı kullanmayı başardığında sıla-i rahim süreci dengeli biçimde gelişecektir. Kişiler ebeveynleriyle ve akrabalarıyla görüşmekten zevk alacaklar ve insan ilişkilerindeki çatışmaları akıllıca halledeceklerdir.

f) Çocuklara ve gençlere duygusal sarsıntılarını kontrol etmenin öğretilmesi zaruridir. Günümüzde bu konudan “duygusal zekâ” başlığı altında bahsedilmektedir. Okulların ve eğitimcilerin sağlık kitaplarında çocuklara ve ergenlere duygu ve duygusal sağlık eğitimi vermeleri lâzımdır. Kişilerde duygusal zekâ gelişirse, yaşadıkları öfke, nefret ve kötü ahlâk gibi sarsıntıları kontrol etmeyi başarabileceklerdir. Bu da sıla-i rahim sürecinin daha iyi olmasını sağlayacaktır.

## Sonuç

Bu makalede sıla-i rahim tanımı yapıldı ve muhtelif boyutları incelendi. İlaveten rahim kavramının gelişimi hadis bakışıyla incelendi. Şöyle ki sıla-i rahim sadece kan ve evlilik bağıyla kurulan akrabılıklara mahsus değildir; evliyalara, müminlere ve



mümin kişi üzerinde herhangi bir yolla hakkı olan her kişi veya gurup sıla-i rahimin mısradaki (onayı)'dır. Hepsinin de muhtelif boyutlarda ruhsal sağlık, mânevî gelişim, sosyal uyum ve benzerleri üzerinde rolü vardır. Aynı şekilde sıla-i rahimin ahlâkî öğrenmeler, sosyal uyum ve kişilerin ruhsal sağlığının iyileştirilmesi üzerindeki rolü, İslâm ve yeni psikoloji biliminin bakış açılarından incelendi. İlâveten insan ilişkilerinde sıla-i rahimin niteliği üzerinde çalışıldı. İnsan ilişkilerinde ziyaretleri zenginleştirme yöntemleri incelendi. Bu makalede sıla-i rahim hakkındaki psikoloji dalındaki muhtelif teorilerden birkaçının yanında tematik ilişkiler başlığı altında bağıllık alanı ve bunun sosyal ilişkiler, özellikle de sosyal uyum üzerindeki rolü, İslâmî açıdan sıla-i rahimin sonuçları –ve insan ilişkilerinde sıla-i rahim ve sorun çözümü ilişkisi, aile fertleri arasında müşavere, sosyal uyum, ruh sağlığı ve mâneviyatın artması gibi- faydaları hakkındaki teoriler incelendi.

Bu araştırmanın bulgularından biri psikolojik görüşlerde sıla-i rahimin sadece sosyal davranışlardan biri olarak işlenmiş olmasıdır. Ancak İslâm'da sıla-i rahim, İlâhî ve mânevî boyutu olan sosyal bir davranış olarak görülmektedir. Kişiler, Allahu Teâla onların üzerine bir hak koyduğu için akrabalarıyla irtibat kurmaktadır. Öyle ki bir kişi sıla-i rahimi kestiğinde akrabalarının haklarını yerine getirmemiş olur. Gerçekte sıla-i rahim, yapılmasını gerektiren sebebin çok kuvvetli olduğu dinî bir vazifedir. Sıla-i rahim, Allah'a yaklaşma hedefine doğru eğitimsel hidayette anahtar davranışlardan biridir. İbadet adı altında, en üstün ibadetlerden biridir. Bu durum İmam Humeynî'nin (r.a) "Sıla-i rahim en üstün ibadetlerdendir (İmam Humeynî, 1368, s. 493)" buyruğuyla da örtüşmektedir. Sıla-i rahim, insanın cennete girmesinde ve cehennemden kurtulmasında temel role sahiptir. Bu da sıla-i rahim terk edildiğinde hiçbir amelin insanı cennete götürmede bu amelin yerini alamayacağı anlamındadır. Bu da Resulullah'ın (s.a.a.) "*O hâlde sıla-i rahim yapar ve emaneti korursa, cennete gider.*" hadisinden İmam Humeynî'nin yaptığı iktibasa uygundur. İmam, hadisi tercüme ettikten sonra, sıla-i rahim terk edildiğinde hiçbir amelin fayda etmeyeceği konusuna değiniyor (a.g.e., s. 478). Yani yapılan hiçbir ibadet, sıla-i rahim kadar Sırat'ı geçme ve insanı cennete götürme üzerinde büyük role sahip değildir.

Bu konunun sonuçlarından biri de kan, evlilik ve iman bağıyla kurulan ailelerin tümündeki fertlerde sıla-i rahim ruhiyesini eğitmek için uygun yollardan faydalanılabileceğidir. Sıla-i rahimin öğretilmesi, sıla-i rahimi kesme etkenleri, duygusal sarsıntıları akıllıca kontrol, ilk ve orta öğretimdeki derslerde sıla-i rahime dayalı davranışların toplumsal ve ahlâkî eğitim adı altında desteklenmesi gibi yöntemler dikkate alınabilir.



## Kaynaklar

Kur'ân-ı Kerim

Nehcu'l-Belağa, Muhammedî, Farsça'ya çev: Seyyid Kâzım ve Deşû (1381), *Mecmua-yı Aşina-yî bâ Nehcu'l-Belağa (1)*, Kum: İmam Ali (a.s.) Yayınları.

Alipur, Ahmed (1371), *Berresi-yi Rabita-yı Vıjeğîha-yi Şahsiyetî: Himayet-i İçtimaî ba Âsibpezirî-yi Revantenî der beraber-i Stres der Danışcûyan-ı Danışgâhha-yı Şehr-i Tahrân*, Yüksek Lisans Tezi, Basılmamış, Terbiyet-i Müderris Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi.

Atkinson, Rita L. ve diğerleri (1370), **Zemine-yi Revanşinasî** (Farsça'ya çev: Berahinî ve diğerleri), Tahrân: Rüşd (Anadilinde yayınlanma tarihi, 1983).

A'rafi ve meslektaşları (1385), **Ehdaf-ı Terbiyet ez Dîdgâh-ı İslâm**, Tahrân: Üniversite Yayın Merkezi.

Pîşaheng, Müjgân (1379), *Rabita-yı Sila-i Rahim ba Sazgâri-yi İçtimaî-yi Nevcevânân*, Yüksek Lisans Tezi, basılmamış, Özel Vahid-i Tahrân-ı Merkezî Üniversitesi.

Fromm, Erich (1375), **Gorîz ez Âzadî**, Farsça'ya çev: Gîû Hoşdil, Tahrân: Emir Kebir, Anadilinde yayınlanma tarihi 1341).

Kasımîpûr, Yedale (1385), *Rabita-yı Hûşyârî ve Niyazha-yi Bonyadî-yi Revanşinahû der Bîmaran-ı Kalbî-Uruğî (CHD)*, Yüksek Lisans Tezi, Basılmamış, Tahrân Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi.

Kuleynî, Muhammed bin Yakup (1413), **Usulu'l-Kâfi**, Tahrân: El-Mektebetu'l-İslâmiyye.

Mansur, Dâdistân (1381), **Revanşinasi-yi Genetik**, Tahrân: Rüşd Yayınları.

Massen, Paul Henri (1378), **Rüşd-i Şahsiyet-i Kudek**, çev: Mehşîd Yasayî, Meşhed: Astan-ı Kuds-i Rezevî.

Meclisî, Muhammed Bâkır (h.k. 1413), **Bihâru'l-Envâr**, Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî.

Muhibbî, Said (1383), **Dairetu'l-Mearif-i Teşeyyu**, Tahrân: Şehid Yayınları.

Nerakî, Molla Muhammed Mehdi (1370), **Camiu's-Saadet**, Farsça'ya çev: Celaleddin Müctebevî, Tahrân: Hikmet Yayınları.

Schultz ve Schultz (1381), **Nazariyeha-yi Şahsiyet**, Yahya Seyyid Muhammedî tercümesi, Tahrân: Virayeş, Anadilinde yayın tarihi 1998.

## Yabancı kaynaklar

Antovsky A. (1979), **Health, Stress and Coping**, San Francisco: Jossy-Bass.

Baumeister, R.F. ve Leary, M.R. (1995), *The Need to Belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation*, Psychological Bulletin, 117, 497-529.

Bowlby, I. (1969), **Attachment and Loss**, 1. cilt, Attachment, New York: Basic Books.

Bowlby, I. (1973), **Attachment and Loss**, 2.cilt, Separation, New York: Basic Books.



- Bowlby, I. (1980), **Attachment and Loss**, 3. cilt, Loss, New York: Basic Books
- Cobb, S. (1976), *Social Support as a Moderator of Life Stress*, *Psychosomatic Medicine*, 38, 300-314.
- Deci, E.L. ve Ryan, R.M. (2000), *The “What” and “Why” of Goal Pursuits: Human needs and the self-determination of behavior*, *Psychological Inquiry*, 11, 227-268.
- Enright, R.D. Santos, M.I. ve Al-Mabuk, R. (1989), *The Adolescent as Forgiver*, *Journal of Adolescent*, 12, 09-110.
- Erickson, E.H. (1963), **Childhood and Society** (2. Baskı), New York: Norton.
- Freud, S. (1961), **Civilization and its Discontents** (çev: J. Strachey), New York: Norton (Anadilinde yayınlanma tarihi 1927).
- Hartup, W.W. (1983), *Personality development in social context*, *Annual Review of Psychology*, 46, 655-686.
- McDowell, L.N. (1997), *The relation between maternal self-acceptance and child acceptance*, *Journal of Counseling Psychology*, 11, 524-530.
- Shaver, P.R., Hazen, C. Ve Bradshaw, D. (1988), *Love as Attachment: The integration of three behavioral systems*. R.J. Sternberg ve M. Barnes, **The Anatomy of Love** (s. 68-99) içinde, New Haven, CT: Yale Üniversitesi.
- Vitmor, J.B. (1994), *A study of perceived need satisfactions*, *Journal of Applied Psychology*, 47, 141-148.
- Warney, C.R. ve Moore, S.M. (1989), *From trust to intimacy*, *Journal of Youth and Adolescence*, 29, 115-123.

# Eğiticilerin Söz ve Eylemlerinin Farklı Olması

Doç. Dr. Muhammed Rıza Kaimî Mukaddem

**E**ğitim sürecini birçok sorunla karşı karşıya bırakan ve eğitime birçok zarar veren yöntemlerden birisi de eğiticinin sözlerinin ve eylemlerinin farklı olmasıdır. Eğitim ve öğretimde söz ve eylemin uyumu, asıl konulardandır ve her yerde bu asla riayet etmek gerekir. Yöntemin teknik tanımı yoktur. Ancak eğer gaflet edilir de söz ve eylemin farklılığı bir alışkanlık olarak ortaya çıkar ve eğitici bu şekilde davranırsa, yöntem ihmalî olarak adlandırılabilir ve bu unvanla konu edilebilir.

Bu davranış şekli, yalan, sözden dönme, emanete ihanet ve nifak gibi çeşitli davranışları da kapsamaktadır. Bu davranışlar ne yazık ki, ebeveynlerde, eğiticilerde hatta topluma mal olmuş insanlarda sıkça görülmekte ve genelde gaflet üzere sergilenmektedir. Kendine özgü tesirini de bırakmakta ve bireyde itimatsızlık, şüphe, davranış ve inanç sarsılması yaratmaktadır.

Bu bölümde ilk önce söz ve eylem uyumu, sonrasında farklılığı hakkındaki ayet ve hadislerle işaret edeceğiz ve daha

sonra da doğurduğu kötü sonuçları inceleyeceğiz.

## 1- Ayetler ve Hadisler Açısından Söz ve Eylem Uyumu

Sadakat ve doğruluk, insanın en çok beğenilen sıfatlarından sayılmakta, hatta nefsî faziletlerin en başında gelmekte ve ahde vefa, emaneti eda, sözde doğruluk ve amelde sadakat gibi diğer başka faziletleri de kapsamaktadır. Bu sıfatlar, bu özelliğin mısdaqlarındandırlar. Söz ve eylem uyumu sıfatına sahip olmak, insana dünya ve ahiret saadetinin kapılarını açar. Bundan dolayı birçok ayette ve hadiste bu davranış şeklinin faziletleri ve faydaları beyan edilmiştir. Şimdi özetle bunlara değineceğiz.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ

“Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve doğrularla beraber olun.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Tevbe, 119.





Başka bir ayette de “doğrularla” ibaresindeki doğruların kimler olduğunu açıklamaktadır:

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ  
وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَتُورُهُمْ

**“Allah’a ve peygamberlerine iman edenler, (evet) işte onlar, Rableri yanında özü sözü doğru olanlardır. Onların mükâfatları ve nurları vardır.”<sup>2</sup>**

Kur’ân-ı Kerim başka bir yerde de doğru olan kimseleri takva ehli olarak tanıtmakta ve onlara verilecek sevabı şöyle beyan etmektedir:

وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ  
الْمُتَّقُونَ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جِزَا  
الْمُحْسِنِينَ لِيُكَفِّرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا  
وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ

**“Doğruyu getiren ve onu tasdik edenler var ya, işte kötülükten sakınanlar onlardır. Onlar için Rableri yanında diledikleri her şey vardır. İşte bu, iyilik edenlerin mükâfatıdır. Böylece Allah, onların geçmişte yaptıkları en kötü hareketleri bile örtecek ve yaptıklarının en güzeline denk olarak mükâfatlarını verecektir.”<sup>3</sup>**

لِيُجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ

**“Çünkü Allah sadakat gösterenleri sadakatleri sebebiyle mükâfatlandıracaktır...”<sup>4</sup>**

<sup>2</sup> Hadid, 19.

<sup>3</sup> Zümer, 33 ila 35.

<sup>4</sup> Ahzab, 24.

Son olarak, bazı peygamberleri yüceltmek için onların sadakat özellikleri dile getirilmiştir.<sup>5</sup>

Hadislerde de sadakat ve emanet özelliklerine özel bir vurgu yapılmış ve bu sıfatların peygamberlerin özelliklerinden olduğu beyan edilmiştir. İmam Cafer Sâdık (a.s.) şöyle buyurmaktadır:

“Allahu Teâla, sözünde doğru olanlardan ve emaneti iyi ve kötü demeden sahibine verenlerden başka kimseyi peygamber olarak yollamamıştır.”<sup>6</sup>

Başka bir hadiste İmam Muhammed Bâkır (a.s.) şöyle buyurmaktadır:

“Bir şey söylemeden önce sadakati öğrenin.”<sup>7</sup>

Hatta bir hadiste bir kimsenin imanına ve dinine bağlılığını öğrenmek istediğimizde, o şahsın uzun rükû ve secdelerine değil sözünde doğruluğuna ve emaneti koruyuşuna bakmamız söylenmiştir. İmam Cafer Sâdık (a.s.) şöyle buyurmaktadır:

“Bir kimsenin rükû ve secdelerinin uzunluğuna bakmayın, zira bu onun alıştığı bir şey olabilir ve hatta bunları bırakırsa rahatsız da olabilir. O kimsenin sözünün doğruluğuna ve emaneti korumasına bakın.”<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Meryem, 41, 54 ve 56. Yusuf, 46.

<sup>6</sup> Usulu Kâfi, c. 2, s. 85. Bâbu’s-Sıdk ve Edai’l-Emane, 1. Hadis.

<sup>7</sup> Usulu Kâfi, c. 2, s. 85. Bâbu’s-Sıdk ve Edai’l-Emane, 4. Hadis.

<sup>8</sup> Usulu Kâfi, c. 2, s. 86. Bâbu’s-Sıdk ve Edai’l-Emane, 12. Hadis.



Zikredilen hadislerde doğru sözlülük anlatılmaktadır. Doğru sözlülüğün sınırları geniştir ve çeşitli mısdaqları vardır. Örnek olarak; bir kimse bir haber verse ve verdiği haber gerçeklerle örtüşse veya bir kimseyle ahitleşse ve ahdine vefa gösterse ya da sözlü olarak bir şey söylese ve eylemleri de o sözle uyumlu olsa, bu şahsa doğru sözlü denir. Verilen bu örnekler doğru sözlülüğün mısdaqlarındandır.

Zikrettiğimiz söz ve eylemin uyumluluğuna vurgu yapan bu hadisler ilâveten, özel olarak eyleme vurgu yapan hadisler de vardır. Bu hadisler konuşmak yerine eylem yapılması gerektiğine ve eylemle insanların hidayetine vesile olmaya delalet etmektedir. İmam Cafer Sâdık (a.s.):

“İnsanları dilinizden başka şeyle (hakka) davet edin. Böylelikle sizde takvayı, çabayı, namazı ve diğer hayırlı işleri görürler. Şüphesiz bu ameller (hakka) davet edicilerdir.”<sup>9</sup>

İmam (a.s.), bu hadiste açıkça taraftarlarından insanları hakka güzel eylemlerle davet etmelerini istemektedir. Zira İmam (a.s.), eylemleri cezbedici bilmektedir. Aslında eğitimdeki bir noktaya işaret etmektedir; eğer eylemsel girişimleri diğer insanlar görseler, bu onları cezbeder ve eyleme dökülen fiillerin gerçekleştirilmesi için ortam sağlar.

Başka bir hadiste Emirülmüminin İmam Ali (a.s.) eğitimde eylemsel yöntemin önemine dikkat çekmekte ve topluma örnek

<sup>9</sup> Usulu Kâfi, c. 2, s. 86. Bâbu's-Sıdk ve Edai'l-Emane, 10. Hadis ve s. 64, Bâbu'l-Vera, 14. Hadis.

**“Bir kimsenin rükû ve secdelerinin uzunluğuna bakmayın, zira bu onun alıştığı bir şey olabilir ve hatta bunları bırakırsa rahatsız da olabilir. O kimsenin sözünün doğruluğuna ve emaneti korumasına bakın.”**

İmam Cafer Sâdık (a.s.)



olan önder için gerekli bir sıfat olarak beyan etmektedir:

“Kendisini topluma önder yapmış kimse-  
nin, başkalarını eğitmeden önce kendi-  
sini eğitmesi gerekir ve (başkalarını) sözle  
eğitmeden önce eylemle eğitmelidir.”<sup>10</sup>

Bu hadiste İmam (a.s.), eğiticinin iki önemli özelliğine dikkat çekmektedir. İlki eğiticinin her şeyden önce kendi ilmî ve ahlâkî salahiyetini elde etmesidir. İkincisi de onun eylemsel eğiticiliğinin, sözel eğiticiliğinden önce gelmesidir. Diğer bir tabirle, başkalarına söylemek istediği şeyi eylemiyle göstermeli ve eylem ve sözü bir diğerini tasdikliyor olmalıdır.

İmam Ali (a.s.) başka bir hadisinde kendi eylemsel yöntemine işaret ederek açıkça ve kesinlikle insanlara söylediklerinin daha önce kendisinin amel ettiği şeyler olduğunu buyurmaktadır:

“Ey insanlar, Allah’a yemin ederim ki, kendim amel etmediğim hiçbir şeyi size emretmiyorum ve terk etmediğim hiçbir günahıtan sizi sakındırıyorum.”<sup>11</sup>

İmam’ın buyruğu, sözde ve eylemde sadakate ve söz ve eylem uyumuna yapılan başka bir vurgudur. İmam (a.s.) bu sözünde, başkalarının da aynı yolda yürümesi için kendi tebliğ metodunu beyan etmektedir.

Bu konuda ayetler ve hadisler oldukça fazladır. Biz bu kadarıyla yetiniyoruz ve ayet ve hadis ışığında söz ve eylem

farklılığı ve ahde vefasızlık konusunu incelemeye başlıyoruz.

## 2- Ayetler Açısından Söz ve Eylem Farklılığı

Kur’ân-ı Kerim’de birçok ayette bir şekilde bu konu ele alınmış ve ondan nefret edildiği beyan edilmiştir. Söz ve eylem farklılığını açıkça yeren ayet, belki de şu ayetlerdir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ  
كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ

**“Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük bir nefretle karşılanır.”<sup>12</sup>**

Yukarıdaki ayetler, eylemsiz söylemi şiddetle yermekte, kınayarak müminleri bu davranıştan sakındırmakta ve bu davranışla Allah’ın şiddetli nefretine duçar olunacağını beyan etmektedir. Merhum Allame Tabatabaî bu ayetin tefsirinde şöyle demektedir: “(3. ayetteki Arapça) “makt” kelimesi, şiddetli nefrettir. Bu ayet bir önceki ayetin anlamının açıklanmasıdır. Allah Teâla insanın yapmadığı bir şeyi söylemesinden nefret eder. Zira bu davranış nifak mısdaqlarından birisidir.”<sup>13</sup>

Allame sözünün devamında şöyle demektedir: “Eylemsiz söylemin iki şekli olabilir: Bazen insan bir söz söyler ancak onu eyleme dökme düşüncesi hiç yoktur ki

<sup>10</sup> Nehcu’l-Belaga, 83. Kısa söz.

<sup>11</sup> Nehcu’l-Belaga, 175. Hutbe.

<sup>12</sup> Saf, 2 ve 3.

<sup>13</sup> Tefsiru’l-Mizan, c. 19, s. 249.



bu bir tür nifaktır. Bazen de bir söz söyler ancak sonrasında onu eyleme dökmez ki bu da irade zayıflığından kaynaklanmaktadır. İrade zayıflığı da insanın saadete ermesine engeldir.”

Her ne kadar sonraki ayetlerin siyakından (sözün gelişinden) dolayı bu ayetin hitabı savaştan kaçıp Allah Resulü'nü ve ashabını yalnız bırakanlar olsa da, ayetin zahiri mânası mutlakdır. Dolayısıyla her çeşit söz ve eylem farklılığına ve sözden dönmeye şamil olmaktadır. Bunun delili, Emir-rülmüminin Ali'nin (a.s.) Malik-i Eşter'e yazdığı emirnamedeki buyruğudur:

“İnsanlara söz verip sözünden dönmekten sakın. Zira sözden dönmek Allah'ın ve halkın şiddetli nefretine neden olur. Allah şöyle buyurmaktadır: **Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük bir nefretle karşılaşır.**”<sup>14</sup>

İmam (a.s.) sözden dönmenin kötü ve istenmeyen bir şey olduğunu beyan etmek için yukarıdaki ayeti zikretmektedir. O hâlde ayet mutlakdır ve söz ve eylem farklılıklarının tümünü kapsamaktadır. Başka bir ayette de İsrail Oğullarını yermek için şöyle buyurmaktadır:

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ  
تَثْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

“(Ey âlimler!) Sizler Kitabı (Tevrat'ı) okuduğunuz (gerçekleri bildiğiniz) hâlde, insanlara iyiliği (birri) emredip

**kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?”**<sup>15</sup>

Eminu'l-İslâm Tabersî (r.a) Mecmau'l-Beyân adlı eserinde “bir”den kastın Allah Resulü'ne iman etmek olduğunu beyan etmekte ve Yahudî âlimlerine hitap ettiğini söylemektedir. Zira yakınlarına ve akrabalarına Tevrat'ta müjdesi verilen gelecek son peygambere iman ve yardım etmeleri telkininde bulunuyor; ancak yine kendileri Tevrat'ta sıfatlarıyla anlatılıp müjdesi verilen İslâm Peygamberini inkâr ediyor ve sonuçta Tevrat'a asi oluyorlardı.<sup>16</sup> Bundan dolayı bu ayet onları kınamakta ve kötü ve münafıkça davranışlarından ötürü onları yermektedir. Ardından da aynı zamanda cevap da olan şu soruyu sormaktadır: Acaba başkalarını iyiliğe davet edip kendinizin ona amel etmemesi gibi kötü bir davranış hakkında düşünüp aklınızı kullanmaz mısınız?

Gerçi önceki ayetlerin siyakından (sözün gelişinden) dolayı hitap İsrail Oğullarına, ancak şüphesiz ayetin mefhumu daha geniştir. Şeriat koyucu indinde bu davranışın kötü olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla kim bu şekilde davranırsa İlahî nefreti kazanacaktır. Özellikle âlimler ve davetçiler buna dikkat etmelidirler.

Eylemsiz söylemi şiddetle kınayan bu iki ayete ilâve olarak, haram ve nefret edilen bir davranış olduğunu söyleyen başka ayetler de vardır. Dolayısıyla bu ayetlerin umumiyeti, bu tür davranışları da kapsamaktadır. Aşağıda bu ayetlerden bazısına değineceğiz.

<sup>15</sup> Bakara, 44.

<sup>16</sup> Mecmau'l-Beyan, c. 1, s. 215.

<sup>14</sup> Nehcu'l-Belaga, 53. Mektup.



Kur'ân'a göre nifak, imanın gösterilmesi ve küfrün gizlenmesidir. Yani dil ile imanı ikrar etmek ve dilin ikrar ettiğine kalben iman etmemektir. Kur'ân-ı Kerim münafığı vasfederken şöyle buyurmaktadır:

**“İnsanlardan bazıları da vardır ki, inanmadıkları hâlde ‘Allah’a ve ahiret gününe inandık’ derler.”**

(Bakara Sûresi, 8. Âyet.)

### Nifak ve Münafıklarla İlgili Ayetler

Kur'ân'a göre nifak, imanın gösterilmesi ve küfrün gizlenmesidir.<sup>17</sup> Yani dil ile imanı ikrar etmek ve dilin ikrar ettiğine kalben iman etmemektir.<sup>18</sup> Kur'ân-ı Kerim münafığı vasfederken şöyle buyurmaktadır:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ  
وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

**“İnsanlardan bazıları da vardır ki, inanmadıkları hâlde ‘Allah’a ve ahiret gününe inandık’ derler.”<sup>19</sup>**

Bu ayetlerin devamında onların özelliklerine ve kalplerinin hasta oluşuna vurgu yaparken, davranışlarını şöyle açıklamaktadır:

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى  
شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ

**“(Bu münafıklar) müminlerle karşılaştıkları vakit ‘(Biz de) iman ettik’ derler. (Kendilerini saptran) şeytanları ile**

**baş başa kaldıklarında ise ‘Biz sizinle beraberiz, biz onlarla (müminlerle) sadece alay ediyoruz’ derler.”<sup>20</sup>**

Yukarıdaki ayetten anlaşılacağı üzere, münafıkça davranış zahirde ve batında iki farklı şekilde davranmaktadır; batında inandığı şeyi zahirde inanyormuş gibi yapmaktadır. Böyle bir davranış şekli Kur'ân-ı Kerim'in birçok ayetinde yerilmiş ve yavana azap vaat edilmiştir. Bunun için iki örnek zikrediyoruz.

بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

**“Münafıklara, kendileri için acı bir azap olduğunu müjdele!”<sup>21</sup>**

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا

**“Şüphe yok ki münafıklar cehennemin en alt katındadırlar. Artık onlara asla bir yardımcı bulamazsın.”<sup>22</sup>**

<sup>20</sup> Bakara, 14.

<sup>21</sup> Nisa, 138.

<sup>22</sup> Nisa, 145. Daha fazla örnek için: Bakara s - resi ilk ayetleri. Nisa, 60 ila 63 ve 137 ila 145. Tevbe, 61 ila 87 ve 101 ila 110. Munafikin, 1 ila 8.

<sup>17</sup> Tefsiru'l-Mizan, c. 19, s. 278.

<sup>18</sup> Mefahim-i Ahlâkî ve Dinî der Kur'ân-ı Mecid, Toshihiko Izutsu, s. 361.

<sup>19</sup> Bakara, 8.



Elbette söz ve eylemin birbiriyle farklı oluşu, nifak ve ikiyüzlülükle aynı değildir. Zira nifakta, zahir ve batın birbiriyle uyumlu değildir, bu uyumsuzluk şeytanî bir hedef için gerçekleşmektedir ve görünüşte şahsın sözleri ve eylemleri birbiriyle uyumlu olabilir. Örnek olarak, bir şahıs verdiği sözü tutabilir veya Hz. Muhammed'in (s.a.a.) peygamberliğine şahadet etmek gibi söylediği bir şey gerçekle uyuşabilir ancak benliğinde söylediğine iman etmeyebilir. Zira Hz. Muhammed'in (s.a.a.) peygamberliği haklıdır ve buna şahadet gerçek ile uyuşmaktadır. Ancak şahadet eden şahıs kalben buna inanmamaktadır. Allame Tabatabaî'nin tabiriyle "Haber doğruluğu vardır ancak haberci doğruluğu yoktur."<sup>23</sup> Hâlbuki söz ve eylemin birbirinden farklı oluşunda; özellikle ebeveyn ve eğitmenlerin davranışlarında görülen farklılıkta, şahsın şeytanî bir amacı yoktur ve kasıtlı olarak bu farklılığı yaratmamaktadır. Düşüğü bu tezat, ya ihmalkârlıktan ya unutkanlıktan, ya gücünün yetmediğinden veya irade zayıflığındandır. Her hâlükârda iki şekilde de sadakatsizlik görülmektedir. Bundan dolayı söz ve eylemin birbiriyle farklı oluşu ile nifak ve ikiyüzlülük aynı kategoride değerlendirilmektedir. Dolayısıyla nifak ve münafıklığı yeren ayetler, söz ve eylemi birbirinden farklı olanlara da şamil olmaktadır.

### Ahdini Bozma ve Ahde Vefasızlıkla İlgili Ayetler

Ahde vefa, İslâm'da üzerinde önemle durulmuş konulardan birisidir ve bu konuyla ilgili birçok ayet ve hadis mevcuttur.

<sup>23</sup> Tefsiru'l-Mizan, c. 19, s. 279.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

**"Ey iman edenler! Akitleri yerine getiriniz."**<sup>24</sup>

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا

**"Verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü verilen söz, sorumluluğu gerektirir."**<sup>25</sup>

Diğer ayetlerde de ahde vefa etmeye vurguyla birlikte müminleri yaptıkları anlaşmaları bozmaktan sakındırmakta ve aksi hâlde uhrevi azap ve kötü akibete duçar olunacağından bahsetmektedir.

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا

الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ

كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ

**"Antlaşma yaptığınız zaman, Allah'ın ahdini yerine getirin ve Allah'ı üzerinize şahit tutarak, pekiştirdikten sonra yeminleri bozmayın. Şüphesiz Allah, yapacağınız şeyleri çok iyi bilir."**<sup>26</sup>

وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ

وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ

فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ

**"Allah'a verdikleri sözü kuvvetle pekiştirdikten sonra bozanlar, Allah'ın riayet edilmesini emrettiği şeyleri (akrabalık bağlarını) terk edenler ve yer yüzünde fesat çıkaranlar; işte lânet**

<sup>24</sup> Maide, 1.

<sup>25</sup> İsra, 34.

<sup>26</sup> Nahl, 91.





**onlar içindir. Ve kötü yurt (cehennem) onlarındır.”<sup>27</sup>**

الَّذِينَ يَتَّفِضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ  
وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ  
فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

**“Onlar öyle (fasıklar) ki, kesin söz verdikten sonra sözlerinden dönerler. Allah’ın ziyaret edilip hâl ve hatırının sorulmasını istediği kimseleri ziyaretten vazgeçerler ve yeryüzünde fitne ve fesat çıkarırlar. İşte onlar gerçekten zarara uğrayanlardır.”<sup>28</sup>**

Hatta bazı durumlarda, diğerlerine uyan ve ibret olması için Hz. Peygamber’e sözlerinden dönenlerle savaştırılması emrini vermektedir.

الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَتَّفِضُونَ عَهْدَهُمْ فِي  
كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ فَمَا تَتَّقَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ  
فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ

**“Anlaşma yaptığın kimseler, sonucundan sakınmayarak anlaşmalarını her defasında bozarlar. Savaşta onları yakalarsan, arkalarındakilere ibret olacak şekilde, darmadağın et.”<sup>29</sup>**

Yukarıda ahde vefasızlığı yeren ve karışığında azap olunacağını bildiren ayetler, söz ve eylem farklılığına da şamil olmaktadır. Zira insanları daima söz ve eylem uyumuna çağıran İslâm ahlâkında ve aynı şekilde âkıyl (akıllı) insanların uygulamasında

konuşmak, muhatapla anlaşmak ve sözleşmek anlamına gelmektedir. Özellikle başta öğrenciler olmak üzere muhataplar, konuşandan yani eğiticilerinden ve ebeveynlerinden sadakatli olma beklentisi içindedirler ve onların konuşmasını aralarında bir tür sözleşme olarak görmektedirler. Onlar, konuşan kimseyi söylediklerinden sorumlu görmek ve söyledikleriyle uyumlu davranışlar sergilemesi beklentisi içindedirler. Aksi hâlde kendilerine konuşanları, yalan söyleyen, sözünde durmayan ve münafıklar kategorisinde görecektir.

### Yalan ve Yalancılarla İlgili Ayetler

Birçok ayette sadakat övülmüş, sadakate teşvik edilmiş ve doğru sözlüler müjdelendirilmiştir. Bunun karşısında ise yalan yerilmiş ve yalan söylemekten sakındırılmış ve yalancılara İlahî azap vaat edilmiştir.

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ  
الزُّورِ

**“...O hâlde, pislikten, putlardan sakının; batıl (yalan) sözden sakının.”<sup>30</sup>**

Bu ayet-i kerimede yalana da şamil olan batıl sözden kaçınılması emredilmektedir. Başka bir ayette de münafıkların duçar olacağı acı bir azaptan bahsedilmekte ve bunun sebebinin de sadakatsizlik ve yalancılık olduğu beyan edilmiştir.

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ  
عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

<sup>27</sup> Rad, 25.

<sup>28</sup> Bakara, 27.

<sup>29</sup> Enfal, 56 ve 57.

<sup>30</sup> Hac, 30.





**“Söylemekte oldukları yalanlar sebebiyle de onlar için elim bir azap vardır.”<sup>31</sup>**

Diğer bir ayette de ahde vefasızlığın ve yalancılığın münafıklığın sebebi olduğu beyan edilmiştir. Yani insan ilk önce yalana yönelir ve verdiği sözleri yerine getirmez ve sonunda da Allah nifak ruhunu kıyamete kadar onun ayrılmaz parçası olarak ona verir.

فَاعْتَبِرْهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

**“Nihayet, Allah’a verdikleri sözden döndüklerinden ve yalan söylediklerinden dolayı Allah, kendisiyle karşılaşacakları güne kadar onların kalbine nifak soktu.”<sup>32</sup>**

Son olarak, yalan, insanın Allah’ın hidayetinden mahrum kalmasına sebep olmaktadır.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدَى مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ

**“Şüphesiz Allah, yalancı ve inkârcı kimseyi doğru yola iletmez.”<sup>33</sup>**

Yukarıdaki ayetler kanun koyucunun içinde yalanın kötü olduğuna delalet etmekte ve O’nun müminler için yalanı yasakladığını göstermektedir. Şimdi şu soru akla gelmektedir: Yalan nedir ve söz ve eylem farklılığına da şamil olmakta mıdır?

Bu sorunun cevabı şudur: Gerçekle uyuşmayan tüm sözlere yalan denir. Yani

yalan gerçeğin tersini söylemektir.<sup>34</sup> Emirülmüminin Ali (a.s.) yalanı tanımlarken şöyle buyurmuştur:

“Yalan, mantığın İlahî (asli) durumunun yok olmasıdır.”<sup>35</sup>

Haber ve kendinden haber verilenin (haber ve muhbiri anı) arasındaki aslî nispet, birbirleriyle örtüşüyor olmasıdır. Bu örtüşmeye sıdk ve doğruluk denir. Eğer insan mantığı bu nispetten şaşar da gerçekleşen olay ve olayın haberi arasında örtüşme olmazsa, yalan ortaya çıkar. Yalannın kısımları olabilir. Bazen yalan sözlüdür; ferdin gerçekleşen olayın aksini haber vermesi gibi, yalan bazen niyet ve iradeyledir; niyetinde ve hedefinde ihlâs olmaması gibi, bazen de yalan eylemlerdir; sözünün eylemiyle örtüşmemesi gibi veya dış görünüş bir şeye delalet ederken batın’ın (iç âlemin) ondan yoksun olması gibi.<sup>36</sup> Her hâlükârda, söz ve eylemin farklı olması bir tür yalandır ve zikredilen ayetler bu türü de yasaklamıştır.

### Fısk ve Fasıklarla İlgili Ayetler

Fısk ve fasıkları yeren ayetler de eylemsiz söyleme şamil olmaktadır.

Fısk lügatte, kabuktan çıkmaktır. Örnek olarak, “Feseka’r-rutb” cümlesi, “hurma kabuğundan çıktı” demektir. Dinî terminolojide ise Allah’ın itaatinden çıkmak anla-

<sup>31</sup> Bakara, 10.

<sup>32</sup> Tevbe, 77.

<sup>33</sup> Zümer, 3.

<sup>34</sup> Mecmeu’l-Bahreyn, c. 4, s. 27. “Yalan, kasıtlı olarak veya yanlışlıkla gerçek olanın tersini söylemektir.”

<sup>35</sup> Şerhu Gururi’l-Hikem ve Dureri’l-Kelim, C - maluddin Muhammed Honsarı, c. 1, s. 400.

<sup>36</sup> Camiu’s-Saadet, c. 2, yalan bahsi, s. 319.



mina gelmektedir.<sup>37</sup> Yani küçük bir günah işleyen insanı da kapsamaktadır. Başka bir tabirle, Allah'a her türlü itaatsizlik eden herkes fasıktır. Elbette günahın şiddetine veya zaafına veya küçüklüğüne veya büyüklüğüne göre fıskın da dereceleri vardır. O hâlde yalan söylemek<sup>38</sup>, nifak<sup>39</sup>, ahde vefa etmemek<sup>40</sup> vs. fıskın mısdağlarından sayılmakta ve eylemsiz söylemde bu çerçevenin içinde yer almaktadır.

Izutsu, Mefahim-i Ahlâkî ve Dinî der Kur'ân-ı Mecid adlı eserinde bu konuda şöyle demektedir: "Konuşmak ama amel etmemek ve sözle ihlası dilendirmek, ama eylemde onun tersini yapmak temeli, öyle geliyor ki Kur'ân ayetlerinde önemli bir role sahiptir ve fasık bir insanın diğerlerinden ayrımında ciddi bir belirleyici özelliğidir."<sup>41</sup>

Bundan dolayı, fısık ve fasıkları tanımlayan birçok ayet, genel olarak tüm müminleri çok geniş olan fısık dairesine dâhil olmaktan men etmektedir.

<sup>37</sup> el-Mufredatu fi Garibi'l-Kur'ân, Ragıb İsfahanî, s. 380.

<sup>38</sup> "Onlar ağızlarıyla sizi razı ediyorlar, hâlbuki kalpleri (buna) karşı çıkıyor. Çünkü onların çoğu yoldan çıkmışlardır." Tevbe, 8.

<sup>39</sup> "Çünkü münafıklar fasıkların kendileridir." Tevbe, 67.

<sup>40</sup> "Onların çoğunda, sözünde durma diye bir şey bulamadık. Gerçek şu ki, onların çoğunu yoldan çıkmış bulduk." Araf, 102.

<sup>41</sup> Mefahim-i Ahlâkî ve Dinî der Kur'ân-ı Mecid, s. 317.

### 3- Eylemsiz Söyleme Hadislerin Bakış Açısı

Masumlardan nakledilen hadislerde, başta dinî ilimler olmak üzere ilim ve bilimin öğrenilmesi tavsiye edilmiş ve bazı durumlarda da vacib-i kifayî ve şer'î sorumluluk olduğu beyan edilmiştir. Bununla birlikte, insanların ıslahı, hidayeti, onlara iyiliği emretme ve onları kötülükten sakındırma âlimlerin görevi olarak beyan edilmiş ve buna ciddiyetle vurgu yapılmıştır. Bunun karşısında ise amelsiz âlim ve eylemsiz söylemle insanlara tebliğ etmek şiddetle yerilmiş ve bunu yapanların azaba uğrayacağı beyan edilmiştir. İmam Câfer Sâdık'tan (a.s.) nakledilen hadiste şöyle geçmektedir:

“

Haber ve kendinden haber verilenin (haber ve muhabiru anı'nın) arasındaki aslî nispet, birbirleriyle örtüşüyor olmasıdır. Bu örtüşmeye sıdk ve doğruluk denir. Eğer insan mantığı bu nispetten şaşarsa da gerçekleşen olay ve olayın haberi arasında örtüşme olmazsa, yalan ortaya çıkar.

”

"İnsanlar arasında kıyamette en şiddetli azaba duşan olanlar, insanlara iyi olanı anlatıp kendilerini tersini yapandırlar."<sup>42</sup>

Başka bir hadiste de amelsiz âlimlerin insanların en kötüsü olduğu beyan edilmektedir. Hz. İsa (a.s.) şöyle buyurmaktadır:

"İnsanların en kötüsü halk arasında ilmi ile meşhur olup, ameli meçhul olandır."<sup>43</sup>

Diğer bir hadiste de insanlara iyi şeyleri yapmalarını söyleyip kendisi yapmayan

<sup>42</sup> Usulu Kâfi, c. 2, s. 227, 1, 2, 3 ve 4. Hadisler.

<sup>43</sup> el-Hayat, c. 2, s. 349.



veya insanları kötü olandan sakındırıp kendisi sakınmayan kimseye İmam Ali (a.s.) lânet etmektedir.<sup>44</sup> Bu tür insanların kıyamette nasıl bir azaba uğrayacakları Hz. Peygamber'in mübarek dilinden şöyle dökülmektedir:

“Miraca çıktığım gece dudakları ateşten makasla kesilen ve sonra ateşe atılan bir grup gördüm. “Ey Cebrail! Bunlar kimdir” diye sordum. “Senin ümmetinin nasihat edicileridirler. İnsanları iyiliğe çağırıp kendilerini unutanlardır. Kur’ân okudukları halde hiç düşünmezler mi” dedi.”<sup>45</sup>

Bu şahıslar için üzüntü ve pişmanlığın ardından gelen en acılı azap, kıyamet gününde kendileri sayesinde cennetin âli (yüce) makamlarına yerleşenleri görmelelidir. Kendileri de cehennemin en dibinde azaptadırlar. Cennetlikler “Sizin cehenneme düşmenize sebep nedir? Hâlbuki biz sizin eğitim ve öğretiminizin bereketiyle cennete girdik.” dediklerinde onların cevabı da “Biz size iyiliği emrederken kendimiz o iyilikleri yapmazdık.” olacaktır.<sup>46</sup>

Eylemsiz söylem hakkında çok fazla hadis nakledilmiştir. Yalan, nifak, ahde vefasızlık, emanete ihanet ve amelsiz âlimler ve nasihatçiler hakkında nakledilen tüm hadisler, şeriatın bu davranıştan nefret ettiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla müminlerin ve özellikle ebeveynlerin, eğiticilerin,

<sup>44</sup> Vesâilu’ş-Şia, c. 11, s. 420. 9. Hadis. “İyiliği terk edip onu başkasına emredene ve kötülükten sakınmayıp başkasını sakındırana Allah lânet etsin.”

<sup>45</sup> Vesâilu’ş-Şia, c. 11, s. 420. 11. Hadis.

<sup>46</sup> Vesâilu’ş-Şia, c. 11, s. 420. 12. Hadis.

hükümdarların, önderlerin ve topluma örnek teşkil eden insanların davranışları arasından çıkarılması gerekmektedir. Zira bu sayılan grubun insan üzerindeki etkileri çok açıktır ve bunların davranışları toplumun büyük bir bölümünün ya hidayetine veya yollarını kaybetmelerine sebep olacaktır. İmam Ali’den (a.s.) nakledilen bir hadiste şöyle geçmektedir:

“Âlimin ayağının kayması, bir geminin parçalanıp içindekilerle batması gibidir.”<sup>47</sup>

İmam (a.s.) başka bir hadiste de şöyle buyurmaktadır: “Âlimin ayağının kayması, âlemi bozar.”<sup>48</sup> Âlemin bozulması belki de âlimin hatasının kalıcı olmasından ve nesiller boyu devam edip onların yoldan çıkmasına sebep olacağından dolayıdır.

Şimdi bu davranışın kötü sonuçlarını inceleyeceğiz.

#### 4- Söz ve Eylem Çelişkisi ve Sonuçları

Konuşmak ve hayır işlere davet etmek, konuşanın sözlerini eylemle tasdik ettiği zaman etkili olur. Yani şahıs söylediği şeyi yapıyor olmalıdır, hatta söylemeden önce onu uyguluyor olması gerekir. Şehit Mutahharî bu konuda şöyle demektedir: “Halkın peygamberlere ve evliyalara pek fazla tâbi olduklarını, ancak filozoflara ve ilim adamlarına pek de o kadar bağlı olmadıklarını görüyorsunuz. Niçin? Çünkü filozoflar yalnızca

<sup>47</sup> Şerhu Gururi’l-Hikem ve Dureri’l-Kelim, c. 4, s. 110.

<sup>48</sup> Şerhu Gururi’l-Hikem ve Dureri’l-Kelim, c. 4, s. 109.

# الفزالية

Gazâli Mizanü'l-Amel adlı eserinde eğiticinin sekiz görevinden birinin ilmine amel etmek olduğu beyan etmekte ve devamında şöyle demektedir: "Eğitici sözünü, eylemiyle yalanlamamalıdır. Yoksa insanlar gelişim talep etmekten ve gelişimden nefret ederler. Bu, davranışın gözle hissedilmesinden dolayıdır. Zira ilim (ve söylem), göz ile derk edilir ve birçok göz sahibi aklı eren kimselerdir."

konuşurlar. Yalnızca öğretileri vardır, yalnızca teori üretirler. Odalarının bir köşesinde oturur durmadan kitap yazar ve halka dağıtırlar. Fakat peygamberler ve evliyalar, sadece teorilere sahip değiller, amele de sahiptirler. Söyledikleri şeye ilk önce kendileri amel ederler, hatta önce söyleyip sonra amel etmezler, önce amel edip sonra başkalarına söylerler. Bu durumda söylediklerinin etkisi kat kat fazla olur (ve bu yüzden tâbileri çoktur).<sup>49</sup>

Sözle birlikte eylem de olmazsa, etkisi olmaz. Allah Resulü eylemsiz söylemi, oku olmadan ok atmaya çalışan okçuya benzetmektedir:

"Ey Ebu Zer! Amelsiz dua eden, yaysız ok atana benzer."<sup>50</sup>

Ok yaya yerleştirilip ipi gerilmedikçe ok atmaya çalışmak beyhudedir. Eylemsiz söylem de etkisizdir ve kalplere ulaşmaz. İmam Cafer Sâdık (a.s.) şöyle buyurmaktadır:

"Ne zaman bir âlim, ilmine amel etmezse, yağmurun düz kayaya etki etmediği gibi sözleri ve nasihatleri kalplere etki etmez."<sup>51</sup>

Sadî'nin dediği gibi:

*Sadece konuşsa ameli olmasa âlimin  
Kimse almaz nasihat ne derse desin*<sup>52</sup>

"Amelsiz âlimin sözünün etkisi yoktur" derken kasıt, müspet etkisi olmadığıdır. Ama menfi etkisi oldukça fazladır. Şimdi bu davranışın yıkıcı etkilerine değineceğiz.

<sup>49</sup> Hamase-i Huseynî, c. 2, s. 106. Tercümesi: İmam Hüseyin ve Kerbela, Çeviri: Hasan Kanaatlı, Evrensel Değerler ve Kevser Yayınları, s. 91.

<sup>50</sup> el-Hayat, s. 287.

<sup>51</sup> el-Hayat, s. 287.

<sup>52</sup> Kulliyat-ı Sadî, Muhammed Ali Furuğî, s. 92.



#### 4-1 Öğrencide Nefret Uyardırması

Bu davranışın kötü sonuçlarından biri, öğrencinin ilme, âlime, eğitime ve eğitim programına karşı rağbetini azaltmasıdır. Hatta bunlara yönelik nefret de oluşturabilir. Emirülmüminin İmam Ali (a.s.) şöyle buyurmaktadır:

“Halk âlimlerin ilimlerine amel etmediğini çok fazla gördüklerinden dolayı ilim öğrenmeye de rağbet göstermezler.”<sup>53</sup>

Gazâlî Mizanu'l-Amel adlı eserinde eğiticinin sekiz görevinden birinin ilmine amel etmek olduğu beyan etmekte ve devamında şöyle demektedir: “Eğitici sözünü, eylemiyle yalanlamamalıdır. Yoksa insanlar gelişim talep etmekten ve gelişimden nefret ederler. Bu, davranışın gözle hissedilmesinden dolayıdır. Zira ilim (ve söylem), göz ile derk edilir ve birçok göz sahibi aklı eren kimselerdir.”<sup>54</sup>

İnsanlar duyduklarından ziyade gördüklerine dikkat ederler. Psikolojide insanın en fazla görenek öğrendiği tespit edilmiştir. O hâlde ebeveynin ve eğiticilerin konuşmaktan daha çok amel etmeleri ve söylemek istedikleri şeyleri eylemleriyle göstermeleri gerekmektedir. Gazâlî sözüne bir örnekle devam etmektedir: “Bir doktor kendisi yiyip de insanlara “yemeyin, çünkü öldürücü zehri var” dese, onu aptallıkla ve bilgisizlikle suçlayıp yediği şeyi faydalı görürler. Doktor men ederek insanların onu yememesini ister, ancak

<sup>53</sup> el-Hayat, c. 2, s. 287. Şerhu Gururi'l-Hikem ve Dururi'l-Kelim, Honsaî, c. 3, s. 86.

<sup>54</sup> Mizanu'l-Amel, Muhammed Gazâlî, Ahmed Şemsuddin haşiyesiyle, s. 150.

yemesiyle de insanlar o yiyeceğe daha fazla yönelirler. Muhatabın nasihatçiyile nispeti, killi toprağın kalıpla ve gölgenin eğri çubukla nispeti gibidir. Deseni olmayan bir kalıp killi toprak hamuruna nasıl desen verebilir? Eğri çubuğun gölgesi nasıl düz görülebilir? Bundan dolayı şiirde şöyle denmiştir:

*Nehyetme yaptığın hâlde bir (kötü) ahlâktan*

*Büyük ayıp sanadır eğer nehyettiğini yaparsan*<sup>55</sup>

O hâlde bu davranışın ilk sonucu, eğitim programına yönelik nefretin oluşmasıdır. Hatta öğrencilerin programın tersine yönlendirmektedir. Zira söylediklerine imanı olmayan ve söylediklerini yapmayan birisi, muhataplarının yanındaki itibarını kaybeder. Kendisi söylediklerine değer vermediğinden dolayı, muhatapları da onun söylediklerine dikkat etmez ve konuşmanın sonunda söylenenleri unutmaya bırakır.

#### 4-2 Öğrencide Güvensizlik Oluşturması

Eğitim ve öğretimde en önemli temel, eğitici ve öğrenci arasındaki güvendir. Öğrencinin eğitimcisine güveni ne kadar güçlü olursa, eğitimcinin etkisi o kadar fazla olur; öğrendiği her şey daha sağlam ve zihnine nüfuzu daha derin olur. Zira öğrendiklerini güvendiği bir kaynaktan almaktadır ve onları kabul etmede herhangi bir endişesi yoktur. Ancak bu güven zayıflarsa,

<sup>55</sup> Mizanu'l-Amel, Gazâlî, s. 150. İhyau Ulumi'd-Din, Gazâlî, c. 1, s. 58. Mehaccetu'l-Beyza, Feyz-i Kaşanî, c. 1, s. 124.



temelleri de, eğitimcinin etkisi de zayıflar ve öğrencinin öğrenmeye ve öğretim programına yaklaşımı gevşek olur.

Bu güvene darbe vuran ve temellerini sarsan, eğitimcinin söz ve eylemlerinin birbiriyle çelişkisidir. Eğitimcinin sözleriyle eylemlerinin arasındaki farklılıkları görmek öğrenciyi şaşkınlığa düşürür ve kendine şu soruyu sormasına neden olur: “Eğitiminin sözleri mi yoksa davranışları mı doğru? Eğer sözleri doğruysa neden farklı davranıyor? Eğer davranışları doğruysa neden farklı konuşuyor?” böylelikle eğitimcisine duyduğu güven yok olur. Bu güvensizlik yavaş yavaş başka işlere de sirayet ederek öğrenciyi çeşitli bilişselliğe ve eylemselliğe karşı şüpheli yaklaşmaya sevk eder. Bu tehlikeli davranış, öğrencinin eğitimcinin devamlı söz ve eylem farklılığına şahit olduğunda ve onların yalancılıklarını gördüğünde daha da pekişir. Emirül-müminin Ali (a.s.) bu konuda şöyle buyurmaktadır:

“Her kim yalancılıkla tanınırsa, halkın ona olan güveni azalır.”<sup>56</sup>

Böyle bir şahıs, yalancı çoban gibi doğru bile söylese, insanların inanmasını sağlayamaz.

“Her kim yalancılıkla tanınırsa, doğru sözü bile kabul edilmez.”<sup>57</sup>

“Çok yalan söyleyen, doğrulanmaz.”<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Şerhu Gureri'l-Hikem ve Dureri'l-Kelim, Honsarı, c. 5, s. 390.

<sup>57</sup> Şerhu Gureri'l-Hikem ve Dureri'l-Kelim, Honsarı, c. 5, s. 209.

<sup>58</sup> Şerhu Gureri'l-Hikem ve Dureri'l-Kelim, Honsarı, c. 5, s. 208.

İmam (a.s.) başka bir hadisinde yalancı ile ölüyü bir tutmaktadır. Zira canlı insanın ölüye olan üstünlüğü onun güvenilirliğindedir. Canlı insandan bir şey istendiğinde yerine getirir veya ona bir sorumluluk verilebilir. Ölü ise canlının aksine bunları yapamaz. Yani bir kimseye güvenip de sorumluluk veremiyorsan görünüşte canlı olsa ve nefes alsa da ölüdür. Yalancı bir kimse aynen bu durumdadır.

“Çok yalan söyleyen ve meyyit aynıdır. Canlının meyyite üstünlüğü doğru söylemedir. O hâlde sözüne güvenilmeyenin hayatı geçersizdir.”<sup>59</sup>

Her hâlükârda bu güvensizlik öğrencinin hayatının değişik boyutlarına da bulaşacak, diğer insanlarla ilişkilerini etkileyecek ve inancı ve öğrendikleri sarsıntıya uğrayacaktır.

### 4-3 Riya ve Nifaki Öğretmek

Eğitiminin söylem ve eylem farklılığının sonuçlarından birisi de öğrenciyeye riya ve nifaki öğretmektir. Öğrenci bu davranışa şahit olduğunda riya ve nifaka izin verildiğini sanmaktadır. Böylelikle hedefe ulaşabilmek için zahirde bir şekilde, batinde farklı bir şekilde davranılabileceği veya konuşma esnasında istediğini söyleyebileceği ve sözler verebileceği, ancak iş uygulamaya geldiğinde konuşma ve sözlere uyulmayabileceği yargısına varır. Eğitici, bu yargıyı ona söylememektedir. Öğrenci bu yargıya kendisi varmaktadır. Zira o eğiticiye örnek alabileceği birisi gözüyle bakmakta ve eğitici ona söylemeden

<sup>59</sup> Şerhu Gureri'l-Hikem ve Dureri'l-Kelim, Honsarı, c. 2, s. 139.





o eğiticinin söylem ve eylemlerinden örnekler almaktadır.

Nehlavî Usulu'l-Terbiyeti'l-İslâmiyye ve Esalibuha adlı eserinde eğiticinin özelliklerinden birisinin sadakat olduğunu beyan etmekte, ilmiyle amelinin birbiriyle uyumluluğunun da bunun işareti olduğunu söylemekte ve ancak bu şekilde eğitilenin onun söylem ve eylemlerine tabi olacaklarına değinmektedir. Sonra şöyle demektedir: “Eğer eğiticinin söylem ve eylemi birbiriyle uyuşmazsa, eğitilenler onun sözlerinde ciddi olmadığı ya da söylediklerine güvenmeme yargısına varırlar.” Sadakatsizlik hakkında da şunları söylemektedir: “Eğiticinin sadakatsiz olması, öğrenciyeye bazen riyayı öğretir. Hem de eğitici istemediği hâlde bu, gerçekleşir. Zira özellikle yeni başlayanlar olmak üzere eğitilenler, eğitimcinin sözlerinden etkilendikleri gibi davranışlarından da etkilenirler. O hâlde eğitimci, söyledikleriyle ve yaptıklarıyla eğitilenlere örnek teşkil etmektedir. O sadakatsizliğiyle, eğittiği çocuklara kötülük yapmış ve onların ahlâkî arınmalarını sağlayacakken bataklığa sürüklemiştir.”<sup>60</sup>

#### 4-4 Saygınlığı Kaybetmek

Şimdiye kadar beyan edilen sonuçlar öğrencilere yönelik sonuçlardı. Saygınlığı kaybetmek gibi daha başka sonuçlar da vardır ki bunlar, eğiticiye yönelik sonuçlardır. İmam Cafer Sâdık (a.s.), Hz. İsa'nın (a.s.) ağzından şöyle nakletmektedir: “*Yalanı çoğalan kimsenin saygınlığı yok olur.*”<sup>61</sup> Çok az kimse onun sözüne

değer verir ve onunla arkadaş olur. Hadislerde de böyle kimselerle arkadaşlık edilmesi yasaklanmıştır.<sup>62</sup>

#### 4-5 Günaha Cesaret Etmek

Genelde ferdin kendisiyle ilgili olan sonuçlardan birisi de daha çok ve daha büyük yalanlara (dolayısıyla günaha) cesaret etmesidir. İmam Muhammed Bâkır (a.s.) şöyle nakletmiştir:

“İmam Ali Seccad (a.s.) oğullarına daima şöyle derdi: Yalannın küçüğünden de büyüğünden de, ciddisinden de şakasından da sakının. Zira insan küçük (bir iş için) yalan söylediğinde, büyüğüne de cesaret eder...”<sup>63</sup>

Şaka bile olsa küçük bir yalan söylemekle, sonraki yalana ortam hazırlanır ve nefis daha çok ve daha büyük yalanları söyleyebilme gücünü kendisinde bulur. Tekrarı hâlde, bu hâlet nefse nüfuz ederek alışkanlık ve şahsın bir özelliği olarak ortaya çıkar.

Öğrencide nefret oluşması, gerçek imanı tatmaktan mahrum kalma ve benzeri şeyler de hadislerde yalan ve bu davranış şeklinin ortaya çıkaracağı sonuçlar olarak beyan edilmiştir.<sup>64</sup>

#### 5- Eğitimde Yalanı Kullanmak

Eğiticinin söylem ve eyleminin farklılığı konusunu tamamlamak için “Acaba eğitimde yalan bir yöntem olarak kullanılabilir

<sup>60</sup> Usulu'l-Terbiyeti'l-İslâmiyye ve Esalibuha, Abdurrahman Nehlavî, s. 173.

<sup>61</sup> Usulu Kâfi, c. 2, Bâbu'l-Kizb, s. 255, 13. Hadis.

<sup>62</sup> Usulu Kâfi, c. 2, Bâbu'l-Kizb, s. 255, 14. Hadis.

<sup>63</sup> Usulu Kâfi, c. 2, Bâbu'l-Kizb, s. 255, 2. Hadis.

<sup>64</sup> Usulu Kâfi, c. 2, Babu'l-Kizb, s. 255, 11. Hadis.





mi kullanılamaz mı?” sorusuna cevap veremeliyiz. Bu soruya cevap vermek, yalanın büyük günahlardan olmasından dolayı önemlidir. Zira yalan, bütün kötülüklerin kilidi olarak vasıflandırılmış ve birçok ayet ve hadiste şiddetle yasaklanmıştır.<sup>65</sup> Diğer taraftan yalanın toplum geleneklerine yayılması, hatta eğiticiler ve insanlara örnek kimseler arasında yayılması konunun önemini artırmaktadır. Zira bu soru, beraberinde başka soruları da zihinlere getirmektedir: “Hedefe ulaşmak için haram olan bir şeyden istifade edilebilir mi? Eğitim gibi mukaddes bir binanın temeli yalan gibi büyük bir haramla atılabilir mi?”

**Açıklanması gereken birinci nokta,** yalanın anlamı hakkındadır. Neye yalan denir? Bu konuda çeşitli görüşler bildirilmiştir.

-Bazen gerçeğin tersi olarak tanımlanmıştır; bu durumda konuşan kimse, olayın doğruluğu veya yanlışlığı hakkında şüpheye düşerek veya gaflet ederek gerçeğe örtüşmeyen bir şey söylese, yalan söylenmiş sayılacaktır.

-Bazen gerçeğe ters olmasıyla birlikte inanca ters olması gerektiği de söylenmiştir; bu durumda da konuşan kimse gerçeğe örtüşmediğini bilerek ve ona inanmayarak bilinçli olarak bir şey söylese yalan sayılacaktır.

<sup>65</sup> İmam Muhammed Bâkir'dan (a.s) şöyle nakledilmiştir: “Allah azze ve celle şerhler için kilit yaratmış ve içkiyi onun anahtarı olarak belirlemiştir. Yalan, içkiden daha kötüdür.” Görüldüğü üzere içki tüm şerhleri ortaya çıkaran anahtar olarak kötüyken, yalanın ondan da kötü olduğu söylenmiştir. Usulu Kâfi, c. 2, Bâbu'l-Kizb, s. 354, 3. Hadis.

-Bazen de gerçeğe örtüşen bir şeyin inanmadan söylenmesine de yalan denmiştir; Hz. Muhammed'in (s.a.a.) peygamberliğine şahadet eden münafıklar gibi ki Kur'ân-ı Kerim onları yalancı olarak nitelemektedir.<sup>66</sup> Zira onların şahadetinin içeriği Hz. Muhammed'in (s.a.a.) peygamberliği idi ve dolayısıyla şahadetleri doğrudur. Ancak Hz. Muhammed'in (s.a.a.) peygamberliğine inanmıyorlardı.

Birinci tanım yalanın lügat tanımı ile uyumaktadır. Ancak örf terminolojisinde ikinci ve üçüncü tanımlar da yalan sayılmaktadırlar. Üçüncü tanıma her ne kadar nifak dense de belirttiğimiz gibi o da halk arasında yalan sayılmaktadır.

**Açıklanması gereken ikinci nokta,** yalanın şeriat açısından haram ve yasak sayılmasında şüphe olmadığı ve birçok ayet ve hadisin yalanın yasak olduğuna delalet etmesidir. Hatta bazı hadisler yalanı büyük günahlar arasında saymışlardır.<sup>67</sup> Bu konu fikhî ve ahlâkî kitaplarda geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bundan dolayı tekrar etmeyeceğiz ve değerli okuyucuları ilgili kitaplara yönlendiriyoruz.<sup>68</sup>

**Açıklanması gereken üçüncü nokta,** yalanın şer'î yasağının bazı durumlarda

<sup>66</sup> “Münafıklar sana geldiklerinde: Şahitlik ediniz ki sen Allah'ın Peygamberisin, derler. Allah da bilir ki sen elbette, O'nun Peygamberisin. Allah, münafıkların kesinlikle yalancı olduklarını bilmektedir.” Münafikun, 1. el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'ân, c. 19, s. 279.

<sup>67</sup> Vesâilu's-Şia, c. 11, s. 261, 33 ve 36. Hadisler.

<sup>68</sup> Mekâsibu Muharreme, Şeyh Ensârî, 18. Konu (Kizb). Vesâilu's-Şia, c. 8. Ahkâmu'l-Aşere, 138. Bâb (Tahrîmu Kizb). El-Mehaccetu'l-Beyza, c. 5, s. 243. Camiu's-Saadet, Molla Nerakî, c. 2, s. 321.



kaldırılmasıdır. Şer'î delillerden dolayı insan bazen yalan söyleyebilir ve hatta bazı durumlarda yalan söylenmesi de vaciptir.

Bu durumlardan birisi zaruret hâlidir. İnsan ne zaman kendisinin ya da başka birisinin canını veya malını tehlikede görse ve bu tehlikeden kurtuluşun yalan söylemek olduğunu bilse, bu durumda yalan söylemek caiz olmakla kalmaz hatta vacip bile olur ve yalan söylememek ceza almaya neden olur. Kitap, sünnet, icma ve akıl bu yalana izin verildiğine işaret etmektedir.<sup>69</sup> Hatta böyle bir durumda insan doğru söylese, Allah katında yalancı sayılmaktadır. İmam Ali Rıza'dan (a.s.) şöyle nakledilmektedir:

“Birisi kardeşi hakkında doğru olan bir şey söylese ve bundan dolayı o kardeşine bir sıkıntı ulaşırsa, Allah indinde yalancı sayılır...”<sup>70</sup>

Yalana izin verilen ikinci durum, söyleyenin amacının ıslah olmasıdır. Örnek: Kavga olan iki tarafın arasını düzeltmek ve dostluk oluşturmak için her iki tarafın kalplerini yumuşatmak gerekir. Bu durumda her iki tarafa bir diğerinin olumlu bir şey dediğini söyleyerek yalan konuşulabilir. İmam Cafer Sâdık (a.s.) şöyle buyurmaktadır: “*İslah eden (arayı düzeltmek için yalan söylemişse) yalancı değildir.*”<sup>71</sup> İmam (a.s.) başka bir hadisinde sözü üç kısma ayırmaktadır: “Söz

*ya doğrudur, ya yalandır ya da insanların arasını düzeltmektir.*”<sup>72</sup>

Bu iki hadisten lügatte ve şeriatta yalan ve doğru tanımında fark vardır. Lügatte gerçeğe uyuşup uyuşmadığı ölçüdür. Hâlbuki şeriatta söyleyenin niyeti ve amacı da dikkate alınmaktadır. Eğer amaç ıslah etmek ve dikkate değer zararı bertaraf etmekse, gerçeğe uyuşmasa bile yalan değildir. Ancak böyle bir amaç olmazsa, yalandır ve şer'î olarak haramdır. Bu durumlara ilâve olarak hadislerde, düşmanla savaşırken de veya eşi razı ve mutlu etmek için de yalan söylemeye izin verildiği beyan edilmiştir.<sup>73</sup>

**Açıklanması gereken dördüncü nokta,** tevriye hakkındadır. Tevriye lügatte saklamak ve örtmek anlamındadır. Terminolojide ise yalandan kinaye yapmak veya onu saklamaktır; konuşanın bir olayı, biri gerçeği diğeri aksini yansıtan iki anlama gelebilecek kelimeyle anlatmasıdır. Örnek, konuşan kimse kelimeyi gerçek anlamını kastederek söylemekte, ancak muhatabı aynı kelimeyi aksini düşünerek anlamaktadır. Bir kimse birisinin kapısını çalmaktadır. Ev sahibi oğluna “babam burada değil de” der. Oğul “babam burada değil” derken “burada” kelimesi ile kastı tüm ev değil, sadece o an bulunduğu yerdir. Ancak kapıyı çalan şahıs “burada” kelimesinden “evde” anlamını çıkarır ve aradığının evde olmadığı hükmüne vararak geri

<sup>69</sup> Mekâsibu Muharreme, Şeyh Ensarî, c. 1, s. 143.

<sup>70</sup> Mekâsibu Muharreme, Şeyh Ensarî, c. 1, s. 147.

<sup>71</sup> Uslu Kâfi, c. 2, s. 256, 19. Hadis.

<sup>72</sup> Uslu Kâfi, c. 2, s. 255, 16. Hadis.

<sup>73</sup> Vesâilu’ş-Şia, c. 8, s. 578, 1 hadis. Allah R - sulü şöyle buyurmaktadır: “...Ya Ali! Üç durumda yalan söylemek iyidir: Savaşta hile için, eşinin sana geri dönmesi için ve halkın arasını düzeltmek için” ve 2 ila 5. Hadisler.



döner.<sup>74</sup> Yani açıkça yalan söylemek yerine iki anlama gelen kelime kullanılmaktadır. Tevriye, özel şartlar çerçevesinde yalandan kurtulmak için kullanılabilir caiz bir yöntemdir. Tevriye yapabilmek imkân olduğu sürece, yalana tercih edilir ve insanın yalananın izin verdiği durumlarda dahi açıkça yalan söylememesi daha iyidir. Eğer ayet ve hadislerde gerçeğin aksine bir durum söz konusu olursa, bunu ya takiyeye veya tevriyeye ile açıklarız. **“İbrahim: “Belki onu şu büyükleri yapmıştır, konuşabiliyorlarsa onlara sorun” dedi”**<sup>75</sup> ve **“Yusuf onların yüklerini yükletirken, bir su kabını kardeşinin yüküne koydu. Sonra bir münadi şöyle bağırdı: Ey kervancılar, siz hırsızınız!”**<sup>76</sup> ayetleri hakkında hadislerde bu tür tefsirler yapılmıştır.<sup>77</sup>

**Açıklanması gereken beşinci nokta,** bir şeyin şer’î izninin olması ile eğitim ve öğretimde yöntem olarak kullanılması arasında gerekliliğin olmamasıdır. Yani şeriatın izin verdiği her şeyin eğitim ve öğretim alanında kullanılması zaruri değildir. Belki de bu alanda kullanılması durumunda bizi durduracak olan bir takım engelleri vardır.

Değinen noktalarla teveccühle, eğitim ve öğretim alanında yalananın kullanılmasına hem izin vardır, hem de yoktur. Yani bazı gerekli durumlarda kullanılması caizdir. Örnek olarak; uçurumun kenarında durup da istediği pahalı bir şey alınmadığı takdirde

kendisini aşağıya atacağını söyleyen bir evlada babası, o an için yalan söyleyip söz verebilir. Elbette evladını kurtardıktan ve cana zarar gelme tehlikesi geçtikten sonra yavaş yavaş ona doğruyu söylemeli ve bir şekilde razı etmelidir veya evden kaçıp kendini kötü insanlara kaptıran bir öğrenciyi eğiticisi yalan söyleyerek kurtarabilir. Ancak daha sonra söylediği yalanı telafi edebilmek için bir çare düşünülmelidir. Böyle durumlarda ne şer’î açıdan haramdır ne de eğitimde kötü sonuçlar doğurur. Zira usulî ve fikhî kaide ve hükümlere göre böyle durumlarda yalananın haram oluşu kaldırılmıştır.<sup>78</sup> Diğer taraftan öğrenciyle söylenen yalananın gerekliliği konuşulursa kötü sonuçların birçoğunun önüne geçilebilir. Faraza kötü bir sonuç olsa bile, o kesin tehlike karşısında bu kötü sonuç çok küçük ve görmezden gelinebilir olacaktır. Şu nokta unutulmamalı ki, yukarıda verilen örneklerin eğitimle pek de alâkaları yoktur ve canın tehlikede olması hasebiyle sadece eğitimciyle alâkalı bir durum da değildir. Böyle bir durumda herkes can veya dikkate değer mal kaybını engellemek için yalan söyleyebilir.

Yukarıda belirtilen ve benzeri durumlar dışında eğitimde yalananın kullanılması caiz değildir. Zira ilk olarak: Yalananın haram oluşu nedeni, cehalete cezp ve toplumda güven ortamını yıkmak gibi sonradan ortaya çıkan bozulmalardır. Bu bozulmalar, daima yalanla birlikte ortaya çıkar. Yalan ister eğitim ve öğretim alanında olsun isterse de başka bir durumda ortaya çıksın fark

<sup>74</sup> Daha fazla bilgi için, Camiu’s-Saadet, c. 2, s. 329.

<sup>75</sup> Enbiya, 63.

<sup>76</sup> Yusuf, 70.

<sup>77</sup> Camiu’s-Saadet, c. 2, s. 328.

<sup>78</sup> Daha fazla bilgi için, Mekâsibu Muharreme, c. 1, s. 143.



*Yalanın haram oluş nedeni, cehalete cezp ve toplumda güven ortamını yıkmak gibi sonradan ortaya çıkan bozulmalardır. Bu bozulmalar, daima yalanla birlikte ortaya çıkar. Yalan ister eğitim ve öğretim alanında olsun isterse de başka bir durumda ortaya çıksın fark etmez.*

etmez. İkinci olarak: Yalanı söyleyebilme iznine sebep olan maslahatın ortaya çıkabilecek bozulmaları örtecek kadar önemli olup olmadığı ve telafi edeceği belli değildir; özellikle eğitim alanında olanların diğer alanlardan çok büyük farkları vardır. Zira eğitim alanı çok zarif ve çok hassas bir alandır ve yalan söylemeye izin olabilecek maslahatın teşhisi de çok dakiktir. Herkes öngördüğü maslahata göre öğrencisine yalan söyleyemez; maslahatın öneminin derecesi ve maslahatın yalandan kaynaklanacak bozulmalara hâkimiyeti hakkında gafil olanlar kesinlikle yalan söylememelidirler. Başka bir tabirle, eğitim ve öğretim alanı, düşmanla savaş ve iki kişinin arasını düzeltme gibi başka alanlarla kıyaslanamaz. Zira bu durumlarda yalanın zararının olmamasıyla birlikte, savaşı kazanma ve dostlar arasında düşmanlığın yok olması gibi iyi sonuçları da vardır. Bu durumlarda yalan söylemenin sonuçları gayet açıktır, eğer yalan söylendiği hâlde neticeye varılmasa bile, kötü bir sonucu da yoktur ve kötü sonucu olsa bile bu tahammül edilebilir bir sonuç olacaktır. Hâlbuki eğitim alanında, ilk olarak; maslahatların teşhisi ve tasdiki dakik ve zariftir. İkinci

olarak: Yalan söylediğinde istenen hedefin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği belli değildir. Üçüncü olarak: Eğer istenen neticeye ulaşmayıp eğiticinin yalanı ortaya çıkarsa, eğitiçiye olan güven yıkılır ve eğitim ortamı ve etkisi yok olur.

Buna ilâve olarak, çocuklara yalan yere söz verilmemesi hakkında özel olarak hadisler nakledilmiştir ve bu hadisler şeriat koyucunun bunu yasakladığına işaret etmektedirler. İmam Ali'den (a.s.) şöyle bir rivayet nakledilmiştir:

“Ciddi olsun şaka olsun yalanın hiçbir şekli ve sizden birinizin çocuğuna bir söz verip yerine getirmemesi beğenilmez. Şüphesiz yalan kötülüğe götürür ve kötülük de ateşe.”<sup>79</sup>

Bu hadisten anlaşılmalıdır ki, şaka dahi olsa evlatlara yalan yere söz verilmesi, onların bozulmalarına ve yoldan çıkmalarına ortam hazırlamaktadır. Onlar sahip oldukları tertemiz kalplerinden dolayı ebeveynlerinin ve eğiticilerinin her sözünü doğru sanmaktadırlar ve onlara güvenmektedirler. Eğer sözden dönme ile karşı karşıya

<sup>79</sup> Vesâilu's-Şia, c. 8, s. 577, 3. Hadis.



kalsalar, ebeveyn ve eğitimcilerine güvenleri kaybolur, onlardan kaçarlardı ve başka insanlara yönelirler. Onların bu ruh hâli ise, engebeli ve tehlikelerle dolu yolun başlangıcıdır. Yüce Allah Resulü (s.a.a.) bir hadisinde şöyle buyurmaktadır:

“Çocukları sevin, merhamet gösterin ve onlara söz verdiğiniz zaman sözünüzü tutun. Zira onlar kendilerine rızık verenin sadece siz olduğunu sanmaktadırlar.”<sup>80</sup>

Bu hadisin analizinde şunlar söylenebilir: Sevgi ve merhamet çocukların en temel ihtiyaçlarıdır ve bu ikisi diğer bir temel ihtiyaç olan emniyete ortam hazırlamaktadırlar. Çocuğun gelişmesine ve hidayetine ortam oluşturan emniyet, çocuğa sevgi ve merhamet temellerine dayanmaktadır. Çocuk, ebeveyninin kendisine gösterdiği sevgi ve merhamet nedeniyle zihin olarak rahatlar ve onlara güvenir. Çocukça kavrayışıyla her şeyinin ebeveynine bağlı olduğunu düşünür ve onlara olan güveniyle tüm ihtiyaçlarının karşılandığını sanır. Bu durumda eğer ebeveyn ona bir söz verip de yerine getirmese, yavaş yavaş onlara duyduğu güven yok olur. Güvenin ortadan kalkmasıyla emniyet duygusu da tehlikeye düşer ve emniyetin tehlikeye düşmesiyle de çocuğun ciddi zararlarla karşıya kalma ortamı oluşur. İnsanın kendisini emniyette hissetmemesi yaşamını değiştirmesine ve emniyette hissedeceği bir yer aramasına neden olur. Bu arayış esnasında geri dönme seçeneğini yok edebilecek birçok tehlikeyle karşılaşması da mümkündür.

<sup>80</sup> Bihâru'l-Envâr, c. 104, s. 92, 14. Hadis.

Her hâlükârda, eğitimde yalanı kullanmanın faydası olmadığı gibi çok tehlikeli sonuçları da vardır. Çok gerekli durumlarda diğer haramlara izin verildiği kadar izin verilir ve diğer durumlarda izin verilmez. Ancak çok üzülerken belirtmeliyiz ki, yalan yöntemi sadece eğitim alanında kullanılmakla kalmadı hatta din ve din eğitimi alanına da yayıldı. Bazı kimseler, din eğitimcisi ve davetçisi unvanıyla, bazen merhametlerinden, bazen hayırhah olmalarından ve bazen de halkın dine yönelmesi için yalan hadisleri nakletmeye ve yalan söylemeye yönelmişler ve bu doğru ve meşru olmayan yöntemi meşru saymışlardır. Zira bu düşüncedeki insanlar halkın faydasına olan şeylerin iyi ve beğenilen şeyler olduğuna inanmaktadırlar; eğer yalancılık halkın maslahatını temin ediyorsa ve onları Kur'ân'a, ibadete ve Ehl-i Beyt'in (a.s.) muhabbetine yaklaştırıyorsa, haram değil caizdir, hatta ondan daha fazlası sevap ve ödülü bile vardır.<sup>81</sup>

Ancak gerçek şudur ki, bu yöntemin menfi sonuçları ve uğursuz akabeti, görünüşteki müspet ve geçici faydalarından çok çok fazladır. Zira dinî içeriğin zarar görmesine, hurafelerin hakikatle karışmasına ve gerçeklerin değişmesine neden olmaktadır. Bunlara ek olarak, perdeler kalkıp gerçekler aydınlandıktan sonra sadece halkın ve öğrencilerin eğitimciler ve din davetçilerine yönelik nefretini kazanmakla ve güvenini

<sup>81</sup> Muhammed Ali Hacıdehabadî, Mesail ve Muşkilat-i Terbiyet-i Dinî bâ Te'kid-i ber Mutun-i İslâmî, s. 138. Müracaat edilebilecek diğer kaynak: Seyyid Hasan İslâmî, Duruğguyi Berayi Tervic-i Din, Din Pejuhan, Vijenâme-yi Dovvimin Kongre-yi Din Pejuhan, 1379 Kum, s. 124 ila 135.



kaybetmekle kalınmayacak, hatta tüm dinî öğretilere karşı insanların şüphayle yaklaşmasına neden olacaktır. Bu durumda tüm dinî konuları alaya alabilirler ve inkâr edebilirler.<sup>82</sup> Şehit Mutahharî bu konuda şöyle demektedir: “Halkın din hakkındaki sorularıyla karşılaşan benim gibi şahıslar, şu hakikati tamamen derk ediyoruz ki, insanların birçoğu cahil babalarının, annelerinin ve bilgisiz davetçilerin telkinlerinin etkisiyle, din hakkında yanlış düşünceye sahip olmuşlardır. Din hakkındaki yanlış düşünceler, o insanlara kötü etkiler bırakmış ve onları dinin hakikati hakkında şüpheye düşürmüştü ve bazen de dini inkâr etmelerine sebep olmuştur.”<sup>83</sup>

Sonda şu noktanın zikrini gerekli görmekteyiz, eğer insan bazı durumlarda çaresizlikten yalan söylemek zorunda kalacak olsa ve tevriye etme imkânı da varsa, yalan söylemeye yönelmemeli ve tevriye yapmalıdır. Zira tevriye ve yalan her ne kadar muhataba gerçeğin aksini anlatma noktasında aynı olsa da, en azından tevriyede lafzî de olsa doğru söylemiş olma imkânı vardır. Yalanda böyle bir imkân hiç yoktur. Sadece bu nokta dahi mecburiyet durumunda tevriyenin kullanılması için yeterli sebeptir. Örnek olarak Hz. Yusuf’un (a.s.) kardeşlerine karşı davranışı gösterilebilir: “...Ey kafil! Siz hırsızınız! diye seslendi.”<sup>84</sup> Hz. Yusuf’un (a.s.) kastı “siz maşrapayı çaldınız” değil, “beni babamdan çaldınız” idi. Her hâlükârda, tevriye

Eğitimdeki zararlı yöntemlerden biri de, eğiticinin eylem ve söylem tutarsızlığıdır. Bu yöntem eğitim sürecini çeşitli zorluklarla karşı karşıya getirmekte ve öğrenciyi birçok zarara sürüklemektedir. Bu çeşit davranış, yalan, ahde vefasızlık, emanete ihanet ve nifakı kapsamaktadır.

<sup>82</sup> Muhammed Ali Hacıdehabadî, Mesail ve Muşkilat-i Terbiyet-i Dinî ba Te’kid-i ber Mutun-i İslâmî, s. 139.

<sup>83</sup> Murtaza Mutahharî, İmdadha-yi Gaybî, s. 52.

<sup>84</sup> Yusuf, 70.





yapma imkânı olduğu müddetçe, yalana yönelmemesi gerekir.<sup>85</sup>

### Sonuç

Eğitimdeki zararlı yöntemlerden biri de, eğiticinin eylem ve söylem tutarsızlığıdır. Bu yöntem eğitim sürecini çeşitli zorluklarla karşı karşıya getirmekte ve öğrenciyi birçok zarara sürüklemektedir. Bu çeşit davranış, yalan, ahde vefasızlık, emanete ihanet ve nifakı kapsamaktadır. Ne yazık ki ebeveynler, eğiticiler ve hatta toplumun örnek aldığı belirli kimselere de yayılmıştır. Daha çok gafletten dolayı

gerçekleşir. Lâkin her hâlükârda güvensizlik, şüphe ve davranışlarda ve inançlarda yıkım gibi kendine özgü tesirleri bırakmaktadır.

Çeşitli ayet ve hadis grupları, bu davranışın kötülüğüne ve yasak oluşuna işaret etmektedir ve bunlardan bazılarını bu bölümde zikrettik.

Öğrencide nefret oluşması, ayağın kayması, güvensizlik, riya öğrenimi, saygınlığı kaybetmek, günaha cesaret etme, gerçek imanı tatmaktan mahrum kalma ve benzeri konular, hadislerde yalan için zikredilmiş kötü sonuçlardır.

<sup>85</sup> Daha fazla bilgi için, Camiu's-Saadet, c. 2, s. 227 ila 229.



# Sahabi Bir Müfessir Olarak İbn Abbas ve Onun Tefsirdeki Konumu

Prof. Dr. Aliekber Babai

**A**bdullah b. Abbas hicretten üç yıl önce doğdu ve hicri 68'de vefat etti.<sup>1</sup> Sahabe asrının müfessirlerinden sayılmıştır. Onun müfessir olduğuna delalet eden rivayetler zikredilmiştir.<sup>2</sup> Ondan çok sayıda tefsir görüşü de nakledilmiştir.<sup>3</sup> Bazılarına geçtiğimiz bahislerde değinilmiş rivayetlerden anlaşılabilir ki, İbn Abbas Hz. Ali'nin (a.s) talebesiydi ve Hazret'in ilminden fazlasıyla yararlanmıştı.<sup>4</sup> Allame Hilli (r.h) onu, rivayetlerine güvenilir kişiler zümresinde zikretmiştir.<sup>5</sup> Onun hakkında şöyle buyurmuştur:

<sup>1</sup> Kummi, Abbas, *el-Künye ve'l-Elkab*, c. 1, s. 335.

<sup>2</sup> Zerkeşi, Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 57 (nev 41, ma'rifetu tefsirihî ve tevillihî, el-ahzu bikavli's-sahabi); *el-Itkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 1227, 1229, 1230 (sekseninci nev tabakatu'l-müfessirin); *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, Zehebi, c. 1, s. 63 ve 65; *el-Tefsir ve'l-Müfessirin fi Sevbihî'l-Kaşib*, c. 1, s. 224, 225, 226; *Biharul-Envar'da* (c. 22, s. 343) Allah Rasülünden (salallahu aleyhi ve alihi) şöyle rivayet edilmiştir: "Herşeyin bir müfessiri vardır. Kur'an'ın müfessiri de Abdullah b. Abbas'tır."

<sup>3</sup> Ondan nakledilmiş tefsir görüşlerine örnekler için bkz: *Mecmeu'l-Beyan* (c. 1, s. 28, 38, 49, 60, 93) Hamd suresinin tefsirinde 6. ayeti izah ederken ve Bakara suresinde 3, 11, 21, 23, 40. ayetlerin izahında; Suyuti'nin *el-Dürri'l-Mensur'u* (Beyrut neşri, Daru'l-Fikr, 1403, c. 1, s. 23, 24, 30, 33, 34, 37, 38, 40, 41, 56, 57, 60, 64, 68, 69, 72, 73, 75, 76, 77, 81); Suyuti'nin *el-Itkan fi Ulumi'l-Kur'an'ı* (c. 2, s. 1229). Aynı şekilde bu konuda Suyuti'nin *el-Itkan fi Ulumi'l-Kur'an'ındaki* (c. 2, s. 1230) sözünü ve Zehebi'nin *el-Tefsir ve'l-Müfessirin'daki* (c. 1, s. 77) sözünü (روى عن ابن عباس رضى الله عنه فى التفسير ما لا يحصى كثرة و تعددت الروايات عنه و اختلفت طرقها فلا تكاد تجد آية من كتاب الله تعالى الا و لابن عباس رضى الله عنه قول او اقول) inceleyiniz.

<sup>4</sup> *Biharul-Envar*, c. 92, s. 105, *Mir'atu'l-Envar* s. 5, İbn Abbas'tan şöyle rivayet edilmiştir: "Ne mutlu ki, tefsir olarak ne öğrendiysem hepsi Ali b. Ebi Talib'tendir (aleyhisselam)" *Bihar'da* aynı sayfada ondan şöyle rivayet edilmiştir: "Ali'nin (aleyhisselam) ilmi Nebi'nin (sallallahu aleyhi ve alihi) ilmindendi. Benim ilmim de Ali'nin (aleyhisselam) ilmindendir.

<sup>5</sup> Allame Hilli *Hulasatu'l-Akval fi Ma'rifeti'r-Rical* kitabını iki kısım ve bir hatime olarak düzenlemiştir. Birinci kısımda rivayetlerine güvenilir ravilere değinmiştir. Abdullah b. Abbas'tan bu kısımda bahsetmiştir. Bkz: Allame'nin *Rical'i*, s. 3 (kitabın mukaddimesi ve s. 103).



“Abdullah b. Abbas Allah Rasülü’nün (s.a.a) sahabesi ve Ali’nin (a.s) dostu ve talebesiydi. Müminlerin Emiri’ni merci kabul etmesi ve ona olan ihlası gizlenemeyecek kadar meşhurdu. Keşşi (r.h) onun kınandığı bazı rivayetleri zikreder ama İbn Abbas bundan münezzehtir. O rivayetleri kitabımızda zikrettik ve cevaplarını verdik.”<sup>6</sup>

Muhakkik Tüsteri (r.h) İbn Abbas’ı öven ve yeren rivayetleri zikretmiş ve onun hakkında tafsilatlı bir tahkik gerçekleştirmiştir.<sup>7</sup> Sonda şöyle demiştir: “Bu kişinin Peygamber’den (s.a.a), On İki İmamdan (a.s) , Hamza ve Cafer’den sonra İslam’ın en üstünü olduğu söylene yeridir.”<sup>8</sup> İbn Abbas hakkındaki bu söz biraz abartılı olsa da onun rical ilminin âlimleri arasındaki yüksek mertebesini ve kıymetini göstermektedir.

Ayetullah Hoi (r.h) ,onu kınayan rivayetleri zayıf kabul etmiştir.<sup>9</sup> Değerlendirmesinin sonunda şöyle buyurmuştur: “Zikrettiğim şeylerden Abdullah b. Abbas’ın yüksek mertebede olduğu ve Emirülmüminin’i, İmam Hasan ve İmam Hüseyin’i (a.s) müdafa ettiği anlaşılmaktadır.”<sup>10</sup>

Zerkeşi şöyle demiştir: “Müfessirlerin başı Ali (a.s), ondan sonra da tefsir için diğer bütün işleri terkeden İbn Abbas’tır.”<sup>11</sup> Suyuti onu Kur’an’ın tercümanı kabul etmiş ve şöyle demiştir: “Tefsirde İbn Abbas’tan hayli fazla ve sayılması güç meseleler ulaşmıştır.”<sup>12</sup>

Ehl-i Sünnet’in rical uzmanı Zehebi<sup>13</sup> onu “ümmetin bilgini”, “çağın fakihî” ve “tefsir imamı” tabirleriyle anmıştır.<sup>14</sup> Ebu Naim, “müfessiru’t-tenzil” ve “mübeyyinu’t-tevil” ünvanını onun için kullanmıştır.<sup>15</sup> İbn Mesud’dan, İbn Abbas’ın Kur’an için çok iyi bir tercüman olduğu nakledilmiştir.<sup>16</sup>

<sup>6</sup> *Ricalu’l-Allame el-Hilli*, s. 103 (el-babu’s-sani fi Abdillâh, madde 1). Onun kınandığına dair rivayetlerden biri Nehcu’l-Belağ’a’nın 41. mektubundadır. Fakat Nehcu’l-Belağ’a’nın rical uzmanları ve şarihleri arasında İmam Ali’nin (aleyhisselam) bu mektubu memurlarından hangisine gönderdiği konusunda ihtilaf vardır.

<sup>7</sup> Tüsteri, Muhammed Taki, *Kamusu’r-Rical*, c. 6, s. 418-493, madde 4383.

<sup>8</sup> A.g.e., s. 491.

<sup>9</sup> Bkz: *Mu’cemu’r-Ricali’l-Hadis*, c. 10, s. 235, 236, 238, 239.

<sup>10</sup> A.g.e., s. 239.

<sup>11</sup> *El-Burhan fi Ulumi’l-Kur’an*, c. 2, s. 157, kırkıbirinci nev, el-ahzu bi kavli’s-sahabi, bu konunun bezeri onun mukaddimesinde (c. 1, s. 28) İbn Atıyye’den nakledilmiştir.

<sup>12</sup> *El-Itkan fi Ulumi’l-Kur’an*, c. 2, s. 1228 ve 1230:

“و اما ابن عباس فهو ترجمان القرآن... و قد ورد عن ابن عباس في التفسير ما لا يحصى كثرة”

<sup>13</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi Dimeşki, aralarında *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*’nın da bulunduğu çok sayıda kitabın müellifi.

<sup>14</sup> *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, c. 3, s. 331.

<sup>15</sup> *Hilyetu’l-Evliya*, c. 1, s. 314, madde 45.

<sup>16</sup> *Tabakatu’l-Kübra*, c. 2, s. 366, İbn Abdilber, Yusuf b. Abdillâh, *el-İstiab*, c. 3, s. 935.



Necaşi, İbn Nedim, Ağa Bozorg Tehrani ve Hacı Halife (Katip Çelebi), içindeki konuların İbn Abbas'tan nakledildiği ona ait tefsir kitaplarından bahsetmişlerdir. Bu da onun müfessir olduğuna başka bir delildir. Dolayısıyla onun müfessir olduğu kesindir ve bunda ittifak vardır. Yine güvenilirliğinde ve Ali'nin dostu ve talebesi olduğunda da tereddüt yoktur. Fakat onun tefsir şahsiyeti hakkındaki iki nokta dikkate değerdir:

1. İbn Ömer'den Ümmet-i Muhammed içinde Allah Rasülü'ne (s.a.a) nazil olanı en iyi bilen İbn Abbas olduğu nakledilmiştir.<sup>17</sup> Bu sözün ona nispet edilmesi kesin olarak hatalıdır. Çünkü sahabi müfessirlerin ortak özelliklerinde beyan edildiği gibi İbn Abbas Kur'an'ın bütün mana ve maarifine vakıf değildi. Suyuti'nin naklettiği rivayet hem bunu teyit etmekte, hem de onun Kur'an'ın bazı kelimelerini bile bilmediğini göstermektedir.<sup>18</sup> Hz. Ali, İmam Hasan ve İmam Hüseyin'in (a.s) Kur'an'ın bütün mana ve maarifini, onun zâhir ve bâtınını bildikleri gözönünde bulundurulursa İbn Abbas'ı Kur'an'ın anlamlarını bilen ümmetin en âlimi saymamak bir yana, onu o çok değerli büyük şahsiyetlerle mukayese etmek bile yakışık almaz. Aynı şekilde Zerkeşi'nin sahabenin görüşlerinin çelişmesi durumuna binaen söylediği "Eğer hepsinde sorun varsa İbn Abbas'ın görüşü hepsine önceliklidir"<sup>19</sup> sözü de geçersizdir. Zira gerçek müfessirler bölümünde Müminlerin Emiri Ali'nin (a.s) ve İmam Hasan, İmam Hüseyin (a.s) gibi diğer gerçek müfessirlerin ilim ve ismeti hakkında beyan ettiklerimiz hesaba katıldığında İbn Abbas benzeri sahabelerin sözünün Emirilmüminin'in (a.s) görüşüyle çelişme kabiliyeti bile bulunmadığına tereddüt kalmaz, nerede kaldı ondan üstün olması.

2. Zehebi sahabi müfessirleri tanıtırken İbn Abbas'ı tefsir rivayetleri ve görüşlerini çokluğu nedeniyle diğer sahabi müfessirlere, hatta Müminlerin Emiri Ali'ye (a.s) bile öncelikli saymıştır.<sup>20</sup> Eğer kastedilen, onun gerçek tefsire ilişkin rivayet ve görüşlerindeki çokluk ise ondan gelen tefsir rivayetleri ve görüşlerinin ekserisi mürsel veya zayıf olduğu ve muteber bir seneden yoksun bulunduğu bahsedilen çokluk belli değildir, hatta aksine sayısı çok azdır. Suyuti'nin Halili'den naklettiğine göre İbn Abbas'a nispet edilen uzun tefsirler beğenilmemiştir ve ravileri meçhuldür.<sup>21</sup> Şafii'den şöyle nakletmiştir: "Tefsirde İbn Abbas'tan nakledilmiş benzer yüz hadisten başkası sabit değildir."<sup>22</sup> Eğer kastedilen, Ehl-i Sünnet'in tefsir kitaplarında ondan nakledilmiş tefsir rivayetleri ve görüşlerinin çokluğu ise Ehl-i Sünnet'in tefsir kitaplarını esas

<sup>17</sup> *El-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 1, s. 69

<sup>18</sup> *El-İtkan*, c. 1, s. 354 ve 355: "İbn Abbas'ın şöyle söylediği rivayet edilmiştir: Vallahi 'hananen'ın (Meryem 13) ne manaya geldiğini bilmiyordum." Yine şöyle demiştir: "Kur'an'ın tamamını biliyorum, dört şey hariç: 'Gıslin' (Hakka 36), 'hananen' (Meryem 13), 'evvahun' (Tevbe 114) ve 'el-rakim' (Kehf 9)".

<sup>19</sup> *El-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 172.

<sup>20</sup> Bkz: *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 1, s. 64-93.

<sup>21</sup> *El-İtkan*, c. 2, s. 1231.

<sup>22</sup> A.g.e., s. 1233.



alıp Şia'nın tefsir kitaplarını gözardı etmeye dayalı bir bakış açıklayıcı değildir. Eğer ondan nakledilmiş tefsir rivayetleri ve görüşlerinin çokluğu ile kasdedilen, genel olarak tefsir kitapları ise Şia'nın tefsir kitaplarında Hz. Ali'den (a.s) nakledilmiş rivayetlerin çokluğu gözönünde bulundurulduğunda ona ait tefsir rivayetleri ve görüşlerinin İmam Ali'ye (a.s) ait tefsir rivayetleri ve görüşlerinden çok olduğu belli değildir. Dolayısıyla onun Emirilmüminin'e (a.s) öncelikli olduğu görüşünün doğru bir yanı yoktur. Bilakis İbn Abbas'ın Müminlerin Emiri'nin (a.s) talebesi olduğunu ve yaş bakımından da evladı sayıldığını düşünürsek en azından Hz. Ali'yi ona öncelikli görmek gerekir. Gerçi bizim açımızdan Hazret'in, üstün ve öncelikli görülse bile İbn Abbas'la aynı hizada zikredilmesi yakışık alacak bir şey değildir.

### İbn Abbas'a Ait Tefsir Kitapları

Kur'an'ı tefsir için bizzat İbn Abbas tarafından telif edilmiş veya yazılmış bir kitap elimizde yoktur. Hatta böyle bir kitabın yazılmış olma ihtimali de tereddütlüdür ve kitabiyatçılar onun varlığından haberdar değildirler. Fakat onun adına derlenmiş veya konuları ondan nakledilmiş bazı kitaplardan bahsedilmiştir. Bu kitaplar şunlardır:

1. *Kitabu't-Tefsir veya Tefsiru'l-Culudi an İbni Abbas*
2. *Tefsiru İbni Abbas ani's-Sahabe*
3. *Kitabu İbni Abbas veya Tefsiru İbni Abbas*
4. *Tefsiru İkrime an İbni Abbas*
5. *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbni Abbas*

Son zamanlarda yayınlanmış İbn Abbas'tan nakledilen iki kitap daha vardır ama bibliyografların değerlendirmesinde ondan bahsedildiğine rastlamadık:

6. *Sahife Ali b. Ebi Talib an İbni Abbas fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*
7. *Garibu'l-Kur'an fi Şi'ri'l-Arab, Sualat Nafi b. el-Ezrak an Abdillan b. Abbas*

Birinci ve ikinci kitabı Necaşi, Abdulaziz Culudi'nin hayat hikayesinde İbn Abbas'a ait birkaç kitaptan söz ederken zikretmiştir.<sup>23</sup> Cümlesinden anlaşılan odur ki, bahsi geçen iki kitabı Culudi İbn Abbas'tan nakille yazmıştır. Ağa Bozorg Tehrani de, ikinci kitabı 1186. maddede, "Ahmed Abdulaziz b. Yahya b. Ahmed b. İsa Culudi'ye ait *Tefsiru İbn Abbas ani's-Sahabe*" başlığı altında zikrettikten sonra 1253. maddede "Tefsir el-Culudi an İbni Abbas" başlığıyla birinci kitaptan bahsetmiş ve bunun, *Tefsiru İbn Abbas ani's-Sahabe*'den başka bir kitap olduğunu açıklamıştır.<sup>24</sup> Fakat bu iki kitaptan da eser yoktur.

<sup>23</sup> *Ricalu'n-Necaşi*, s. 168.

<sup>24</sup> *El-Zeria ila Tesanifi's-Şia*, c. 4, s. 244 ve 270. Şeyh Ağa Bozorg Tehrani'nin sözünde geçen "Tefsiru'l-Culudi"den maksadın, Necaşi'nin bahsettiği "Kitabu't-Tefsir" olmasının sebebi, Şeyh Ağa Bozorg'un



Üçüncü kitabı İbn Nedim *Kitabu İbn Abbas* adı altında zikretmiş ve “Mücahid onu İbn Abbas’tan rivayet etti.”<sup>25</sup> demiştir. Ağa Bozorg Tehrani, 1185 numaralı maddede onu *Tefsiru İbn Abbas* başlığıyla anmıştır.<sup>26</sup> Bu tefsirin hicri 1367 senesinde Pakistan’da basıldığı söylenmiştir.<sup>27</sup>

Dördüncü kitabı da İbn Nedim ve Hacı Halife (Katip Çelebi) zikretmiştir.<sup>28</sup> Fakat ondan bir iz yoktur.

Beşinci, altıncı ve yedinci kitap basılıp istifadeye sunulmuştur. Burada bu üç kitabın içeriğinin İbn Abbas’a isnadını özet biçimde inceleyeceğiz.

### 1- Tenviru’l-Mikbas min Tefsiri İbn Abbas

Bu tefsiri İbn Abbas’ın telif etmediğinde ihtilaf yoktur. Kitap, *el-Kamusu’l-Muhit* kitabının müellifi meşhur lugatçı Muhammed b. Yakub Firuzabadi’ye nispet edilmiştir.<sup>29</sup> Fakat kitabın başında bir senetle<sup>30</sup> “bism” harfleri ve “Allah”, “el-Rahman” ve “el-Rahim” kelimelerine verilen anlam İbn Abbas’tan nakledilmiştir. Daha sonra “İbn Abbas’tan isnatla” ifadesini kullanarak Hamd suresinin kelimelerine dair özet tefsir sıkıştırılmış biçimde beyan edilmiş ve sonunda “amin” kelimesi zikredilerek manası anlatılmıştır.<sup>31</sup> Bakara suresinin başında, tefsirin başlangıcındaki senetten biraz farklı olan bir senetle<sup>32</sup> İbn Abbas’tan nakille Bakara suresinin tefsirine girilmiştir ve “İbn

şöyle buyurmuş olmasıdır: “Necaşi, *Tefsiru İbn Abbas ani’s-Sahabe*’yi, Culudi için bu iki tefsiri zikrettikten sonra Culudi’nin kitapları arasında saymıştır. Bu kitaptan önce Necaşi’nin sözünde *Kitabu’t-Tefsir* ve *Kitabu’t-Tefsir anhü* (İbn Abbas) adında sadece iki tefsir kitabı zikredilmiştir. Bu durumda Culudi’nin o iki tefsirden maksat, biri İbn Abbas’tan nakledilmiş *el-Tefsir* ortak isimli bu kitaplar olmaktadır.

<sup>25</sup> *El-Fihrist*, İbn Nedim, s. 53.

<sup>26</sup> *El-Zeria ila Tesanifi’s-Şia*, c. 4, s. 243, onun bahsettiği “Tefsiru İbn Abbas”ın İbn Nedim’in sözünü ettiği “Kitabu İbn Abbas” olmasının sebebi, bu başlık altında, İbn Nedim’in ona, *el-Tefsir li-İmami Ebi Cafer, aleyhisselam* kitabını zikrettikten sonra tefsir kitapları arasında yer verdiğini ve bu tefsiri Mücahid’in İbn Abbas’tan rivayet ettiğini söylediğini hatırlatmasıdır.

<sup>27</sup> *El-Tefsir ve’l-Müfessirin fi Sevbihî’l-Kaşib*, c. 1, s. 295, *Mu’cemu Musannifati’l-Kur’ani’l-Kerim*’den nakille Dr. Şevah, c. 2, s. 60, madde 994.

<sup>28</sup> *El-Fihrist*, İbn Nedim, s. 53, *Keşfu’z-Zünun*, c. 1, s. 453.

<sup>29</sup> Bu tefsirin cildinin arkasında adının “Ebi Tahir b. Yakub Firuzabadi” şeklinde zikredilmesine ve “Ebu Tahir” de Muhammed b. Yakub’un künyesi olmasına ilaveten (el-Künye ve’l-Elkab’a bakınız, c. 3, s. 30) ünlü kitabiyatçı Ağa Bozorg Tehrani de (rh) *el-Zeria*’da (c. 4, s. 244) şöyle buyurmuştur: “Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman Sehavi *el-Dav’u’l-Lami*’de bu tefsiri, 817’de vefat etmiş *el-Kamus* sahibi Muhammed b. Yakub Firuzabadi’ye nispet etmiştir. *Keşfu’z-Zünun*’da da (c. 1, s. 502) bu kitaptan ‘Tenviru’l-Mikbas min Tefsiri İbn Abbas... li-Ebi Tahir Muhammed b. Yakub el-Firuzabadi el-Şafii, el-müteveffa sene 817 ve hüve erbaa mücellidat’ şeklinde bahsedilmiştir.”

<sup>30</sup> Abdullah el-Sikati b. el-Me’mun el-Herevi aktardı ve dedi ki: “Bana babam, ona Ebu Abdullah, ona Ebu Ubeydullah Mahmud b. Muhammed el-Razi, ona Ali b. İshak el-Semerkandi anlatmış. O da Muhammed b. Mervan’dan, o el-Kelbi’den, o Ebi Salih’ten, o da İbn Abbas’tan rivayet etmiş ki...”

<sup>31</sup> Bkz: Firuzabadi, Ebi Tahir b. Yakub, *Tenviru’l-Mikbas min Tefsiri İbn Abbas*, s. 2.

<sup>32</sup> Bakara suresinin başındaki sened şöyledir: Abdullah b. el-Mübarek’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Bize Ali b. İshak el-Semerkandi bildirdi, o Muhammed b. Mervan’dan, o el-Kelbi’den, o Ebi Salih’ten, o da İbn Abbas’tan nakletmiştir.”



Abbas'tan isnatla" ifadesi kullanılarak Âl-i İmran suresinin tefsirine başlanmıştır.<sup>33</sup> Her suresinin başlangıcında da bu ifade kullanılmıştır.<sup>34</sup> Dolayısıyla bu tefsirin tüm konularının İbn Abbas'tan nakledildiği söylenebilir. Gerçi bu rivayetin sıhhati belirsizdir, çünkü senedi muteber ve güvenilir değildir.<sup>35</sup>

Kitabın içeriğine dikkat edildiğinde müellifinin Sünni mezhepten bir şahıs olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ayet-i kerimleri Ehl-i Sünnet'in tarzına göre ve onların itikadına, rivayet ve fikhî ahkamina uygun biçimde tefsir etmiştir. Mesela Hamd suresinin tefsirinde "bismillahirrahmanirrahim"i Hamd suresinden bağımsız ve ayrı tefsir etmiş, surenin tefsirinin sonunda da "amin" kelimesini zikredip manasını anlatmıştır.<sup>36</sup> Bu, "bismillahirrahmanirrahim"i surenin parçası saymayan ve Hamd suresinin bitiminde "amin" demeyi makbul bulan Ehl-i Sünnet'in varsayımına mutabıktır. Aynı şekilde, Şia'nın ve Ehl-i Sünnet'ten bir grubun ittifakıyla Hz. Ali'nin (a.s) "leyletü'l-mebit"te<sup>37</sup> Allah Rasülü'ne (s.a.a) kendini adaması ve fedakarlığı hakkında nazil olan "وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ"<sup>38</sup> ayetini izah ederken şöyle yazmıştır:

"Malıyla canını Mekkelilerden satın alan Suheyb b. Sinan ve ashabi hakkında nazil olmuştur." Buna göre ayeti tefsir ederken "satar" kelimesine "satın alır" manası vermiş, "malıyla" kelimesini ayete eklemiş ve ayetin İmam Ali (a.s) hakkında nazil olduğu konusunda da tamamen sessiz kalmıştır.<sup>39</sup> "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ"<sup>40</sup> ayet-i kerimesinde "ilimde derinleşmiş olanlar"daki "ve"yi istinaf kabul etmiş ve ilimde derinleşmiş olanları Tevrat'ın ilmine ulaşanlar kimseler (Abdullah b. Selam

<sup>33</sup> Bkz: *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbn Abbas*, s. 42.

<sup>34</sup> Bkz: A.g.e., s. 64, 87, 105, 124, 145, 153, 169, 181, 193, 205, 210, 216, 221, 233, 243, 253, 260, 268, 276, 284, 291, 300, 306, 315, 323, 332, 338, 344, 347, 350, 358, 364, 369, 374, 380, 385, 392, 400, 405, 411, 417, 419, 423, 427, 431, 435, 438, 440, 443, 445, 448, 450, 453, 456, 460, 463, 466, 469, 470, 472, 473, 475, 477, 478, 480, 482, 484, 486, 488, 490, 491, 493, 495, 497, 498 ve 501-522.

<sup>35</sup> Suyuti, *el-Itkan fi Ulumi'l-Kur'an*'da (c. 2, s. 1232, sekseninci nev) İbn Abbas'ın tefsiri için birtakım tarikler zikretmiş ve Kelbi'nin Ebi Salih'ten, onun da İbn Abbas'tan naklettiği tarihi bu tariklerin en zayıfı kabul etmiştir. Şöyle demiştir: "Tarikler arasında el-Kelbi'nin Ebi Salih'ten, onun da İbn Abbas'tan naklettiği tarik buna eklenmiştir ve Muhammed b. Mervan el-Süddi el-Sağır'ın rivayetindeki silsile yalandır." Bu tefsirin başlangıcında ve Bakara suresinin başında işte bu tarik zikredilmiştir. Öyleyse bu tefsirin tarihi Suyuti'ye ve onu takip edenlere göre yalan bir silsiledir. Her ne kadar Marifet, Kelbi'ye, Ebi Salih'e ve Muhammed b. Mervan'a itibar ediyor ve bu silsileyi sıhhatli buluyorsa da o bile seneddeki diğer ricalin meçhul olması nedeniyle bu tefsiri "senedi meçhul" saymış ve belli bir müellife nispetini belirsiz kabul etmiştir. Bkz: *el-Tefsir ve'l-Mufessirun fi Sevbihî'l-Kaşib*, c. 1, s. 288-296.

<sup>36</sup> Bkz: *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbn Abbas*, s. 2.

<sup>37</sup> Leyletü'l-mebit, Peygamber (sallallahu aleyhi ve alihi) Mekke'den hicret ettiği, Sevr mağarasında salandığı ve İmam Ali'nin (aleyhisselam), düşmanlar şehir dışına çıktığını farketmesin diye Hazret'in yatağında uyuduğu gecedir.

<sup>38</sup> Bakara 207

<sup>39</sup> Bkz: *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbn Abbas*, s. 28.

<sup>40</sup> Âl-i İmran 7



ve arkadaşları) anlamı vermiştir.<sup>41</sup> Halbuki birçok rivayette ilimde derinleşenler, Nebi-yi Ekrem (s.a.a) ve onun kıymetli vasileri (a.s) olarak tefsir edilmiştir. Onun “ilimde derinleşenler” için verdiği mananın “ilim”<sup>42</sup> kelimesine atfında aykırılık vardır. Çünkü En’am suresi 103. ayetteki “لَا تُذِرْكُمُ الْأَبْصَارُ” cümlesinin anlamında buna aykırı atf kullanmıştır: “Dünyada gözler onu idrak edemez ve insanlar onun gördüğünü göremez. Gözler Yüce Allah konusunda ahirette keyfiyete nispetle ve dünyada görmeye nispetle engellidir.”<sup>43</sup> “إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ”<sup>44</sup> ayetinin manasını verirken şöyle demiştir: “Rablerinin suretine bakmaktadırlar ve bundan menedilmemişlerdir.”<sup>45</sup> Bu anlam, Allah’ın ahirette görülebileceğini kabul eden Eş’ari akidesine uygundur. “يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ”<sup>46</sup> ayetinde “sana indirilen” ifadesini, müşriklerin mabutlarına sövmek, onların dinini kınamak, onlarla savaşmak ve İslam’a davet olarak tefsir etmiştir.<sup>47</sup> “الْيَوْمَ يَبْسُ الدِّينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ”<sup>48</sup> ayetindeki “bugün” kelimesini “hac günü” olarak ve “dini tamamlama”yı da dinin helal ve haramları, emir ve yasakları kabilinden şeriatını beyan etme olarak tefsir etmiştir.<sup>49</sup>

“Hiç kuşku yok sizin veliniz Allah ve Rasülü, iman edenler, namazı kılanlar, rüku sırasında zekatı verenlerdir.”<sup>50</sup> ayetindeki “iman edenler” ifadesine Ebubekir ve arkadaşları manasını vermiş, “rüku edenler”i de beş vakit namazı Peygamber’le birlikte cemaatle kılmak şeklinde tefsir etmiştir.<sup>51</sup> “Başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da çıkıntılara kadar” ayetinde başı meshetme üzerine şöyle demiştir: “Keyfe şî’tum” yani nasıl isterseniz öyle meshedin. Fakat ayakları meshetmeye gelince şöyle demiştir: “Fevka’l-huffeyn”, yani ayakkabularınızın üzerine meshedin. Sonra şöyle devam etmiştir: “Eğer ayetteki ‘erculekum’u lââmı nasbederek okursanız mana yıkamaya gider.”<sup>52</sup> Yani ayaklarınızı yıkmalısınız.

Bütün bu tefsirlerin Sünni mezhep bir şahsın zihniyetini yansıttığı ve ayetlerin lafzının gereklerine aykırı düştüğü ortadadır. Bazı tefsir kitaplarında İbn Abbas’tan bu tür anlamlar ve tefsirlerin hilafına görüşler nakledildiği dikkate alındığında bu

<sup>41</sup> Bkz: *Tenviru’l-Mikbas min Tefsiri İbn Abbas*, s. 43.

<sup>42</sup> Metinde “el-ilm” (Çev.)

<sup>43</sup> A.g.e., s. 116.

<sup>44</sup> Kıyamet 23

<sup>45</sup> A.g.e., 494.

<sup>46</sup> Maide 67

<sup>47</sup> A.g.e., s. 98.

<sup>48</sup> Maide 3

<sup>49</sup> A.g.e., s. 88.

<sup>50</sup> Maide 55

<sup>51</sup> A.g.e., s. 96.

<sup>52</sup> Bkz: A.g.e., s. 89.





tefsirin İbn Abbas'a isnadında yanlışlık bulunduğu kesin olarak gösterilemese bile en azından ona iftira ihtimalini güçlendirmiş olacaktır. Mesela Tabersi *Mecmeu'l-Beyan*'da "İnsanlar arasında öyleleri vardır ki Allah'ın rızasını kazanmak için kendini satar..." ayetini izah ederken şöyle buyurmuştur: "Süddi, İbn Abbas'tan, bu ayetin Ali b. Ebi Talib (a.s) hakkında -Peygamber (s.a.a) müşriklerin tehlikesinden mağaraya kaçınca Ali'nin (a.s) Hazret'in yatağında uyuduğu sırada- nazil olduğunu rivayet etmiştir.<sup>53</sup> Bu, *Tenviru'l-Mikbas* tefsirinde bu ayetin izahında geçen şeye tamamen muhaliftir.

Aynı şekilde "Onun tevilini Allah'tan ve ilimde derinleşmiş olanlardan başkası bilmez" ayeti hakkında Tabersi (r.h) şöyle demiştir:

Cümlelerin düzenine dair iki görüş vardır. Biri, "derinleşmiş olanlar" "ve" ile "Allah"a atfedilmiştir... Bu, İbn Abbas'ın görüşüdür...<sup>54</sup> Bu da *Tenviru'l-Mikbas* tefsirinde geçen izaha muhaliftir. Çünkü orada "derinleşmiş olanlar"ın "ve"si istinaf kabul edilmiştir. "Ey Rasül, sana Rabbinden indirileni tebliğ et." ayetinin izahına dair bu tefsirde belirtilen şey, bu ayet için *Mecmeu'l-Beyan*'da İbn Abbas'tan nakledilen<sup>55</sup> nüzul sebebiyle uyuşmamaktadır. Bu nedenle bu tefsirin içeriğinin İbn Abbas'a isnad edilmesinin muteber bir senedinin bulunmamasına ilaveten, bazı konularda zıtlıklar da vardır. Öyleyse bu tefsirin mevzularını İbn Abbas'a ait tefsir görüşleri kabul etmek mümkün değildir.

## 2- Garibu'l-Kur'an fi Şi'ri'l-Arab, Nafi b. el-Ezrak'ın İbn Abbas'a Soruları

Bu isimde bir kitap Muhammed Abdurrahim ve Ahmed Nasrullah'ın tahkikiyle basılmıştır. Kitabın asli mevzusu, Nafi b. Ezrak'ın İbn Abbas'a Kur'an-ı Kerim'in kavramları hakkında yönelttiği sorular ve İbn Abbas'ın ona cevaplarıdır. Bu kitapta, aşağı-

<sup>53</sup> *Mecmeu'l-Beyan*, c. 2, s. 301.

<sup>54</sup> A.g.e., s. 410.

<sup>55</sup> *Mecmeu'l-Beyan*'da (c. 3, s. 323) şöyle denmektedir:

"روى العياشى فى تفسيره باسناده عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس و جابر بن عبد الله قال امر الله محمدا صلى الله عليه و آله ان ينصب عليا عليه السلام للناس فيخبرهم بولايته فتخوف رسول الله صلى الله عليه و آله ان يقولوا حابي ابن عمه و ان يطعنوا فى ذلك عليه فواحى الله اليه هذه الاية فقام بولايته يوم غدير خم. و هذا الخبر بعينه قدح ءثناه السيد ابو الحمد عن الحاكم ابي القاسم الحسكاني باسناده عن ابن ابي عمير فى كتاب شواهد التنزيل لقواعد التفصيل و التأويل و فيه ايضا بالاسناد المرفوع الى حيان بن على الغنوى عن ابي صالح عن ابي عباس قال نزلت هذه الاية فى على عليه السلام فاخذ رسول الله صلى الله عليه و آله بيده فقال من كنت مولاه فعلى مولاه... و قد اورد هذا الخبر بعينه ابواسحق احمد بن محمد بن ابراهيم الثعلبي فى تفسيره باسناده مرفوعا اليابن عباس قال نزلت هذه الاية فى على عليه السلام الخ"



daki senedle<sup>56</sup> Nafi b. Ezrak ve Necdet b. Uveymir Kur'an-ı Kerim'in kavramlarından yaklaşık 250 kelimeyi<sup>57</sup> İbn Abbas'a sormuş ve ondan bu anlam için Arapça'dan delil getirmesini istemişlerdir. İbn Abbas o kelimelerin manasını Arap şiiirinden dayanaklarla beyan etmiştir. Suyuti de bu kitabın başında bahsi geçen senedle son bulan senedle<sup>58</sup> bu soru-cevap bölümüne *Itkan*'ın, Kur'an'ın garibini (manası zor kelimelerini) tanımaya dair olan otuzaltıncı nev'inde yer vermiş ve bunların bazılarını İbn Enbari'nin *Kitabu'l-Vakf*'ta ve Taberani'nin *el-Mu'cemu'l-Kebir*'de zikrettiğini söylemiştir.<sup>59</sup>

Eğer bu cevapların İbn Abbas'tan geldiği sabit olsaydı bu kitap ve bu rivayet, Kur'an'ı-ı Kerim'deki bazı kelimelerin nüzul zamanındaki örfi manalarını elde etmek ve tahkik için çok iyi bir kaynaktır. Çünkü o, hem Arapça konuşuyordu, hem de nüzul zamanına yakın yaşamıştı. Fakat bu kitap ve rivayetin senedi tartışmaya açıktır. Zira Şii rical uzmanları bu senedi mevsuk bulmamışlardır ve bu yüzden bizim açımızdan güvenilir değildir.<sup>60</sup>

### 3- Sahifetu Ali b. Ebi Talha<sup>61</sup> an İbn Abbas fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim

En son Raşid Abdulmun'im el-Rical'in tahkikiyle basılmış olan bu kitap ne İbn Abbas'ın telifidir, ne de Ali b. Ebi Talha'nın. Bilakis sözkonusu araştırmacı, kendi-

<sup>56</sup> حدثنا ابو الحسين عبدالصمد بن علي بن محمد مكرم المعروف بابن الطسى قراءة عليه من افظه في مسجده بدرج رباح يوم الخميس لعشر خلون من ربيع الاخر من سنة اربع و اربعين و ثلاث مائة قال حدثنا ابو السهل السرى بن سهل بن حربان الجنديسابورى بجنديسابور قراءة عليه سنة ثمان و ثمانين و مأتين قال حدثنا يحيى بن عبيدة الكى و اسم ابى عبيدة بحر بن فروخ قال اخبرنا سعيد بن ابى سعيد قال حدثنا عيسى بن دأب عن حميد الاعرج و عبدالله بن ابى بكر بن محمد عن ابيه قال بينا عبدالله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اسدل رجله في حوض زمزم اذا الناس قد اكتنفوه من كل ناحية يسألونه عن تفسير القرآن... فقال نافع بن الازرق لنجدة بن عريم قم بنا الى هذا الذى يجترى على تفسير القرآن

<sup>57</sup> Her ne kadar adı geçen kitapta anlamı verilmiş kelime sayısı 250 olarak belirtilmişse de, mesela 160 gibi bazı maddelerde soru konusu yapılmış Kur'an'ın kavramlarından kelime yoktur. Madde 14 ve 222 gibi bazılarında ise Kur'an kavramlarından iki kelime sorulmuştur. Bu yüzden "yaklaşık" ifadesini kullandık.

<sup>58</sup> Suyuti'nin senedi şöyledir: Ebu Abdullah Muhammed b. Ali el-Salihi, Ebi İshak el-Tenuhi'den, o da el-Kasım b. Asakir'den rivayetle bildirdi; Ebu Nasr Muhammed b. Abdillah el-Şirazi, Ebu'l-Muzaffer Muhammed b. Es'ad el-İraki, Ebu Ali Muhammed b. Said b.Nebha el-Katib, Ebu Ali b. Şazan anlattı, onlardan da bize rivayet edenler Ebu'l-Hüseyn... (el-Itkan, c. 1, s. 383'e bakınız)

<sup>59</sup> *El-Itkan*, c. 1, s. 416.

<sup>60</sup> Kimileri başka bir açıdan onun uydurma olduğuna veya içinde ilaveler ve tahrifler bulunduğuna ihtimal vermişlerdir. Bkz: Emin, Hasan, *Dairetu'l-Mearifi'l-İslamiye el-Şiiyye*, c. 3, s. 55, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Seveti'l-Kuşeyb*, c. 1, s. 243.

<sup>61</sup> Ali b. Ebi Talha Haşimi'nin adı, Ebi Talha Salim b. Muharik'tir. Cezire'de doğmuş, Humus'a göçmüş ve Hicri 143'te vefat etmiştir. İbn Hibban onu sika raviler arasında zikretmiştir. İcili de onu mevsuk kabul etmiştir. Nesai ise şöyle demiştir: "Ona tenkit yöneltilmemiştir, fakat Yakub b. Süfyan hadiste zayıf ve münker olduğunu söylemiştir." (İbn Hacer Askalani, Ahmed b. Ali, *Tehzibu't-Tehzib*, c. 7, s. 297 ve 299). Raşid Abdulmun'im el-Rical, *Sahife Ali b. Ebi Talha*, s. 36 ve 37'ye de bakılabilir.



sinin açıkladığına göre, ayetlerin tefsirine dair Ali b. Ebi Talha'dan İbn Abbas tarihiyle tefsir kitapları ve diğerlerinde dağınık biçimde nakledilmiş rivayetleri toplamış ve Kur'an ayetlerinin sırasına göre düzenlemiş, nihayetinde de bu kitap ortaya çıkmıştır. Bu konuda şöyle der:

Ahmed b. Hanbel, Ali b. Ebi Talha'nın tefsirle ilgili meşhur sahifesi hakkındaki "Mısır'da tefsire dair Ali b. Ebi Talha'nın rivayet ettiği bir sahife vardır. Bir kimse onu bulmak için Mısır'a gitse buna değer."<sup>62</sup> sözü beni bu kişiden ve Abdullah b. Abbas'tan rivayet ettiği sahifesinden bahsetmek zorunda bıraktı.<sup>63</sup>

Ahmed b. Hanbel'in işaret ettiği o sahife kaybolduğundan ve kütüphanelerde yeri boş kaldığından sahibinin zanna ilişkin kısmında onun bölümlerini tefsir ve hadis kitaplarından arayıp biraraya getirmeye karar verdim.<sup>64</sup>

Başlangıcı Bakara suresi olan bu kitapta Kur'an'daki kelimelere özlü ve veciz biçimde anlam verilmiştir. Bazı yerlerde bir ayetin tamamı başka bir ayete,<sup>65</sup> ayetten çıkan veya ona uygun düşen hükümler,<sup>66</sup> ayetlerin olayı veya nüzul sebebi<sup>67</sup> de beyan edilmiş ve Felak suresine kadar devam etmiştir. Hamd suresinin tefsirinde ve Bakara suresinin başındaki "bismillahirrahmanirrahim" in yorumunda herhangi bir konu zikredilmemiştir. Bakara suresi "elif lam mim" için bir anlam gösterilmesiyle başlamaktadır ve ilk cümleleri şöyledir:

[Tefsirde] Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Elif lam mim". O der ki: "Bu harfler Allah'ın ettiği yemindir ve o, Allah'ın isimlerindedir." [Tefsirde] Yüce Allah "iman ederler" buyurmaktadır. O der ki: "Tasdik edenler." [Tefsirde] Yüce Allah buyurur ki: "Verdiğimiz rızıklardan infak ederler." O der ki: "<sup>68</sup> Mallarının zekatını."

Cümlelerde geçen "der ki"nin öznesi, anlaşıldığı gibi İbn Abbas'tır. Metinde sened zikredilmemiştir, ama sayfaların altında, bu cümleyi naklettiği kitabı, kitapta geçen senedle birlikte belirtmiştir.

Bu cümlelerin, kendisi aracılığıyla İbn Abbas'tan nakledildiği Ali b. Ebi Talha hakkında denmiştir ki: "İbn Abbas'tan tefsir işitmemiştir."<sup>69</sup> Bazıları buna şöyle cevap vermiştir: Onunla İbn Abbas arasındaki vasıta tanınmış ve sika olduğundan Ali

<sup>62</sup> Suyuti İtkan'da (2/1230, sekseninci nev) müfessirlerin tabakatında bu sözü Ahmed b. Hanbel'den nakletmiş ve şöyle demiştir: "Nasih'te Ebu Cafer el-Nuhas'a isnad edilmiştir."

<sup>63</sup> Raşid, Abdulmun'im el-Rical, *Sahifetu Ali b. Ebi Talha an İbn Abbas fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 5 (el-mukaddime).

<sup>64</sup> Bkz: *Sahifetu Ali b. Ebi Talha an İbn Abbas fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 6, 7 ve 59-61.

<sup>65</sup> Bkz: A.g.e., s. 105, Bakara 221'in izahı, madde 94.

<sup>66</sup> Bkz: A.g.e., s. 99, Bakara 196'nın izahı, madde 70-74.

<sup>67</sup> Bkz: A.g.e., s. 93, Bakara 178'in izahı, madde 52 ve s. 96.

<sup>68</sup> A.g.e., s. 77 ve 78.

<sup>69</sup> Mizzi, Yusuf, *Tehzibu'l-Kemal*, c. 20, s. 491, *Sahifetu Ali b. Ebi Talha an İbn Abbas fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 25 ve 26, *Tehzibu't-Tehzib*, c. 7, s. 298.



b. Ebi Talha'nın İbn Abbas'tan dinlememiş olmasının zararı yoktur... Sözkonusu araştırmacı, cevaben başka bir görüşü daha zikretmiştir: "Bizzat İbn Abbas kendi tefsirini yazmış ve Ali b. Ebi Talha o yazılı tefsiri ondan rivayet etmiştir." Sonunda ise şöyle der: "Meselenin özü şudur ki, bu sahife İbn Abbas'ın sahifelerinden biridir ve ya kendisi onu yazmıştır ya da talebelerine yazdırmıştır ve Ali b. Ebi Talha onunla görüşmeksizin İbn Abbas'tan onu rivayet etmiştir."<sup>70</sup>

Suyuti de bu kitapta Kur'an-ı Kerim kavramlarının manasına dair bahsedilenlerden büyük bir bölümü *Itkan*'da Kur'an'ın garibini (manası zor kelimelerini) tanıma bahsinde İbn Ebi Hatem ve İbn Cerir tarikiyle Abdullah b. Salih'ten, o Muaviye b. Salih'ten, o Ali b. Ebi Talha'dan, o da İbn Abbas'tan nakletmiştir. Nakilden önce şöyle demiştir: "Kur'an'ın anlaması zor kavramlarını tanımak için en iyi merci, İbn Abbas ve talebelerinden muteber tarikle sabit olmuş izahlardır. Çünkü onlardan, Kur'an'ın anlaması zor kavramlarını tefsir eden izahlar sahih ve muteber senedlerle gelmiştir. Burada, İbn Ebi Talha kanalıyla özellikle İbn Abbas'tan nakledilmiş izahlardan bazılarını zikredeceğim. Zira bu tarik, İbn Abbas'tan en sahih kanaldır ve Buhari de kendi sahihinde ona itimat etmiştir."<sup>71</sup>

Her ne kadar Ahmed b. Hanbel'in sözünden Ali b. Ebi Talha'ya ait bir sahifenin mevcudiyeti ve onun önemi anlaşılıyorsa da ve Suyuti'nin sözü, İbn Abbas ve talebelerinin izahının Kur'an'ın kavramlarını anlamada en iyi merci olduğunu, İbn Ebi Talha'nın İbn Abbas'tan rivayet tarihinin en sahih kanal görüldüğünü ve mevcut kitabın izahlarının da İbn Ebi Talha aracılığıyla İbn Abbas'tan rivayet edildiğini gösteriyorsa da bu kitap konusunda iki noktaya dikkat çekmek gerekmektedir:

1. *Sahifetu Ali b. Ebi Talha an İbn Abbas fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim* olarak isimlendirilmiş mevcut kitap, Ahmed b. Hanbel'in bildirdiği sayfeden başkadır. Bu sahifenin varolduğu varsayılsa bile o, Ali b. Ebi Talha'nın rivayet ettiği kitap olmalıdır. Hatta Ahmed'in sözünden onu İbn Abbas'tan rivayet ettiği de çıkarılamaz. Bu kitap, Ali b. Ebi Talha aracılığıyla İbn Abbas'tan nakledilmiş ve yaklaşık otuz küsur kitaptan derlenmiş rivayetler mecmuasıdır. Ama kitaplarda dağınık biçimde bulunan sözkonusu sahifenin cüzlerinin bu kitapta biraraya getirildiğini söyleyebilmek için o kitaplarda bu rivayetleri sözkonusu sayfeden nakletmiş hiçbir şahit yoktur. Bundan dolayı bu kitabın cildinin arkasında Ahmed'in sözünün zikredilmesi -bu kitabın sözkonusu sahife olduğu izlenimini uyandıracak şekilde- yanlış bir davranıştır

<sup>70</sup> *Sahifetu Ali b. Ebi Talha an İbn Abbas fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 46 ve 47; 27. sayfada sahifinin ricalini incelediği kısmın sonunda Ali b. Ebi Talha'nın hayat hikayesinden de bahsetmiştir: "Sözün özü olarak şunu söylemek mümkündür: Ali b. Ebi Talha'nın İbn Abbas'tan rivayet ettiği ve *Sahifetu Ali b. Ebi Talha* adıyla meşhur olmuş tefsir İbn Abbas'tan işitilerek tedvin edilmiş, Ali b. Ebi Talha da onu ravinin metni üzerinden İbn Abbas'tan rivayet etmiştir."

<sup>71</sup> Bkz: *el-Itkan*, c. 1, s. 355-381 (el-Nev'u's-Sadis ve's-Selasun fi Ma'rifeti Garibiyye).



ve bir tür tedlistir.<sup>72</sup> Belki müellif tedlis kasdı taşımıyordu ve bu kitaplarda dağınık halde bulunan rivayetlerin söz konusu sahifenin parçaları olduğu tasavvuruyla bu kitabı aynı sahife sandı ve Ahmed'in sahife hakkındaki sözünü kitabın cildinin arkasında zikretti.

2. Bu kitabın metninde geçen konuların senedi sayfaların altında zikredilmiştir ve bu senedlere göre bütün o konular, Suyuti açısından en sahih tariklerden olan Ali b. Ebi Talha aracılığıyla İbn Abbas'tan nakledilmiştir. Ali b. Ebi Talha'nın İbn Abbas'tan dinlememiş olma sorununu da naklettiğimiz şekilde halletmişlerdir. Fakat aynı zamanda bu izahların İbn Abbas'tan sadır olduğu bizim için sabit değildir. Çünkü Ali b. Ebi Talha'nın ve seneddeki başka bazı ricalin güvenilir olup olmadığı tartışması,<sup>73</sup> Ali b. Ebi Talha'nın İbn Abbas'tan dinlemesine verilen cevaptaki zayıflığı, söz konusu senedlerden bazılarında gözlemlenen muallakta bırakma<sup>74</sup> gözardı edilse de bu kanalın sıhhati ve ravilerin güvenilirliği bizim için muteber tarikten sabit olmamıştır. Suyuti ve benzerlerinin sözü bunu kanıtlamak için yeterli değildir. Vele ki onların sözünden, üstelik karine, bilgi veya ravilerin güvenilirliğine itimat ve tarikin sıhhati ilavesiyle de olsa bizim için böyle bir güven hasıl olmasın. Dolayısıyla bu kitabın izahatlarını İbn Abbas'tan bilmek ve ondan İbn Abbas'ın tefsiri olarak yararlanmak mümkün değildir. Yalnızca, sahibi bilinmeyen ama muhtemelen İbn Abbas'a ait olan görüş olarak onu teyit etmek üzere istifade edilebilir.

### İbn Abbas'ın Tefsir Ekolü

Kur'an'ı nasıl tefsir etmek gerektiğine dair ondan bir nazariye gelmiş değildir. On dan gelmiş tefsirin bazı kısımlarında nakledilmiş kimi rivayetlerden anlaşılan odur ki, onun tefsirdeki menheci sadece rivayetle tefsir olmuştur. Kur'an'ın manalarını tanı mada yalnızca esere<sup>75</sup> ve rivayete itimat etmiştir.<sup>76</sup> O rivayet şöyledir:

<sup>72</sup> Lugatta tedlise bir ayıbı müşteriden gizlemek manası verilmiştir (*Münthe'l-Ereb*, c. 1, s. 282). H - dis ilmi istilahında senedde tedlis, senedde varolan kusuru gizlemek anlamına gelir. Bunun bir kısmı da, ravinin kendi çağdaşından iştirmediği bir şeyi sanki ondan iştirilmiş izlenimi bırakarak rivayet et mesidir. (Bkz: Mamkani, Abdullah, *Mikbasu'l-Hidaye*, c. 1, s. 376, 377)

<sup>73</sup> Bkz: *Sahifetu Ali b. Ebi Talha an İbn Abbas fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 36, 37, 28 ve 29.

<sup>74</sup> Sayfaların altında zikredilen bazı senedler muallaktır. Yani senedin daha başında bazı raviler kald ırılmıştır. Bazı yerlerde muallak senede ilaveten kâmil sened de başka bir kitaptan nakledilmişse de kimi yerde de sadece muallak senedle yetinilmiştir. Bunun örneği 80. sayfa, 11. madde, Bakara su res-i 20. ayetin izahında, s. 82, madde 17, Bakara 23'ün izahında ve s. 91, madde 47, Bakara 158'in izahında görülebilir. Muallakın manası için bkz: Tehanevi, Zafer Ahmed Osmani, *Kavaid fi Ulumi'l-Hadis*, s. 39.

<sup>75</sup> Eser'in istilah manası hakkında üç görüş vardır: 1) Eser, haber ve rivayetten daha geneldir. 2) Eser, haberle eşittir. 3) Eser, sahabiden ulaşılmış sözdür. (Bkz: *Mikbasu'l-Hidaye*, c. 1, s. 65)

<sup>76</sup> Bkz: *Dairetu'l-Mearifi'l-İslamiye el-Şiiyye*, c. 3, s. 53, el-Tefsir, Muhammed Hasan Âl-i Yasin'in makalesi.



Tefsir dört kısımdır: Arab'ın kendi dilinden bildiği (kendi diliyle anladığı) kısım, hiçkimsenin bilmemekte mazur olmadığı tefsir, âlimlerin bildiği tefsir, Allah'tan başka kimsenin bilmediği tefsir.<sup>77</sup>

Fakat öncelikle bu rivayetin güvenilir bir senedi yoktur.<sup>78</sup> İkincisi, bu rivayette tefsirin kısımları ve onun muhtelif sathları açıklanmıştır, bu durumda tefsir menheci ve Kur'an'ın nasıl tefsir edileceği ile hiçbir çelişkisi yoktur. Aslında bu rivayet Kur'an'ın mana ve maarifini dört kısım olarak tarif etmektedir:

1. Herkesin bilmesi gereken ve bilmemenin mazeret sayılmayacağı kısım. Ama nasıl ve hangi yolla anlaşılabilceği açıklanmamıştır.

2. Bir bölümü, Arapça konuşan herkesin kendi dili nedeniyle ve dilin kuralları gereği anlayabileceği ve vakıf olduğu kısımdır. Görünen odur ki, bu kısmı anlamada Arapça'ya ve onun kaidelerine aşina olmaktan başka bir şey bilmeye ihtiyaç yoktur. Arapça'yı bilme sayesinde ya tefsire muhtaç olunmayacaktır ya da ihtiyaç duyulsa bile Arapça'nın lughatı ve edebi kurallarından yararlanarak bu gerçekleştirilebilecektir.

3. Onun bir bölümünü sadece âlimler bilir ve onların dışındakiler anlama yeterliliğine sahip değildir. Fakat mesele şu ki, hadiste bu âlimlerin nasıl bilginler olduğu, nasıl ve hangi menhecle bu kısım manaları anlayabildikleri açıklanmamıştır.

4. Bir bölümünü de, sadece Allah'ın bilebileceği ve onu anlayıp tefsir etmede hiçkimsenin yardımının dokunmayacağı, netice itibariyle de tefsir etmek için bir menhecini bulunmadığı kısım oluşturur. Bundan dolayı bu hadisten İbn Abbas'ın tefsir menhecini çıkarmak mümkün değildir. Bu hadis ondan geldiği varsayılsa bile bundan olsa olsa İbn Abbas'ın Kur'an'ın mana ve maarifini tefsir açısından dört mertebede bildiği sonucu çıkarılabilir.<sup>79</sup> Onun tefsirdeki metodunu ve menhecini açıkladığı düşünülecek başka bir hadise rastlamıyoruz. Tabii ki izah ve istidlalle birlikte gelmiş ona ait bazı tefsir görüşleri ve rivayetlerinden tefsir metodunun özellikleri anlaşılabilir ama o rivayetlerin sıhhati ve o görüşlerin İbn Abbas'tan geldiği net olmadığından bu haber ve reylerden çıkarılmış tefsir metodu kesin olarak kendisine nispet

<sup>77</sup> *Camiu'l-Beyan*, Taberi, c. 1, s. 26 ve küçük bir değişikliklerle *Mecmeu'l-Beyan*'da (c. 1, s. 81) mukadimenin üçüncü fenninde geçmektedir.

<sup>78</sup> Çünkü bu rivayet *Mecmeu'l-Beyan* tefsirinde mürsel olarak zikredilmiştir. Taberi tefsirinde ise Muhammed b. Beşşar'dan, o Mü'mel'den, o Süfyan'dan, o Ebi'z-Zenad'dan, o da İbn Abbas'tan nakledilmiştir. Fakat Ehl-i Sünnet'in ünlü rical uzmanı Zehebi, Ebu'z-Zenad Abdullah b. Zekvan'ın doğum yılını hicri 65 olarak vermiştir (*Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, c. 5, s. 445, madde 199) ve bu durumda böyle bir şahsın, hicri 68'de vefat eden İbn Abbas'tan vasitasız rivayet etmesi imkansızdır. Dolayısıyla Taberi tefsirinde de bu rivayet mürsel olmaktadır ve Ehl-i Sünnet nezdinde de muteber değildir.

<sup>79</sup> Her ne kadar Kur'an ilimlerinde uzman bazı âlimler, "İbn Abbas, 'tefsir dört kısımdır...' sözüyle tefsirdeki menhecinin alametlerini belirlemiştir" derseler de (*el-Tefsir ve'l-Müfessirin fi Sevbihi'l-Kaşib*, c. 1, s. 233) yukarıdaki açıklamaya dikkat edildiğinde bu sözdeki zaaf açıkça görülecektir.



edilemeyecektir.<sup>80</sup> Yalnızca denilebilir ki, ona ait tefsir metodunun özellikleri böyledir. Bu özellikler ise şunlardır:

### - Arap Şiirinden Yararlanmak

Bir kısım rivayetler, İbn Abbas'ın, Kur'an-ı Kerim'deki kavramların ve ayetlerin manasını açıklarken Arap şiirinden çokça istifade ettiğine göstermektedir. İbn Sa'd'ın kendi senediyle Said b. Cübeyr ve Yusuf b. Mihran'dan rivayet ettiğine göre birçok konuda Kur'an'ın manasını İbn Abbas'a soruyor ve "O şöyledir, böyledir. Şairin şöyle şöyle söylediğini işitmediniz mi?"<sup>81</sup> Taberi de ondan şöyle rivayet etmiştir: "Ne zaman Kur'an'dan bir şey kapalı ve gizli olsa şiire bakardı. Çünkü şiir Arapça'dır."<sup>82</sup>

Suyuti onun şöyle söylediğini nakletmiştir: "Şiir Arap divanıdır. Öyleyse Allah'ın Arapça indirdiği Kur'an'dan ne zaman bir kelimenin manası bize gizli olursa Arap dilinin divanına müracat eder ve anlamını oradan çıkartırız."<sup>83</sup> Yine ondan naklederek şöyle söylemiştir: "Ne zaman bana Kur'an'ın anlaşılması güç kavramlarının manasını sormak isterseniz onu şiirde arayın. Çünkü şiir Arab'ın divanıdır."<sup>84</sup> Bu metoda uygulamadaki en bariz ve en kapsamlı şahit, Nafi b. Ezrak'ın sorularına ondan nakledilmiş cevaplardır. Nitekim *Garibu'l-Kur'an* kitabında nakledilen örnekler bakılırsa Kur'an'daki kavramların anlamını açıklarken yaklaşık ikiyüz elli kez Arap şiirinden delil getirilmiştir.<sup>85</sup> Bu, onun Arap şiiri konusundaki kuvvetli edebi zevkini ve geniş bilgisini ortaya koymaktadır. Gerçi bu nakiller güvenilir bir senede sahip değilse de<sup>86</sup> sayısının çok olmasından dolayı, ayetleri tefsir ederken ve Kur'an-ı Kerim'in kavramlarını açıklarken böyle bir metodu kullandığına dair güçlü bir kanaat hasıl olmuştur. Özellikle de bu metodun kaideye uygun olduğu ve bu nakilleri uydurmaya herhangi bir sebep görünmediği düşünülürse.

### Eleştiri

Eser sahibi müfessirlerden bir topluluk da bu metodu kullanıyordu ve Kur'an-ı Kerim'in kavramlarını açıklarken Arap şiirinden yararlanıyordu. Sahabe ve tabii-

<sup>80</sup> Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*'da (c. 1, s. 74-77) ve Marifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin fi Sevbihil-Kaşib*'de (c. 1, s. 240-249) sözkonusu rivayet ve görüşlere dayanarak Kur'an'daki müşkül kavramların manasını anlayabilmek için kadim şiire ve fasih cahiliye şiirine başvurulması yöntemini kesin olarak İbn Abbas'a nispet etmişlerdir. Fakat bu görüşün zayıflığı ortadadır.

<sup>81</sup> *El-Tabakatu'l-Kübra*, c. 2, s. 367.

<sup>82</sup> Taberi tefsiri (*Camiu'l-Beyan*), c. 17, s. 143.

<sup>83</sup> *El-İtkan*, c. 1, s. 382, otuz altıncı nev fi ma'rifeti garibe.

<sup>84</sup> A.g.e.

<sup>85</sup> Bkz: Abdurrahim, Muhammed ve Ahmed Nasrullah, *Garibu'l-Kur'an fi Şi'ri'l-Arab*, s. 28-283.

<sup>86</sup> Çünkü Suyuti'nin nakilleri müsereldir, İbn Sa'd rivayetinde Ali b. Zeyd ihtilafıdır ve zayıflık içerir. (Bkz: Zehebi, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanul-İ'tidal*, 127/1, madde 5844)





nin de Kur'an'ın müşkül kavramlarında şiirden delil getirdiği nakledilmiştir.<sup>87</sup> Bazı âlimler bu metoda itiraz etmiş ve şöyle demiştir: Kur'an ve hadiste şiir kötülenmişken Kur'an'a şiirle delil getirilmesi nasıl mümkün olabilir?<sup>88</sup> Ama doğrusu, bu eleştirinin yerinde olmadığıdır. Çünkü Kur'an'ın fasih Arapça ile nazil olduğu hesaba katılırsa, fasih Arapların bu kelimeleri kullanırken kasdettiği aynı anlamın murat edildiği anlaşılacaktır. Fasih kullanımlarda kelimelerin manasına vakıf olmak istediğimiz her yerde fasih Arab'ın şiirine ve sözüne başvurmakta hiç beis yoktur. Fasih kullanımındaki manasına aşına olmadığımız, Kur'an'ın garibi ve müşkül kavramlar olarak ifade edilen kelimelerde bunların fasih kullanımlardaki manasına vakıf olabilmenin yollarından biri, Arapların fasih şairlerinin şiirleri hakkında bilgi sahibi olmaktır, üstelik Müslüman olmasalar bile. Bu, gerçekte Arap fasihlerin kullanımlarındaki kelimelerin manasıyla ilgili olarak cehaleti giderme ve fasih Arapça bilgisinin artırılması demektir, yoksa Kur'an'ı ikinci dereceye indirmek ve Arab'ın şiirine tabi kılmak değil. Fakat Kur'an-ı Kerim'in kavramlarının manasını anlamak için şiirlerden yararlanmanın özel bir uzmanlık ve içtihad gerektirdiği ilim sahiplerine gizli değildir. Çünkü Arap edebiyatının kuralları çerçevesinde kalmak ve kaideye uymak gerekmektedir. Kur'an'da bir kelime, Arap şiirlerinden birinde bir manaya kullanıldığında Kur'an'da da her yerde aynı anlamda kullanılmış değildir. Bu kelimenin muhtelif kullanımları bulunabilir: Şiirde bir anlama, Kur'an'da ise başka anlama gelebilir. Evet, ileri bir araştırma ile sözkonusu kelimenin birden fazla anlamı bulunmadığı, onun da şiirde kullanılan anlam olduğu ve ayette bunun hilafına muttasıl ve munfasıl herhangi bir karine bulunmadığı ortaya konulduğunda kelimenin ayette de aynı anlama geldiği anlaşılacaktır. Fakat eğer araştırma sonunda sözkonusu kelimenin Arap fasihlerinin kullanımlarında birden fazla manada kullanıldığı anlaşılırsa bu durumda kelimenin ayetteki anlamını tayin için belirgin bir karine lazım olacaktır. Aynı şekilde, karineler gözönünde bulundurulduğunda ayetteki manası anlaşılabilirse şiirde başka bir manaya kullanıldığı gerekçesiyle o manadan vazgeçilemez. Dolayısıyla her ne kadar Kur'an-ı Kerim'in kavramlarının anlamlarını kavramada Arap şiirinden yararlanma ilkesi sahih ve akılcı bir metod ise de bu metodun İbn Abbas ve diğer müfessirler tarafından kullanıldığı konular incelemeye ve eleştiriye açıktır.

### - Arap Örfündeki Diyalogtan Yararlanmak

Birtakım rivayetler, İbn Abbas'ın Kur'an'daki bazı kelimelerin manasını anlamak için bedevi Arapların veya sokak ve çarşıdaki Arapların diyaloglarından yardım

<sup>87</sup> *El-İtkan*, c. 1, s. 381 ve 382 (otuz altıncı nev).

<sup>88</sup> *El-İtkan*, c. 1, s. 382, Nişaburi, Hasan b. Muhammed, Garaibu'l-Kur'an, c. 1, s. 6'da da bu metodun zaafına değinilmiştir. Şöyle denmiştir: "Kuşkusuz bu (yani şiirler), Kur'an'daki müşkül kelimeler ve kıraatı tashih için örnek ve delil oluşturmada olsa olsa zan ifade eder. Bilakis Kur'an başka şeye hüccettir, başka şey ona hüccet olamaz."



aldığına delalet etmektedir. Taberi, “Size dinde herhangi bir zorluk yükledi.”<sup>89</sup> ayetini tefsir ederken ayetteki “harac”<sup>90</sup> kelimesinin İbn Abbas’a sorulduğunu ve şöyle cevap verdiğini rivayet etmiştir:

“Kur’an’da ne zaman bir şey gizli saklı ve kapalı görünüyorsa şiiire bakan. Çünkü şiiir Arapça’dır.” Sonra çölde yaşayan bir Arab’ı çağırdı ve ona “harac”ın ne olduğunu sordu. Bedevi cevap verdi: “Dayk”<sup>91</sup>. İbn Abbas “doğru söyledin” dedi.<sup>92</sup>

Suyuti, İbn Abbas’tan şöyle rivayet etmiştir:

“Fâtru’s-semavat”ın manasını bilmiyordum. Ta ki bir kuyu üzerine tartışan iki Arab yanıma gelene dek. Onlardan biri “inna fetertuha” diyordu [ve kastedtiği şey şuydu ki] “onu ben başlattım”<sup>93</sup>

Taberi de Katade aracılığıyla İbn Abbas’tan şöyle rivayet etmiştir:

“رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ”<sup>94</sup> ayetinin manasını bilmiyordum. Ta ki Zi-Yezen’in kızı kocasına “Gel seni fethettireyim” diyene dek. Bununla kastedtiği “Gel seni hakim yanına götürüeyim” idi.<sup>95</sup>

Zemahşeri de “إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ”<sup>96</sup> ayetini izah ederken İbn Abbas’tan şöyle nakletmiştir:

Çölde yaşayan bir Arap kadının, kızına “hûri”, yani “dön gel” diye seslendiğini işitene dek “yahur”un manasını bilmiyordum.<sup>97</sup>

Fakat bu nakillerin de güvenilir senedi yoktur. Arap şiiirinden yararlanmayı eleştirirken sarfedilen söz, Arap diyaloglarından istifade için de geçerlidir ve burada tekrar edilmeyecektir. Buna ilaveten zikredilmesi zorunlu olan nokta, Kur’an-ı Kerim fasih Arapça olduğundan onun manasını anlamada mutlak olarak Arap diyaloglarından değil, sadece Arab fasihlerin diyaloglarından yardım alınabileceğidir.

<sup>89</sup> Hac 78

<sup>90</sup> Zorluk (Çev.)

<sup>91</sup> Zorluk, güçlük, kalp ve göğüste darlık (Logatname-i Dehhoda-Çev.)

<sup>92</sup> *Camîu'l-Beyan*, c. 17, s. 143. İbn Ebi Yezid’den başka bir nakilde şöyle rivayet etmiştir: “Size dinde herhangi bir zorluk yükledi” ayetinin manasını İbn Abbas’a sorduklarında şöyle cevap verdi: “Burada Hüzeyl kabilesinden kimse var mı?” Bir adam “Evet” dedi. Ona sordu: “harac kelimesini aranızda neye karşılık kullanıyorsunuz?” Adam cevap verdi: “Dayk” İbn Abbas “Manası bu işte” dedi.

<sup>93</sup> *El-İtkan*, c. 1, s. 354.

<sup>94</sup> Araf 89

<sup>95</sup> *Camîu'l-Beyan*, c. 9, s. 3.

<sup>96</sup> İnşikak 14

<sup>97</sup> *El-Keşşaf*, c. 4, s. 198.



### - Nüzulün Sebebi ve Ortamından Yararlanmak

Nüzul sebebinden maksat, sayesinde ve ardından Kur'an-ı Kerim'in bir kısmının (ayet veya ayetler ya da bir sure) nazil olduğu olay veya sorudur. Nüzul ortamından maksat da ayetlerin nüzul zamanındaki insanların durumları, halleri ve kültürüdür. *Kur'an Tefsiri Metodolojisi* kitabında, nüzul sebebi ve ortamının, ayetleri tefsir ederken dikkat edilmesi gereken karineler olduğu açıklanmıştır.<sup>98</sup> Rivayetlerden çıkan sonuç şudur ki, İbn Abbas da bu noktaya riayet ediyor ve ayetlerin manasını anlarken ayetlerin sebep ve ortamından yardım alıyordu. Nüzul sebebi gözönünde bulundurulmazsa akılda soru uyandıracak ayetlerden biri, "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا" ayetidir. Çünkü Safa ve Merve arasında say yapmanın vucubiyeti dinin esaslarından olmasına rağmen bu ayette onun hakkında, zâhiren haram olmadığını ifade eden "günah yoktur" tabiri kullanılmıştır. Bu yüzden, Safa ve Merve arasında say vacip olmasına karşın neden ayette "günah yoktur" tabirinin kullanıldığı sorulacaktır. Taberi, kendi senediyle Amr b. Hubeyş'ten şöyle nakletmiştir:

Bu ayeti Abdullah b. Ömer'e sordum. Dedi ki: "İbn Abbas'a git ve ona sor. O, Muhammed'e (s.a.a) nazil olan hakkında daha bilgilidir." İbn Abbas'ın yanına gittim ve ona sordum. Şöyle dedi: "Safa ve Merve'de putlar vardı. İnsanlar Müslüman olduklarında bu ikisi arasında tavaf (say) yapmaktan kaçındılar (putların varlığı nedeniyle). Ta ki "Safa ve Merve Allah'ın şiarlarındandır..." ayeti nazil olana dek."<sup>100</sup>

Söz konusu ayet hakkında ortaya atılan sorunun cevabını verirken ayetin nüzul sebebinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Nafi b. Ezrak'ın sorularını içeren uzun rivayette, [Allah Teala'nın] "Hiç kuşku yok sana kevseri verdik" ayetini hangi sebeple zikrettiği sorusuna cevap verirken İbn Abbas'tan şöyle nakletmiştir:

Allah Rasülü (s.a.a) Merve'nin kapısından girip Safa'nın kapısından çıkarken As b. Vail Sehmi ile yüzyüze geldi. As, Kureys'e geri döndüğünde ona soruldu: "Ey Eba Amr, kiminle karşılaştın?" Dedi ki: "Soyu kesikle". Kasdettiği Peygamber'di (s.a.a). Allah Rasülü henüz o mekandan ayrılmamıştı ki sure nazil oldu.

Sonra "Gerçek şu ki, asıl senin düşmanın soyu kesik olanıdır." ayetinin manasını izah ederken şöyle demiştir: "Düşmanın As b. Vail Sehmi, hayırdan soyu kesik olanıdır."<sup>101</sup> Bu rivayetten de anlaşıldığı gibi, "Gerçek şu ki, asıl senin düşmanın soyu kesik olanıdır." ayetinin anlamını açıklamak için nüzul sebebinden yardım almıştır.

<sup>98</sup> Bkz: *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 145-162.

<sup>99</sup> Bakara 158

<sup>100</sup> *Camiu'l-Beyan*, c. 2, s. 28.

<sup>101</sup> *Garibu'l-Kur'an fi Şiri'l-Arab*, s. 253, 254.



“فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا”<sup>102</sup> ayetinin izahında İbn Abbas’dan şöyle rivayet edilmiştir:

Araplar teşrik günlerinden sonra hac ibadetini bitirdikten sonra Mina mescidi ve dağ arasında durur, içlerinden her biri babalarının cömertlik, yiğitlik ve sıla-i rahim konusundaki faziletlerini anlatarak buna dair şiirler söylediler. Bu işi yapmaktaki amaçları, geçmiştekilerin eserleriyle şöhret ve gösteriş yapmaktı. Allah İslam nimetini onlara bahsettiğinde onları, babalarını zikrettikleri gibi Rablerini zikretmeye zorladı.<sup>103</sup>

Bu rivayete göre de İbn Abbas ayetin manasını izah için ve Allah’ı zikretmeyi babalarını zikretmeye benzetme meselesini yorumlarken ayetin nüzul ortamını ve ayetin nüzulünden önceki cahiliye Arabının tarzını hatırlatmıştır.

### - Diğer Ayetlerden Yararlanmak

*Kur’an Tefsiri Metodolojisi’nde*, her ayeti tefsir ederken, o ayetin mana ve muhtevasıyla ilişkisi bulunan diğer ayetleri gözönünde bulundurmak gerektiğini, bu yapılmazsa Allah Teala’nın ayetlerdeki gerçek muradının anlaşılamayacağını açıklamıştı.<sup>104</sup> Bazı rivayetler, İbn Abbas’ın da bazı yerlerde bu kuralı uyguladığını, bir ayeti tefsir ederken başka bir ayetten yararlandığını göstermektedir. Taberi “مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ”<sup>105</sup> ayetinin izahında kendi senediyle İbn Abbas’tan şöyle rivayet etmiştir:

Buyurmaktadır ki, İslam’da sizi sıkacak hiçbir şey getirmemiştir. Bu, Allah’ın En’am suresindeki sözü gibidir:

“فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا”<sup>106</sup>

Saptırmak istediği kimsenin içini daraltır ve İslam’ı ona dar gösterir, halbuki İslam ferahattır.<sup>107</sup>

Aynı şekilde “قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اٰنْتَيْنِ وَاٰحِبِّيٰتِنَا اٰنْتَيْنِ”<sup>108</sup> ayetini izah ederken ondan yaptığı rivayete göre bu, Allah’ın “كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ اٰمَوَاتًا”<sup>109</sup> sözü gibidir.<sup>110</sup> Yani birinci ayette geçen iki ölüm ve iki diriltmenin ne olduğunun belirlenmesi için “Sizler ölüyken sizi diriltti.

<sup>102</sup> Bakara 200

<sup>103</sup> Fahu Razi, Muhammed b. Ömer, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 5, s. 183.

<sup>104</sup> Bkz: *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur’an*, s. 192-196.

<sup>105</sup> Hac 78

<sup>106</sup> En’am 125

<sup>107</sup> *Camiu'l-Beyan*, c. 17, s. 143.

<sup>108</sup> Gafir (Mümin) 11

<sup>109</sup> Bakara 28

<sup>110</sup> *Camiu'l-Beyan*, c. 24, s. 31.



Sonra sizi yine öldürecek, daha sonra tekrar diriltecek.” buyrulmuş. Bu işaretle iki ölümü, ruh üflenmeden önceki insan hali ve insanın bu dünyadaki hayattan sonra öldürülmesi şeklinde tefsir etmiştir. İki diriltmeyi ise insanın anne rahminde dirilmesi ve doğması, diğeri de kıyamette hazır bulunmak için diriltilmesi olarak tarif etmiştir. Başka bir yerde de

“أَمَّتْنَا اُنْتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اُنْتَيْنِ” in manası için ondan şöyle rivayet edilmiştir:

Sizi yaratmadan önce topraktınız. Bu ölümdür. Sonra sizi yarattı. Bu da diriltmedir. Sonra sizi öldürecek ve kabirlere döneceksiniz. Bu da diğer bir ölümdür. Daha sonra ise kıyamet günü sizi diriltecektir, bu da tekrar diriltmedir. Öyleyse bunlar iki ölüm ve iki dirilmedir. Nitekim Allah’ın sözü şöyledir:

”كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ”<sup>111</sup>

Bu çıkarımın esası diyalogun akli ilkelerine uygundur. Çünkü insanlar da kendi diyalogları sırasında eğer konuşanın sözü kapalıysa ve maksadı anlaşılıyorsa kasdettiğini anlayabilmek için onun diğer sözlerinden yardım alır. Ama diğer ayetlerden faydalanma yöntemi dikkatli davranmayı ve incelemeyi gerektirmektedir. Çünkü bir ayetin manasını açıklamak için diğer bir ayetin kullanılması bazen manayı da bozabilir. Mesela “bizi iki kez öldürdün” ayetini tefsir etmek için “Sizler ölüyken sizi dirilttiği halde...” ayetinden insanın toprak olma hali ve dünyadaki hayatından sonra ölümünü anlamak, birçok sorunu da beraberinde getirecektir. Zira insanın toprak olmasına onun öldürülmesi denk düşmemektedir. Bu nedenle İbn Abbas’ın ve diğer müfessirlerin bu tür kullanımları tenkide açıktır ve iyi incelenmelidir.

### - Ayetlerin Mevzu Özelliklerinden Yararlanmak

Ayetleri tefsir ederken ve zâhirlerini anlarken dikkat edilmesi gereken durumlardan biri de ayetlerin konu özellikleri ve hususiyetleridir. Tabii ki Kur’an’ın muhataplarına aşık olan veya biraz dikkat edildiğinde aşık olan özellikler ve hususiyetler.<sup>112</sup> Bazı

Taberi, İbn Abbas’tan şöyle rivayet etmiştir:



**İslam’da sizi sıkacak hiçbir şey getirmemiştir. Bu, Allah’ın En’am Sûresi’ndeki sözü gibidir:**

**“Saptırmak istediği kimsenin içini daraltır ve İslam’ı ona dar gösterir, halbuki İslam ferahtır.”**

<sup>111</sup> Cami’ul-Beyan, c. 1, s. 145 ve 146, Bakara 28’in izahı.

<sup>112</sup> Bkz: Revesşinasi-yi Tefsir-i Kur’an, s. 178.



rivayetlerden İbn Abbas'ın bu noktaya odaklandığı ve gündeme gelen bazı soruların cevaplarını bu yolla elde ettiği anlaşılıyor. Taberi, “أَيُّمَا الْأَجْلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُذْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَيَّ”<sup>113</sup> ayetini tefsir ederken Said b. Cubeyr'den şöyle rivayet etmiştir:

Kufe'de hac için hazırlık yaparken bir Yahudi bana dedi ki: “Ben seni ilmi arayan kimse olarak görüyorum. Bana, Musa'nın (a.s) iki süreden hangisini tamamladığını söyler misin?” Dedim ki: “Bilmiyorum. Şimdi Arab'ın âliminin -İbn Abbas- yanına gidiyorum, ona soracağım.” Mekke'ye vardığımda bunu İbn Abbas'a sordum. Yahudi'nin sözünü ona anlattım. İbn Abbas dedi ki: “O iki müddetin en fazlasını ve en iyisini yerine getirdi. Çünkü Allah'ın peygamberi vadettiğinde vadedinden caymaz.”<sup>114</sup>

Bu rivayete göre İbn Abbas, Yahudi'nin sorusuna cevabını ayetin mevzu hususiyetinden, yani Allah'ın peygamberi olan ve vadinden caymayan Hz. Musa'nın (a.s) sıfatlarından yararlanmıştı.<sup>115</sup>

### - İlimde Derinleşmiş Olanlardan Öğrenmek

İbn Abbas, rivayetlere göre Kur'an tefsirinde içtihad ve görüş ehli biri olmasına; fasih şüirden, Arapların örfündeki diyaloglardan, ayetlerin nüzul sebebi ve ortamından, ayetlerin mevzu hususiyetlerinden ve diğer ayetlerden yardım alarak ayetlerin manasını çıkarmasına ve tefsire ilişkin soruların cevaplarını bulmasına rağmen, kendisini, ilimde derinleşmiş olanlara ve Kur'an'ın tüm gerçek manalarına vakıf müfessirlere, yani Nebiyy-i Ekrem'e (s.a.a) ve Hz. Ali'ye (a.s) muhtaç görüyordu. Kur'an-ı Kerim'in mana ve maarifini anlamada onlara sormayı ve onların eğitiminden yararlanmayı mecburiyet kabul ediyordu. Allah Rasülü'nün (s.a.a) zamanından çok azını idrak etmişse de ve Hazret'in rihleti sırasında yaklaşık ondört yaşında idiyse de Kur'an tefsirinde Allah Rasülü'nden (s.a.a) rivayetleri ondan nakletmişler<sup>116</sup> ve onun bazı ayetlerin manasına dair Hazret'e sorduğu soruları rivayet etmişlerdir.

Saduk (r.h) kendi senediyle İbn Abbas'tan şöyle rivayet etmiştir:

Peygamber'e (s.a.a) sordum: “Âdem'in Rabbinden öğrendiği ve Allah'ın bu sayede tevbesini kabul ettiği kelimeler neydi?” Şöyle buyurdu: “Muhammed'in [sallallahu aleyhi ve alihi], Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin'in [aleyhimüsselam] hakkı için tevbesini kabul etmesini istedi. Bunun üzerin tevbesi kabul edildi.”<sup>117</sup>

<sup>113</sup> Kasas 28

<sup>114</sup> *Camiu'l-Beyan*, c. 20, s. 43 ve 44.

<sup>115</sup> Elbette bu değerlendirmenin üzerinde düşünmek gerekir. Çünkü Hazret-i Musa (aleyhisselam) iki müddetten daha fazlasını tamamlayacağı vaadinde bulunmamıştı ki yerine getirmesse vaadinden caymış olsun.

<sup>116</sup> Bu rivayetlere bazı örnekleri için *Nuru's-Sakaleyn* tefsirine bakılabilir (c. 1, s. 72, 82 ve 90, hadisler: 159, 204, 243 ve s. 337, hadis 134).

<sup>117</sup> *El-Hisal*, c. 1, s. 270, babu'l-hamse, hadis 8; aynı zamanda bkz: *Dürri'l-Mensur* (Menşur Mektubeti Ayetillah el-Mer'eşi, c. 1, s. 47).



Bu ve benzeri rivayetler göstermektedir ki İbn Abbas, çocukluğundan itibaren Kur'an-ı Kerim'in mana ve maksatlarını anlamada Allah Rasülü'ne (s.a.a) müracaat etmiş ve Hazret'ten istifade etmişti. Yine rivayetlerden, Allah Rasülü'nden sonra Hz. Ali'nin (a.s) yanında bulunup onun talebeliğini yapmayı tercih ettiği ve Kur'an'ın mana ve maarifini anlamada Hazret'ten çokça yararlandığı anlaşılmaktadır. Şii âlimler onun şöyle buyurduğunu rivayet etmişlerdir: "Kur'an ilimleri ve maarifi adına öğrendiğim ne varsa hepsi Ali b. Ebi Talib'dendir (a.s)"<sup>118</sup> Ehl-i Sünnet de ondan, "Tefsire dair ne öğrendiysem hepsi Ali b. Ebi Talib'tendir" şeklinde nakletmiştir.<sup>119</sup> Yine ondan şöyle rivayet edilmiştir: "Peygamber'in ilmi Allah'tandır, Ali'nin (a.s) ilmi de Peygamber'den. Benim ilmimse Ali'dendir (a.s) . Muhammed'in (s.a.a) ashabının ilmi Ali'nin (a.s) ilmi ile karşılaştırıldığında yedi denizde bir damla gibidir."<sup>120</sup>

İbn Ebi'l-Hadid demiştir ki: "Onun Ali (a.s) ile birlikteliği, bağlarını kesip ona yönelmesi [başkalarından kopup onun yanına gidip gelmesi] ve onun eğittiği bir talebe olması insanların bildiği bir şeydir."<sup>121</sup>

Kur'an ilimleri âlimi Zerkeşi de onun tefsir konularını Ali'den (a.s) öğrendiğini belirtmiştir.<sup>122</sup> Önceki bölümlerde, bir gece yatsı namazından sonra seher vaktine kadar Emirülmüminin Ali'nin (a.s) İbn Abbas için "el-Hamd" kelimesinin harflerini açıkladığına ve İbn Abbas'ın da bunların hepsini öğrendiğine dair bir rivayet nakledilmişti.<sup>123</sup> Bundan dolayı İbn Abbas için Kur'an'ın bilgilerini anlamanın yollarından birinin, Nebiyy-i Ekrem (s.a.a) ve Ali (a.s) gibi ilimde derinleşmiş olanlardan öğrenmek olduğuna tereddüt yoktur.

## Sonuç

Her ne kadar İbn Abbas'ın tefsir ekolünü anlamak için kesin bir belge elimizde yoksa da ona ait görüşlerden ve rivayetlerden onun tefsir yönteminin, nispeten kuşatıcı içtihad metodu olduğu sonucu çıkmaktadır. Çünkü Kur'an'ın kavramlarını beyan ederken fasih şiirlerden ve Arap örfündeki diyaloglardan yararlanıyordu. Ayetlerin nüzul sebeplerine ve ortamına dikkat ediyor, ayetlerin manasını anlamada onlardan yardım alıyordu. Ayetlerin anlamını izah etmek için diğer ayetlerden faydalanıyordu. Ayetlerin mevzu hususiyetlerine bakıyor ve ondan birtakım noktalar çıkarıyordu. Kur'an-ı Kerim'in mana ve maksatlarını anlamada Allah Rasülü (s.a.a) ve Müminlerin Emiri

<sup>118</sup> Seyyid b. Tavus (Ali b. Musa) *Sa'du's-Saud*'da (s. 285), Meclisi *Biharu'l-Envar*'da (c. 92, s. 105), Ebu'l-Hasan Amuli *Mir'atu'l-Envar*'da (s. 5).

<sup>119</sup> Bkz: *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 1, s. 89.

<sup>120</sup> *Sa'du's-Saud*, s. 285, 286.

<sup>121</sup> İbn Ebi'l-Hadid, Abdulhamid, *Şerhu Nehci'l-Belaga*, c. 1, s. 19.

<sup>122</sup> Bkz: *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 157.

<sup>123</sup> "Kur'an'ın bütün manalarına vakıf müfessirler" bölümünde "İmam Ali (aleyhisselam) ve tüm Kur'an'ın tefsiri" kısmı.





gibi ilimde derinleşmiş olanlardan fazlasıyla yararlanıyordu. Bu istifadeler her ne kadar sahih ve diyalogun akılcı ilkelerine uygun olsa da buna rağmen onun bu tefsir metodu kâmil bir yöntem olarak görülemez. Çünkü *Reveşsinasi-yi Tefsir*'de beyan ettiğimiz gibi ayetlerin tefsirinde, bu tefsirde görülmeyen başka şeylerden de yardım alınabilir. Yok eğer İbn Abbas'ın da zaten böyle yaptığı söylenirse, bunun bilgisi elimize ulaşmış değildir.<sup>124</sup>

### İbn Abbas'ın Tefsir Medresesi

İbn Abbas'ın tefsir medresesinden kasıt, İbn Abbas tarafından oluşturulmuş bulunana ve bir topluluğun hazır bulunup ondan istifade ettiği tefsir mektebi ve ders halkasıdır. Bazı Kur'an âlimleri şöyle der: "Abdullah b. Abbas, İmam Ali'nin (a.s) şehadetinden sonra Mekke'ye göçetti, ondan sonra hiçbir makam ve sorumluluk üstlenmedi ve İmam Ali'den (a.s) öğrendiği maarif ve ilimleri neşretmekle meşgul oldu. Onun ders halkası 67'deki vefatına kadar devam etti. İslam âlemindeki en büyük ilim adamları bu medreseden mezun oldular. Belki de tabiinden Kur'an manalarını en iyi bilenler, İbn Abbas'ın elinde yetişmiş olan ve onun ders halkasından mezun olanlardır. İbn Teymiye demiştir ki: "Tefsirde en âlim olanlar Mekkelilerdir. Çünkü Mücahid, Ata, İkrime, Tavus, Ebi Eş'as, Said b. Cübeyr gibi isimler İbn Abbas'ın etrafındaydılar."<sup>125</sup>

Onun naklettiği şey, iddiadan öteye geçmemektedir. Ne Mekke'de İbn Abbas tarafından bir ders halkası oluşturulduğuna dair bir şahit zikretmiştir, ne de en büyük ilim adamlarının bu mektepten mezun olduğuna ve onların Kur'an'ın manalarını en iyi bildiklerine dair bir delil getirmiştir. İbn Teymiye'nin delilsiz bir iddiadan ibaret olan sözü, sözkonusu iddiaya delili bulunmamasına ilaveten kesin olarak yanlıştır. Zira "Kur'an'ın gerçek müfessirleri" bölümünde belirtilen delillere binaen, Nebiyy-i Ekrem'den (s.a.a) ve Emirülmüminin'den (a.s) sonra Kur'an tefsirinde en âlim kişiler, onlardan sonra gelen on bir masum imamdır. Mekkeliler ve adı geçen kişiler tefsirde en bilgili kimseler olmamak bir yana, bilakis onlarla kıyas edilmeleri bile doğru değildir. Eğer birisi, burada, onlardan sonra tefsirdeki en bilgili insanlar olduklarının kasedildiğini söylese İbn Teymiye'nin maksadının kesinlikle bu olmaması bir yana, buna herhangi bir delil de yoktur.

<sup>124</sup> Bazı müsteşrikler, mesela Goldziher, *Mezahibu't-Tefsiri'l-İslami* kitabında İbn Abbas'ın Kur'an'ın manalarını verirken ilmî kaynaklarından birinin Yahudi âlimler olduğunu belirtmiştir. Fakat Marifet, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin fi Sevbihî'l-Kaşib* kitabında (s. 252-265) bu ithamı gayet güzel tahkik etmiştir. Burada bu konuya değinmiyor ve konuya ilgi duyanları ilgili kitaba yönlendiriyoruz.

<sup>125</sup> Bkz: *el-Tefsir ve'l-Müfessirin fi Sevbihî'l-Kaşib*, c. 1, s. 316.

# Gazâlî Felsefeye Karşı mıydı?

Dr. Muhammed Hüseyin Gençî

## Özet

**D**in ve felsefe ilişkisi, tıpkı nakil ve akıl ilişkisi gibi eski zamanlardan beri çeşitli dinlerden olan mütefekkirlerin zihnini meşgul etmiş önemli meselelerdendir. Müslüman düşünürler de bundan müstesna değildir ve eserlerinde bu konuya değinmişlerdir. İslâm kültüründe kelâmcıların felsefenin temellerini şeriata aykırı gördükleri için felsefeye karşı çıktıkları meşhurdur. Felsefeye muhalif en bariz sima ise görünüşe göre *Tehafütü'l-Felasife*'yi yazarak İslâm âleminde felsefî düşünceye en büyük darbeyi vurmuş olan beşinci yüzyılın (Milâdî 10-11. Yüzyıl) büyük düşünürü Ebu Hamid Gazâlî kabul edilir.

Bu makalede mukayeseli metodla ve sözkonusu meselenin tarihsel seyri gözönünde bulundurularak Gazâlî'nin görüş ve temelleri, kendisinden önceki filozoflar olan Farabî ve İbn Sina, onun en tanınmış muhaliflerinden altıncı yüzyılın filozofu İbn Rüşd ve çağdaş filozoflardan Tabatabaî ile

mukayese edilerek Gazâlî'nin -ve diğer kelâmcıların- felsefeye muhalefetine aslında felsefenin kendisine değil, onun belirli görüşlerine olduğu gösterilmiştir. Dolayısıyla onun felsefeye muhalif sayılması pek de doğru gözükmemektedir.

## Meselenin Çerçevesi

Varlığın başlangıcı ve gerçekleşmesi, insanlığın mutluluğu, onun evrendeki konumu vs. kabilinden beşer için sürekli gündemde olan en temel ve önemli sorulara iki sahadan cevap verilmiştir. Bunlardan biri dindir, diğeri ise felsefe. Bütün dönemlerde mütefekkirlerin aklını meşgul eden en önemli konulardan birinin de bu sorular ve onların cevaplarının araştırılması olduğu söylene boş laf edilmiş sayılmaz.

Bu soru ve cevaba odaklanılması diğer bir önemli meseleyi daha gündeme getirmektedir. O da din ve felsefe alanlarından verilen cevaplar arasındaki uyumun ölçütüdür. İslâm kültür havzasında filozofların



**Gazâlî'nin görüş ve temelleri, kendisinden önceki filozoflar olan Farabî ve İbn Sina, onun en tanınmış muhaliflerinden altıncı yüzyılın filozofu İbn Rüşd ve çağdaş filozoflardan Tabatabaî ile mukayese edilerek Gazâlî'nin -ve diğer kelâmcıların- felsefeye muhalefetine aslında felsefenin kendisine değil, onun belirli görüşlerine olduğu gösterilmiştir. Dolayısıyla onun felsefeye muhalif sayılması pek de doğru gözükmemektedir.**

tamamı felsefî düşünce ile dini düşünce arasında uyum bulunduğunu düşünmektedir. Buna mukabil ve meşhur görüşe göre kelâmcıların çoğu, uzun süre fakihlerin kö-tüleme ve tartetmesine maruz kaldıktan ve zaman içinde şeriat ehlinin temsilciliğini üstlendikten sonra felsefî temellerin dini inançla uyumsuz olduğuna inandılar.

Kelâmcılar arasında Ebu Hamid Gazâlî, felsefî düşünceye muhalefetin en büyük temsilcisi ve İslâm dünyasında felsefeyi yokeden isim olarak anılır. Ünlü kitabı *Tehafütü'l-Felasife* bütünüyle filozofların görüşlerinin şeriatın öğretilerine aykırılığı üzerine oturur. Bu kitapta felsefenin yirmi önemli konusunu tartışmakta ve onları iki temel gruba ayırmaktadır:

1. Hiçbir şekilde İslâm'la bağdaşmayan ve peygamberleri yalanlayan, bu yüzden de filozoflarını tekfir etmeyi gerektiren grup.

2. Filozoflarının bid'at ehli sayılacağı grup.

Birinci grup üç meseleyi (îlâhî ilim, meâd ve saadet, âlemin hudus ve kıdemi) kapsamaktadır. Bunlarda filozofları tekfir yönünde görüş belirtmektedir. Diğer onyedinci meselede her ne kadar filozofların görüşlerinin tekfiri gerektirdiğini düşünmüyorsa da o görüşlerin yanlışlığını ve filozofların o konuları ispatlamaya güçlerinin yetmediğini göstermeye çalışmaktadır.

Bu makalenin amacı, geçmişteki filozoflar arasından, Gazâlî'nin eleştirisinin hedefi olan Farabî ve İbn Sina'nın din-felsefe ilişkisini analiz yöntemine, Gazâlî'ye cevap vermiş en önemli isim



olan İbn Rüşd'e ve çağdaş filozoflardan Tabatabaî'ye değinerek yöntem bakımından, "akıl"a bakışaçısı ve ona saygı duyma açısından aslında filozoflar ve Gazâlî'nin çerçevesinin aynı olduğunu, dolayısıyla Gazâlî'nin felsefe karşıtı kabul edilemeyeceğini ortaya koymaktır.

Şu önemli noktaya dikkat çekmek gerekir ki, "felsefe yapmak" "akletmek" anlamına gelir, sorun ve konuları tahlil ederken bir araç ve yöntem olarak akıldan yararlanmak demektir. Diğer bir ifadeyle felsefeyi ayakta tutan şey onun, yani akletmenin yöntemidir ve akletmenin ürünü her ne olursa olsun, o yöntemden ortaya çıktığına göre felsefedir, başka bir şey değil. Deneysel bilimi ayakta tutan şey de onun yöntemi, yani "deney"dir. Yönteme dayanılarak bilginler arasında ortaya çıkan görüş ayrılığı ona karşı çıkmak değil, ilmin ta kendisidir. Aynı şekilde, fıkıh metoduyla ikame edilen şey fıkıhtır ve mademki fakih sözkonusu metodlarla tahkik ve iktibasta bulunuyor, öyleyse fıkhetme hâlidir. Hiçkimse fakihlerin görüş ayrılıklarını belli bir fakihin görüşüne uymadığı gerekçesiyle fıkıh ilminin dairesi dışına çıkaramaz. Bütün bilimlerde önerme bu minval üzere yürür.

Ne yazık ki, İslâm'ın felsefî düşünce vadisinde, belli (esas itibariyle Aristocu) felsefî görüşlerin felsefeyle özdeşleştirilmesi hatası başgöstermiş ve bu görüşlere muhalefet, felsefeye karşı çıkmak olarak algılanmıştır. Gazâlî'nin felsefeye karşı çıktığı biçiminde şöhret bulan da işte böyle bir hatadır. Bu öyle bir hatadır ki, sahibinin eteklerine yapışarak Farabî ile İbn Sina'nın görüşlerindeki (doğru olduğunu varsayalım)

çelişki ve uyumsuzluklarını, filozofların ve felsefenin çelişkisi ve bu ikisine karşı çıkmanın felsefeye karşı çıkmak olarak telakki edilmesine sebep olmuştur.

### Farabî ve İbn Sina

Farabî'nin, Eflatun ile Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmamanın peşinde olduğu önemli eseri, yani *el-Cem'u beyne Re'yi'l-Hakimeyn*, onun felsefî görüşlerdeki çelişkileri felsefenin birliği temelinde gidermeye ilişkin eğilimini yansıtır. Doğal olarak bu Müslüman filozofa göre felsefî görüş dinî öğretilerle uyumsuzluk içinde olamaz.

Farabî'nin dinin felsefeyle ilişkisini izah etmek için çaba gösterirken dayandığı aslî eksen, halkı <avâm ve havâss olarak ikiye ayırmasıdır. *El-Cem*'de şeriatın kavramlarının muhatapların genelini anlayışının dışında olduğuna işaret eder (s. 103-104). Hakiki burhan halkın bir kesimine mahsustur ve şeriatta zikredilmiş burhanlar iknaya dönüktür ve halkın geneli içindir (a.g.e., 104).

Hakikatleri anlama ve kavramada insanların farklı mertebelerini gözetken ifadeler onun yazılarında bolca görülür: "Bütün insanlar akla hitap eden şeyleri anlamaya hazır değildir. Çünkü insanlar tabiatları itibariyle birbirinden farklı kuvvetlere ve hazırlığa sahiptir." (*el-Siyasetu'l-Medeniyye*, 82). "İnsanın kastedtiği saadet, hakikatleri anlamak ve maddeden soyutlanmaya ulaşmada akli kemale erdirmektir (faal aklın feyzi)." (*el-Cem*, 105). "Fakat söylediğimiz gibi, bütün insanlar tek tek o mertebeye erişme gücüne sahip değildir. Öyleyse mecburen bir mürşid ve muallim



onlara kılavuzluk etmelidir.” (*es-Siyase*, 86-87). “Sadece irşad tahtına oturan ve başka bir insandan irşada ihtiyacı olmayan kimse, Farabî’nin ifadesiyle “reis-i evvel”, faal akılla irtibat kurarak hakikatleri anlayabilir ve bu da vahiy olarak isimlendirilmeyi hak eden şeyin ta kendisidir.” (a.g.e., 89).

Varlık âleminin orijinini ve onun mertebelerini (ma’kûlat-ı ûla’yı) idrak (kavramak) Farabî’ye göre iki türlüdür. Ya Farabî’nin “tasavvur” olarak adlandırdığı zâtı ve hakikati, insanın nefsinde hâsıl olur ya da Farabî’nin “tahayyül” dediği teşbih, misal, benzetme ve hikâye etme aracılığıyla nefiste bir idrak ortaya çıkar. İdrakin birinci kısmı nebilere ve filozoflara mahsustur. Ama fitrî olarak veya alışkanlık yüzünden anlama ve tasavvur gücü bulunmayan insanların çoğu konu olduğunda, o mevzuları teşbih ve öyküleştirme yoluyla zihinlere yakınlaştırmak gerekir. (a.g.e., 96-97). Bu, peygamberlerin kendi öğretilerinde avâm için yerine getirdiği bir işittir. Peygamberlerin muhataplarının halleri farklı zaman ve mekânlarda farklı farklı olduğundan onlar için yararlanılan teşbih ve öyküleştirme de peygamberler açısından farklılık doğuracaktır. Ama hakikatlerin “tasavvur”u, onun ehli için birdir.

Şeyhu’r-Reis de din ve felsefe arasındaki uyum yolunu katederken Farabî’nin izlediği mecrayı takip etmiş ve insanları <avâm ve havâss olarak iki gruba ayırmıştır. O, bunların her birinin akıl ve istidattan payı bulunduğuna, anlama ve tasdik için yol olduğuna inanmaktadır. Tüm insanlar peygamberin mesajını net biçimde anlama kabiliyetine sahip olmadıklarından

zorunlu olarak konuları teşbih, sembol ve misallerle onlara aktarmaktadır (*en-Necat*, 712, *eş-Şifa*, 443). Meâd ve onun hâlleri de aynı hükmü taşımaktadır. Peygamberlerin dilindeki işaret ve kinaye, kabiliyetli zihinlerin hükümle ilgili bahislere girmeye ve onların hakikatlerini idrake teşvik içindir (*en-Necat*, 713, *eş-Şifa*, aynı yer).

### İbn Rüşd

Farabî, İbn Sina ve çoğu Müslüman filozof, din-felsefe ilişkisini kitaplarında düzensiz şekilde ve yer yer incelemiştir. Bu konuya bağımsız bir telif tahsis etmiş olan muteber filozof İbn Rüşd’dür. Bu bağımsız telif, *Faslu’l-Makal fi ma beyne’l-Hikme ve’s-Şeria mine’l-İttisal*’dir. Buna ilâveten, Gazâlî’nin *Tehafütü’l-Felasife*’sine yazdığı reddiye olan *Tehafütü’t-Tehafüt* vardır. Diğer eseri *el-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille* de bu konuyla bağlantılıdır.

İbn Rüşd, din ve felsefe arasında herhangi bir çatışma görmemekle kalmaz, bilakis felsefeyle ilgilenmeyi şer’î bakımdan gerekli bulur (*Faslu’l-Makal...*, 22). Aynı şekilde, o da Farabî ve İbn Sina gibi şeriatın genele hitap eden zâhirî anlamları ve havâss için olan bâtunî anlamları bulunduğuna inanır. Bu bakımdan *Tehafütü’l-Felasife*’nin yazılmasını Ebu Hamid’in hatası kabul eder (*Tehafütü’t-Tehafüt*, 79). Gazâlî’nin düştüğü yanlış, *Tehafütü’l-Felasife*’yi yazmakla İlâhîyatla ilgili meseleleri <avâmın eline vermiş olmasıdır. Oysa İlâhîyat ilimleri doğası gereği diğer ilimlere kıyasla aklın erişiminden uzaktır (a.g.e., 127). İnsanların avâm



**Tabatabaî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün yaslandığı temellerin benzerliği, hatta aynılığı ortadadır. Tabatabaî, Henry Corbin'le söyleşilerinde din ve felsefe bahsinde açıklıkla konuşmuştur. Onun inancı şudur ki, din ve felsefenin her ikisi de hakikati keşfetmenin peşindedir ve aynı maksada doğru yol almaktadır. Fakat birbirlerinden nasıl ayırt edilebilirler? “Dinî metodun felsefî metoddan ayrıldığı nokta, felsefenin hakikatleri akıl yoluyla, dinin ise semavî vahiy yoluyla elde edilir olmasıdır. Müslümanların elindeki kesin semavî vahiy, Kur'an-ı Şerif'in ta kendisidir.”**

ve havâss olarak ikiye ayrılması veya şeriatın zâhir ve bâtın olarak taksimi, tevili (akıl) gündeme getirir ve dindar mütefek-kiri aklî hükümleri şeriatla bağdaşturmaya zorlar (*Faslu'l-Makal*, 31).

İbn Rüşd'ün akıl ve din ya da hikmet ve şeriat arasındaki uyuma dair sözünün özü, hem felsefenin hem de şeriatın “hakk”a iletebileceği, hakkın asla hakka aykırılığının olamayacağı ve filozofun (ve genel olarak dindar mütefekkirin) temel işinin şeriatın zâhirini akla aykırı olmayacak şekilde izah ve tevil etmesidir (a.g.e., 31-32).

### **Muhammed Hüseyin Tabatabaî**

Çağdaş Müslüman hakîm Tabatabaî de eserlerinin muhtelif yerlerinde din-felsefe ilişkisine değinmiştir. Bu cümleden olarak *Tefsiru'l-Mizan*'da dinî bilgide akla dayanmanın şüpheleri hakkında ayrıntılı bir bahse yer vermiş ve o şüpheleri cevaplamıştır (*el-Mizan*, 6/254-284). Sıfat suresinin altıncıdan onuncuya kadarki

ayetlerini açıklarken şeytanların üst âlemi dinleyerek hırsızlık yapması ve onlara melekler tarafından alevli meteor fırlatılması bâbında der ki, “Müfessirler şeytanların kulak hırsızlığı yapması ve onlara şihab fırlatılması hakkında ayet ve rivayetlerin zâhirinden elde edilen bilgilere dayanarak muhtelif yorumlar zikretmişlerdir. Buna göre yeryüzünü kuşatan ve meleklerin bulunduğu felekler vardır. Bunların, orası dışında hiçbir şeyin semaya girmeyeceği kapıları mevcuttur. Birinci semada bir grup melek, kulak hırsızlığı için yukarıya çıkan şeytanlara pusu kurmuştur ve onlara alevli meteorla saldırmaktadır. Günümüzde bu görüşlerin yanlışlığı bütünüyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Fahr-i Râzî'nin *Tefsir-i Kebîr*'i, Alusî'nin *Rûhu'l-Meânî*'si vs. gibi tefsirlerde geçen mevzular kabilinden, şihablar konusunda zikredilmiş tefsir görüşleri bâtıldır. İlahî kelâmında geçen bu beyanlar, duyunun dışındaki hakikatleri duyumsamaya yaklaştıran misaller kabilindedir. Nitekim Allah Teâla şöyle buyurmaktadır: «Bunlar



insanlara verdiğimiz misallerdir. Âlimler dışında kimse onları anlayamaz.» (Ankebut 43)” (a.g.e., 17/124-125).

Bir şeyle ilgili kesin bilgi bulunduğu ve eğer Kur’an’ın zâhiri bu bilgiyle çelişiyorsa kesin bilgiyle olan çelişkinin giderilmesi için zâhir mânanın tevîl edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Buna ilâveten, Kur’an’da, diğer anlamları muhatabın zihnine yaklaştırmak ve örnekleme için araç biçiminde yararlanılmış birtakım kavramlar kullanılmıştır. Bunları gerçek anlamda almamak gerekir. Arş, kürsi, levh, kitab vs. hep bu kabildendir.

Tabatabaî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd’ün yaslandığı temellerin benzerliği, hatta aynılığı ortadadır. Tabatabaî, Henry Corbin’le söyleşilerinde din ve felsefe bahsinde açıklıkla konuşmuştur. Onun inancı şudur ki, din ve felsefenin her ikisi de hakikati keşfetmenin peşindedir ve aynı maksada doğru yol almaktadır. Fakat birbirlerinden nasıl ayırt edilebilirler? “Dinî metodun felsefî metoddan ayrıldığı nokta, felsefenin hakikatleri akıl yoluyla, dinin ise semavî vahiy yoluyla elde edilir olmasıdır. Müslümanların elindeki kesin semavî vahiy, Kur’an-ı Şerif’in ta kendisidir.” (Şia, 49).

“**Corbin:** Akıl ile Kitap ve Sünnet arasında ihtilaf çıktığında ne yaparsınız?

**Tabatabaî:** Kitab’ın açıklıkla aklın görüşünü imzaladığı ve tasdik ettiği ve ona hüccet olma özelliği kazandırdığı durumda asla aralarında ihtilaf çıkmaz ve aklın burhanı da Kitab’ın hakikat farzı ve sarih aklın gerçekçiliği zemininde aynı sonucu verir. Çünkü gerçek anlamda çelişkili iki şey

tasavvur edilemez. Eğer mecburen kesin akli delilin naklî delille çeliştiği farzedilirse, naklî delilin delaleti, lafzın zuhuru yoluyla olacağından delalet bakımından kesin delille çatışmayacaktır. Pratikte de böyle bir ihtilafın doğacağı durum mevcut değildir.

**Corbin:** Ruhun yaratılışının bedene öncelikli olması meselesi bu bâbtan mıdır? Çünkü aklen ruhun bedene öncelikli olması düşünülemez. Hâlbuki nakil yoluyla ruhun bedenden önce yaratıldığı bilgisi gelmiştir.

**Tabatabaî:** Ruhun bedenden önce yaratılmış olduğu Kur’an-ı Şerif’te zikredilmiş değildir. Aksine hadiste variddir. Bahsi geçen hadis ise ilim ehlinin açıkladığına göre ahad haber sınıfındandır. Biz, kesin karineyle delaleti olmadıkça maarifin esasında ahad haberlerle amel etmeyiz. Elbette haberin delalet ettiği şeyin hilafına kesin hüccet çıkarıldığında sened ve delaletle ilgili kesin karinenin varlığının mânası yoktur. Tabii ki bu tür rivayetleri red de etmiyoruz. Bilakis imkân varsa sahih biçimde tevîl edilir, imkân yoksa sükût hâlinde kalınır.” (a.g.e., 49-51).

Akl ve naklin gerçeği gösterdiği, yakın (kesin) aklın vahiy ve yakın (kesin) sünnetle çatışmayacağı yukarıdaki ifadelerin temelini oluşturmaktadır ve kesin akıl ile nakil arasında çatışma olması durumunda naklin kesinlik özelliğini kaybettiğinin en iyi göstergesidir. Çünkü lafızların vazedilmiş (zuhur etmiş) anlamlara delaleti zannîdir ve zan da yakın ile (kesinlikle) çatışma hâlinde olamaz.





İnsanların vahyi anlama ve idrak etmede sahip olduğu derece ve mertebeye farklılıkları da Tabatabaî'nin açıklamalarında çokça geçmektedir: “İnsanların Allah Teâla'ya yakınlık ve uzaklığa göre ilim ve amelde muhtelif mertebeleri vardır ve bunun gereği de belli bir mertebeye sahibinin anladığı maarif ve konuların, bir başkasının daha yüksek veya daha aşağı mertebede idrak edebileceğinden farklı olmasıdır. Bu nedenle Kur'an'ın muhtelif mânaları ve mertebeleri vardır.” (el-Mizan, 3/66).

Tabatabaî'nin dayandığı temellerin diğer Müslüman filozoflarınkiyle uyumu gayet nettir. Şimdi Gazâlî'nin bu konuda ne söylediğine bakalım.

### Gazâlî

Hiç tereddütsüz Gazâlî'nin *Tehafütü'l-Felasife*'si Müslümanlar arasında felsefi düşüncenin duraklamasının en önemli etkenlerinden biri olmuştur. Gazâlî'den önce de kelâmcıların geneli felsefeyle ve filozoflarla uyuşmazlık içindeydi. Bakillanî, Cüveynî ve Bağdadî gibi isimler bunun kanıtıdır. Ama Gazâlî tertipli, akıcı ve belli bir sistematik içinde yazmasıyla diğerlerinden ayırt edilmektedir. Gazâlî'nin felsefeye ve filozoflara muhalefeti iki açıdan felsefi düşünceye darbe vurulmasına yolaçmıştır. Biri, onun doğrudan felsefeye saldırmasıdır. Nitekim ayrıcalıklı kişiliği nedeniyle derin etki bırakmış ve İbn Rüşd ona reddiyesini, yani *Tehafütü'l-Tehafüt*'ü yazdığı zamana kadar sözlerine ciddi bir karşılık gelmemiştir. İkinci yön, Gazâlî'nin tasavvuf ve irfandaki kişisel

sülükünden kaynaklanmaktadır. Bu sayede aslında Eş'arî düşüncüyü tasavvufi buluşturan halka olmuş ve böylelikle felsefeye muhalefet için başka bir kapı daha açmıştır: Felsefeye irfanî veya tasavvufî muhalefet.

Her hâlükarda eğer felsefeyi ve felsefeciliği belli görüşlere inanmak ve sarılmak sayarsak hiç kuşku yok görüşlere karşı çıkmak herkes tarafından ve her isteklendirmekte felsefeye karşıtlık olarak algılanacaktır. Ama felsefenin özünün onun “metod”u, yani akletme ve aklın hükmüne -yargının sonucu ve türünden bağımsız olarak- boyun eğme olduğu yolundaki önemli noktaya dikkat edersek belli bir çerçeveye ve görüşlere iktibasla muhalefet, felsefeye karşıtlık olarak görülmemekle kalmaz, bilakis bizzat felsefe yapmak ve akla saygı duymak olur. Gerçek şudur ki, Gazâlî (ve diğer kelâmcılar) felsefenin bazı özellikli görüşlerine karşı çıktılar, akla ve akletmeye değil. Esasen akletmeyle karşı karşıya gelme, sessizlik ve fiziksel yüzleşme dışında mümkün değildir. Çünkü (yanlış bile olsa) bir iddia için her türlü iktibas, akıl ve akletme vadisine girmek demektir. Kant'ın felsefe tarihinde aklın en büyük eleştirmeni olduğunu, ama hiçkimsenin onu akla ve felsefeye karşıtlıkla suçlamadığını unutmamak gerekir.

Soru ve cevabı bid'at kabul etmek, onları tahlil ve red değil, akla muhalefettir. Eğer Gazâlî'nin baştan sona iktibasla dolu kitabı (*Tehafütü'l-Felasife*) tekfir silahıyla kirlenmeseydi felsefe ve akletme dışında ona başka hangi adı koyabilirdik. “Kelâm” ve “felsefe”nin farklılığını inkâr



etmek niyetinde değildir. Fakat kelâmın dini imana ve kelâmcının sadakatine dayanması, karşı tarafta ise felsefenin bu kayıttan özgür olması, açıkça aralarındaki farkı göstermektedir.

Kelâmcının dinî alâka ve gönül bağına sahip olduğu doğrudur. Ama eğer itikadî öğretileri, gönül bağı ve alâkalarına akletme ve nakilden iktibas giysisi giydirmirse bunda sorun nedir? Bu tür ilgilere ve gönül bağına (önyargılara) sahip olmayan hangi filozof veya âlim vardır? Aşına olanlar bilirler ki, teori üretmede keşif aşamasının<sup>1</sup> yargı aşamasından<sup>2</sup> ayrılması ve bilgi için yargı aşamasının önemi ve asıl oluşu yukarıdaki iddiayı tamamen teyit etmektedir.

Evrenin zamansal ortaya çıkışına (kelâmcıların iddiasına) inanmak, onun ezelfi olduğuna (filozofların iddiasına) inanmak kadar felsefî bir sözdür. Bedensel meâda inanmak, ruhânî meâda inanmak kadar felsefî bir iddiadır. Bu görüşlerden birinin zâhir hesabıyla dinî öğretiler tarafından teyidi, onu felsefî olmaktan uzaklaştırır. Önemli olan, iddianın kategorisidir. Nereden geldiği veya kimin söylediğinin mantıken onun kaderi üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Akıl iktibas sözkonusu olduğuna göre ortada felsefe vardır ve bu durumda ister bir iddiayı kabul etmek için, ister reddetmek için olsun filozofluk yapmak gerekecektir; iddianın adı ne olursa olsun.

Belirtilen nokta gözönünde bulundurulduğunda Gazâlî'yi felsefe ve akla muhalif

<sup>1</sup> Context of discovery

<sup>2</sup> Context of justification

olarak adlandırmak mümkün değildir. Onun din-akıl ilişkisi bahsinde sarfettiği net sözler bu tartışmaya da ışık tutmaktadır. Akıl ve şeriatın çatışması meselesine bakışları bakımından bireyleri tasnif ettikten sonra şöyle der: “Beşinci fırka makul ve menkul olanı birleştiren, bunların her birini önemli asıl kabul eden, şeriatın hakkaniyeti dikkate alındığında akıl ve şeriatın çatıştığını kabul etmeyen orta yolculardır. Akıllı tekzip edenler şeriatı tekzip etmiş demektir. Çünkü şeriatın doğruluğu akılla bilinebilir ve eğer akıl delil doğru olmazsa peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunan ve doğru ile yalan arasındaki fark bilinemezdi. Akılın şeriat tarafından tekzip edilmesi nasıl mümkün olabilir? Oysa şeriat ancak akılla ispatlanabilir. Bu kesim, muhakkik fırkasıdır.” (Kanunu ʾ-Teʾvil, 126).

O, akıl ve şeriatı bağdaştırmaya çablayan kimseler için birtakım tavsiyelerde de bulunmuştur. “Asla akıl burhanı tekzip etmesin. Çünkü akıl yalan söylemez. Zira yalan söylerse ekseriya şeriatı ispatlarken de yalan söylemiş olur. Biz şeriatı akıl aracılığıyla tanıyoruz.” (a.g.e., 127).

Sözün tamamı, Gazâlî'nin bizzat kendisinin söylediğidir: Akıl, azledilemeyecek hakîmdir (el-Mustafa, 1/10). Akıl azledilemez. Çünkü onun azledilebileceğine dair her türlü iktibas yine akla dayanmak zorundadır.

Akıl-nakil ilişkisinde Gazâlî ve filozoflar arasındaki metod birliğini ve temel ortaklığını gösteren açık örnek, husuf ve kusuf hakkında Peygamber'den (s.a.a.) naklettiği ve değerlendirdiği rivayettir. Bu



rivayet hakkındaki görüşüne *el-Munkız mine'd-Dalâl*'da ve *Tehafütü'l-Felasife*'de yer vermiştir: “Allah Rasûlü'nün (s.a.a.) «Güneş ve Ay, kişinin hayatı ve ölümü nedeniyle tutulmayan Allah'ın iki nişanesidir. Eğer Güneş ve Ay tutulursa Allah'ı zikredin ve namaz kılın.» buyurduğu ve Peygamber'in (s.a.a.) bu sözünün münecimlerin ve filozofların sözüyle nasıl bağdaşabileceği söylenirse şöyle cevap veririz: Peygamber'in (s.a.a.) bu sözü onların bahsettiğiyle hiçbir şekilde çelişmemektedir. Çünkü bu sözde Peygamber (s.a.a.) sadece kusef ve husufun vuku bulmasının bireylerin ölümü ve hayatı nedeniyle olduğu iddiasını reddetmekte ve bu olayların vuku bulması hâlinde namaz kılınmasını emretmektedir. Güneş'in doğuşu ve batışı esnasında ve öğle vaktinde namaz kılınmayı emreden şeriatın, bu farızayı kusef ve husuf sırasında da müstehap olarak emretmesinde ne sorun vardır? Eğer hadisin sonunda «Allah bir şeye tecelli ettiği sırada o şey O'na boyun eğ» cümlesinin geçtiği ve bunun da kusefün Güneş'in Allah'ın tecellisi sebebiyle O'na boyun eğmesi olduğu söylenirse cevaben deriz ki: Bu cümle nakilde sahih gelmemiştir ve onu nakledeni tekzip vaciptir. Buna ilâveten, bu cümle rivayetin sonunda geçiyor olsa bile onu tevil etmek kesin olan şeylerle çatışmaktan daha kolaydır. Bu seviyede açık olmayan akîl deliller vasıtasıyla tevil edilen öyle çok zâhir vardır ki.” (*Tehafütü'l-Felasife*, 42).

## Sonuç

Gazâlî'nin sözleri onun açısından akılnakil ilişkisini somut biçimde açıklığa kavuşturmaktadır. O, çatışma durumlarında ilk aşamada iki tarafın uzlaştırılması niyetindedir. Peygamber'in (s.a.a.) sözünün filozofların sözüyle çelişmediğini söylediği cümlelerin anlamı şudur ki, çelişki varsayıldığında ciddi sorun ortaya çıkar ve bunun dışındaki durumda iki tarafın biraraya getirilmesi için çaba gösterilmelidir. Ama eğer çatışma ciddiye ve uzlaştırılmaları mümkün değilse, Gazâlî açısından, senedin sıhhatini ve Peygamber'den (s.a.a.) sözün sadır olduğunu törpülemenin sırası gelmiş demektir. Nitekim nakledilen rivayetin son kısmını törpülemiştir. Fakat bu da mümkün değilse ve sözün senedinde kesinlik sözkonusuysa bu durumda çözüm yolu tevile başvurmak ve kesin olanla (akıl ile) dalaşmamaktır.

Akıl ve akîl delil bahsinde acaba bundan daha saygılı bir söz söylenebilir mi? Gazâlî'nin sözünün, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd ve Tabatabaî'nin bu konuda söylediğinden en küçük bir farkı var mıdır? O hâlde Gazâlî'yi akıl ve felsefeye muhalif tanıtmanın âlemi var mıdır?! Gazâlî'nin burada zikrettiğimiz sözleri, gerçekte onun çatıştığı şeyin (ve akranlarının), genel anlamıyla felsefe yapma ve akıl değil, fakat tümevarımcı filozoflar, Aristocu felsefeye dair görüşlerin bir bölümü ve revaçtaki felsefî görüşler olduğunu göstermektedir.



### Kaynakça

- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal fi ma beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisal*, Muhammed Ammare'nin edisyonu, Mısır, Dâru'l-Maarif, tarihsiz.
- İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, Muhammed el-Ureybi'nin edisyonu, Beyrut, Dâru'l-Fikr el-Lübnanî, 1993.
- İbn Sina, *en-Necat mine'l-Ğark fi Bahri'l-Dalalat*, Muhammed Takî Dânişpejuh'un edisyonu, Tehran, Tehran Üniversitesi, 1364 Hicrî Şemsî.
- İbn Sina, *eş-Şifa, el-İlâhîyat*, Kum, Mek-tebetu Ayetillahi'l-Uzma el-Mer'eşi el-Necefi, 1404 Hicrî Kamerî.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kum, Camia-i Müderisin-i Havza-i İlmiyye-yi Kum, tarihsiz.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *Şia, Mecmua-i Müzakerat ba Profesör Henry Corbin*, Ali Ahmedî ve Seyyid Hadi Hosrovşahi'nin izahlarıyla, Kum, Müessese-i İntişarat-i Risalet, tarihsiz.
- El-Gazâlî, "Kanunu't-Te'vil", *Mecmuatu Resaili'l-İmami'l-Gazâlî*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tarihsiz.
- El-Gazâlî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, İbrahim Muhammed Ramadan'ın edisyonu, Beyrut, Dâru'l-Erkam, tarihsiz.
- El-Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Cemil Saliba ve Kâmil Ayad'ın edisyonu, Beyrut, Dâru'l-Endülüs li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1973.
- El-Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, Maurice Bo-uyges, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1990.
- Farabî, Ebu Nasr, *el-Cem' beyne Re'yi'l-Hakimeyn*, Albert Nasrî Nadir, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, tarihsiz.
- Farabî, Ebu Nasr, *el-Siyasetu'l-Medeniyye*, Ali Bu-Mülhem'in edisyonu, Beyrut, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996.

# Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti

Dr. Resul Caferiyan

## Taberî'nin Hayatı

**E**bu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî el-Âmulî<sup>1</sup> 224 Hicrî Kamerî (838 Miladî) veya 225 (839 Miladî) yılında dünyaya gelmiş -Taberî doğum tarihini tam olarak bilmediğini söylemiştir<sup>2</sup>- ve 310 (923 M.) yılının Şevval ayında vefat etmiştir. Hicrî üçüncü yüzyılın (Miladî 9. Yüzyıl) ikinci yarısında ve dördüncü yüzyılın başlarında yaşamış meşhur âlimlerden olan Taberî, döneminin ilimlerinde, özellikle hadîs, fıkıh, tefsir, ahbar ve lügat ilimlerinde uzmanlaşmıştır.

Taberî'nin yaşadığı dönemdeki ilmî konumunu belirginleştirmek için biz bu makalemizde, Ebu Bekir Hatib Bağdadî'nin *Tarihu Bağdad*'ında ve Yakut el-Hamevî'nin *Mucemü'l-udeba*'sında verdiği detaylı bilgileri ve başta İbn Kâmil olmak üzere talebelerinden nakledilen ayrıntılı rivayetleri bir kenarda tutacak, daha ziyade hayatının önemli bir kısmını oluşturan düşünce dünyasını aydınlatmaya çalışacağız.

Taberî, fıkıh ilminde diğer ilimlerden daha fazla ünlü olmuştur. Nitekim İbn Neddîm onu, Malik, Şafî ve Davud b. Ali gibi dönemin ünlü fakihleri arasında zikretmiş<sup>3</sup>, tarih bölümünde Taberî'nin adını anmamıştır.

Taberî yedi yaşındayken Kur'ân öğrenmeye başlamış ve babasının himmetiyle<sup>4</sup> tahsil hayatına adım atmıştır. Önce doğum yeri olan Âmul'de, sonra sırasıyla Rey, Basra, Kufe, Vasıt, Mısır ve Şam'da tahsilini sürdürmüş, âlim ve şeyhlerden çok sayıda hadîs dinlemiş ve Malikî ve Şafî fıkım bu mezheplerin âlimlerinden öğrenmiştir.<sup>5</sup>

Taberî, tahsil hayatını sona erdirdikten sonra Bağdat'a dönmüş, memleketi Âmul'a yaptığı iki yolculuk dışında<sup>6</sup> ömrünün sonuna kadar oradan çıkmamış ve tedris ve telif faaliyetleriyle meşgul olmuştur.



Eserlerinin, özellikle en önemli iki eseri *Tarih* ve *Tefsir*'inin de gösterdiği gibi Taberî, hadîs derlemeye özen göstermiştir. Hadîs derleme gayreti onu uzun yolculuklar yapmak zorunda bırakmış ve güçlü Hâfızasında sakladığı bu hadîsleri kitaplarında ve risalelerinde yazıya geçirmiştir.

*Tehzibü'l-âsâr*'ında hadîs derlemenin yanı sıra rivayetler hakkında görüş bildirmiş ve büyük ölçüde fikhî bağımsızlığını ispat edebilmiştir. Fikhî konulardaki görüşleri, bazı durumlarda Şia'nın görüşlerine benzerlik gösterdiğinden Râfîzî olmakla itham edilmiştir.

Taberî eserlerinde gündemdeki meselelere de değinmiş, Gadîr-i Hum hadîsinin inkâr edildiğini duyduğunda bu hadîsin nakil tarihlerini ele alan kıymetli bir kitap yazmıştır. İbn Kesir bu kitabı görmüş ve kitabın hacimli bir kitap olduğunu yazmıştır.<sup>7</sup>

Taberî'nin fıkhîta Şafiî fikhını tercih ettiği<sup>8</sup>, sonraları kimi Şafiîlerin onu Şafiî tabakatlarına almak istedikleri nakledilmiştir.<sup>9</sup> Ancak Taberî ilmî kariyerinde ilerledikten sonra içtihat etmiş ve yeni bir mezhep kurmuştur. Çok sayıda âlim ve muhaddisin onun mezhebine uyduğu ve bu konuda kitaplar yazdığı bilinmektedir.<sup>10</sup>

### Taberî'nin Yaşadığı Dönem

Taberî, İslâm medeniyetinin insanlık tarihindeki rolünü ve gücünü ortaya koyabilmek için gereken altyapıya sahip olduğu dönemde yaşadı. Bu dönemde İslâm dünyasının egemenliği altındaki çeşitli bölgelerde farklı ilim dallarında tahsil gören ve araştırma yapan yüzlerce düşünür vardı. İslâm medeniyetinin en görkemli çağının alt yapısını hazırlayan asır işte bu asırdı.

İlim dalları arasında hadîs ilmi en çekici ilim dalıydı. Hadîs ilmi, fıkıh, tefsir, rical, hatta tarih ilminin gelişimine katkıda bulunmuş ve dinî ilimlerin temeli sayılmıştır. Bağdat, Kufe, Basra, Şam, Mısır, Rey, Nişabur medreseleri başta olmak üzere İslâm topraklarındaki bütün medreselerde dinî kültürün ve İslâm düşüncesi mirasının muhafızları sayılan muhaddisler vardı ve durmaksızın daha fazla hadîs derlemek ve detaylı rivayetler elde etmek için şehirden şehire yolculuk ediyorlardı.<sup>11</sup>

Bu meyanda, coğrafi bölgelere göre ve selef fakihlerinin tesiriyle muhtelif fıkıh ve tefsir ekolleri ortaya çıkmıştı ve her bir ekol kendi inancını yayma gayretindeydi. Bu ekollere mensup âlimler, kendi hadîs ve fıkıh usullerini geliştirmek için kapsamlı kitaplar ve risaleler yazıyorlardı. Bu dönemde onlarca mûsned, musannef, sünen, sahih vb. kitaplar yazılmıştı ve her bir fıkıh ekolü, bu doğrultuda kendisini diğerlerinin önüne geçirme, daha fazla hadîs toplayarak seleflerine destek sağlama ve kendi inançlarını ispatlama çabasındaydı.<sup>12</sup>



Bu süreçte fikhî ve itikadî mezhepler arasındaki cidal, âlimlerin ilmî faaliyetlerinde belirleyici bir role sahipti; bu tartışmalar bir yandan âlimleri sınırlıyor, öte yandan çeşitli fikhî ve itikadî konuları gündeme taşıyarak araştırma ve incelemelerde düşünürleri belirli bir yöntemi izlemeye zorluyordu. Üçüncü yüzyılda yazılan “Reddiye” başlıklı kitapların sayısı yüz otuzdan fazladır. İbn Nedim bu kitapların isimlerini *el-Fihrist*'inde kaydetmiştir; ancak burada kaydedilen kitapların bir kısmı ikinci yüzyıla ve dördüncü yüzyılın ilk çeyreğine aittir.<sup>13</sup>

Burada Taberî'nin konumunu belirginleştirmek için dönemin fikrî ve itikadî akımları hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Tarihsel olarak İslâm'ın ilk yüzyıllarında başlıca birkaç akımdan söz etmek mümkündür: Bunlardan ilki, Hz. Ali (a.s.)'ye ilgisinden ta gulata kadar, İmamiyye, Zeydiyye ve İsmailiyye'nin de içerisinde yer aldığı, bütün eğilimleri içinde barındıran Teşeyyü'dür.

İkincisi, Sıffîn savaşının sonlarında ve Nehrevan savaşı sürecinde şekillenen Haricîlik'tir.

Üçüncüsü, birinci yüzyılın sonu ve ikinci yüzyılın başında ortaya çıkan Mürcie'dir. Mürcie, daha çok Hz. Ali-Osman ilişkisini ele almış ve büyük günah işleyenin durumu gibi konularda görüş ileri sürmüştür.

Dördüncüsü, mezhebî akım, sonraları Ehlisünnet olarak bilinen Osmaniyye veya Emeviyye mezhebidir. Bu mezhebin inanç esasları Muâviye iktidarınca ve ona bağlı Zührî, Ebu'l-Zenâd vb. âlimlerce desteklenmiş ve yayılması sağlanmıştır.<sup>14</sup>

Bu mezhep, Cahiz'in *el-Osmaniyye* başlıklı kitabında savunduğu mezheptir. Gerçi Cahiz, muhtelif mezheplere gönül vermiş, ancak hiçbirine bağlı kalmamıştır. Cahiz bu kitabında, Allame Seyyid Mehdî Ruhani'nin de hatırlattığı gibi, Osman'ı savunmayı amaçlamamıştır -kitabın yalnızca iki yerinde Osman'ın adı geçer. Amacı, Emevîler

T

aberî yedi yaşındayken Kur'ân öğrenmeye başlamış ve babasının himmetiyle tahsil hayatına adım atmıştır. Önce doğum yeri olan Âmul'de, sonra sırasıyla Rey, Basra, Kufe, Vasıt, Mısır ve Şam'da tahsilini sürdürmüş, âlim ve şeyhlerden çok sayıda hadis dinlemiş ve Malikî ve Şafîî fikhini bu mezheplerin âlimlerinden öğrenmiştir.





döneminde halkın genel inancı olan Osmanîlik mezhebinin inanç esaslarını ve görüşlerini savunmaktadır.<sup>15</sup>

Bu inanç esaslarının başında, halifeleri işbaşına geliş sıralarına göre faziletli kabul etmek ve Hz. Ali'yi halife olarak kabul etmemek gelir. Bu inancın sonu, Nasıblığe varır.

Öte tarafta Iraklı, Hicazlı ve İranlı birçok fakih ve muhaddis Osmanî mezhebini kabul etmiyor ve Hz. Ali'nin faziletlerine inanıyordu. Sırf bu inanç, onları Şîi ad-  
detmek için yeterli bir sebepti. Bugün ricâl/biyografi kitaplarında dönemin düşün-  
sel tavrının göstergesi olan “Şîilik eğiliminde” olmakla itham edilmiş yüzlerce âlime  
rastlamak mümkündür. Çünkü Osmanîler, Hz. Ali hakkında küçücük bir fazilet inan-  
cına sahip olan, içindeki Ali muhabbetini izhar eden herkesi Şîi, hatta Râfîzî addedi-  
yordu.<sup>[\*]</sup> Buna karşın ricâl kaynaklarında karşılaşılan “Osmanî idi”<sup>16</sup> ifadesi, Şia'ya  
muhalif olmanın, aslında Hicrî ilk iki yüzyılda halkın çoğunluğunun mezhebine men-  
subiyetin göstergesidir.

Önceleri Basra'da ortaya çıkan, sonra Bağdat'ta yoğunlaşan Mutezile, Cemel sa-  
vaşının ardından Osmanîliği benimsemiş ancak bir süre sonra Basra'daki Mutezilîler  
arasında Şîilik alametleri görülmeye başlanmıştır.<sup>17</sup> Bunun sebebi Mutezile'nin akılcı  
tutumudur.

Öte yandan Bağdat Mutezilesinde Şîilik izleri daha belirgin ve güçlüydü. Bunun  
en açık örneği Ebu Cafer İskafi ile oğlu İbnü'l-İskafi'nin görüşleridir. İbnü'l-İskafi *el-  
Miyar ve'l-muvazene*<sup>18</sup> adlı kitabında dönemin tartışmalı güncel konuları hakkında gö-  
rüşlerini beyan etmiş, ezcümle Hz. Ali'nin diğerlerinden faziletli olduğunu açıklamış-  
tır. Ebu Cafer İskafi de Cahiz'in *el-Osmaniyye*'sine bir reddiye kaleme almıştır.<sup>\*\*\*</sup>

Üstad Allame Ruhânî, İbn Saad'ın *Tabakatü'l-kübra*'sını mütalaa ettikten sonra Ehli-  
sünnet nispetinin Hicrî 150 yılına kadar kimse için kullanılmadığını fark ettiğini söyler.  
Daha sonra, büyük bir ihtimalle Hicrî 200 yılından itibaren Ehlisünnet kullanımı yay-  
gınlaşmıştır. Bu bakımdan, Osmanî ruh hâlinde dönüş anlamındaki yeni kullanımıyla  
Ehlisünnet kavramı Hicrî üçüncü yüzyılın başlarında yaygınlaşmaya başlamıştır.

Bu, kişisel inançları, daha sonra kazandığı anlamıyla Ehlisünnet'in inanç ilkelerine  
benzerlik gösteren çok sayıdaki fakih ve muhaddisin varlığını inkâr etmemizi gerek-  
tirmez. Burada üzerinde durulması gereken, Cahiz'e kadar (öl. 255) toplumun çoğun-  
luğunun onun kitabında savunduğu Osmanîlik inancını benimsediğidir.

Hicrî üçüncü yüzyılın başında, Memun'un hilafetinin başlamasıyla eşzamanlı ola-  
rak Şîilik yayılmıştı ve o dönemde artık Ehl-i Hadîs ve Ehlisünnet ve'l-Cemaat olarak  
ortaya çıkan Osmanîlik darboğaza girmişti. Memun'un, Kur'an'ın yaratılmışlığı dü-  
şüncesini kabullendirme girişimleri, kendisinin ve halefleri Vasık ve Mutasım'ın yak-  
laşık Hicrî 232 yılına değin süren sınırlamaları Ehlisünnet'in gerileyişine; Hz. Ali'yi



kabullenme, Muâviye ve Osman'ı kabullenmeme, hatta ilk halifelere karşın Hz. Ali'yi tercih etme biçiminde ciddi Şîlik eğilimleri gösteren Mutezile'nin ise yükselmesine sebep oldu. Ancak Hicrî 232 yılında halife olan Mütevekkil, başta en güçlü âlimleri olan Ahmed b. Hanbel olmak üzere Ehl-i Hadîs'i destekledi ve Şia ve Mutezile'ye muhalefet etti. Bu süreçte Bağdat, Ahmed b. Hanbel'den kısa bir süre sonra Hanbelîlik adını alacak olan Ehl-i Hadîs'in baskınına uğradı.

Her ne kadar Ahmed b. Hanbel, Osmanî inancında birtakım reformlar yapmış ve Hz. Ali'yi dördüncü<sup>[\*\*\*]</sup> halife olarak Osmanîlik içerisine dâhil etmiş olsa da<sup>19</sup> -gerçekten bu girişiminden dolayı ciddi eleştirilere maruz kalmıştı- yine de dolaylı olarak faziletlerini inkâr yoluyla Hz. Ali'yi sindirme siyaseti ile hadîste zahîrîlik ve teşbih inancı Ehl-i Hadîs tarafından devam ettirildi.

Yukarıda değindiğimiz ve biraz aşağıda detaylıca ele alacağımız gibi, bu süreçte, muhaddis ve fakihlerin birçoğu Ehl-i Hadîs'e muhalefet etti ve bunun neticesinde ya sindirildiler ya da çeşitli suçlamalara maruz kaldılar.

Burada, Ehl-i Hadîs'in ve Taberî'nin yaşadığı dönemde Bağdat'ta en güçlü düşünce akımı olan Hanbelîliğin ruh hâlini daha iyi ortaya koymak amacıyla İbn Kuteybe'nin (öl. 276) Ehl-i Hadîs hakkındaki yargısından söz etmek yerinde olacaktır. İbn Kuteybe, Ehl-i Hadîs'tendir ve hatta İbn Hacer tarafından Nasibî olmakla suçlanmıştır.<sup>20</sup> İbn Hacer onunla ilgili olarak şöyle yazar: "İbn Kuteybe teşbihe meyilliydi, itretten inhıraf etmiş, sapmıştı."

İbn Kuteybe, büyük olasılıkla hayatının sonlarında kaleme aldığı kitabında Ehl-i Hadîs'i ve onların müfrit tutumlarını sert bir dille eleştirir:

"Onların [Ehl-i Hadîs] Râfıza'nın Ali muhabbetindeki ifratına karşın Ali'yi (kerem Allahu vechehu) geri planda tutmada ifrat ettiklerini, hakkını eda etmediklerini ve hakkında kötü konuştuklarını gördüm. Her ne kadar O'nun zulüm işlediğini tasrih etmemiş olsalar da, O'nu haksız yere kan dökmekle suçlamışlar ve ayrıca Osman'ın katline karışmakla itham etmişlerdir. Onu hidayet imamlarından (*eimme-i hüda*) görmemiş, fitne imamları (*eimme-i fiten*) arasında saymışlardır. Onun halifeliğini, halkın bu konuda ihtilaf ettiğini ileri sürerek inkâr etmiş, buna karşın Yezid'i halife saymışlardır. Çünkü onlara göre bu konuda icma hâsıl olmuştur. Muhaddislerin çoğunluğu faziletlerini nakletmekten, hakkında söylenenleri izhar etmekten kaçınmışlardır. Hâlbuki Ali'nin faziletlerine dair hadîsler sahih yollarla nakledilmiştir."

"Ayrıca onlar, oğlu Hüseyin'i Müslümanların arasına fitne soktuğu gerekçesiyle haricî addetmiş ve kanının dökülmesini caiz bilmişlerdir. Çünkü Peygamber, 'Ümmetime karşı huruç edeni öldürün!' buyurmuştur. Evet, onlar Ali'yi ve şura ehlini birbirine eşit görmüşlerdir. Çünkü onlara göre Ömer, Ali'yi üstün görseydi onu diğerlerine tercih ederdi. Onlar Ali'nin adını anmaktan kaçınmışlardır. Bu, öyle bir noktaya



***Taberî'nin; Kur'ân'ın yaratılmışlığı, teşbih, Hz. Ali'ye hürmetsizlik ve -Muâviye'nin teşvik ettiği- selef âlimlerin ısrarla savunulan fetvaları karşısındaki cesur tavrı övgüye değerdir. Taberî, Hanbelîlerden ve onlara tabi yöneticilerden korkmadan kendi inancını açıklıyor ve Hanbelî ilim merkezlerini tezyife (zayıf düşürmeye) çabalıyordu.***

varmıştır ki onların muhaddisleri, Ali'nin faziletlerine dair hadîsleri nakletmekten kaçınmış, Amr b. Âs ve Muâviye'nin faziletlerini aktarmışlardır. Buna yaparken de bu ikisini büyütme niyetinde olmamışlardır; asıl amaçları Ali'yi küçültmektir. Biri çıkar da Ali hakkında 'Peygamber'in kardeşi ve torunları Hasan ile Hüseyin'in babasıdır' veya 'Kisa ashabı; Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'dir' derse onların öfkeden yüzleri kızarır... Biri, Resulullah'ın 'Ben kimin mevlası isem Ali onun mevlasıdır' veya 'Senin benim yanımdaki konumun Harun'un Musa yanımdaki konumu gibidir' veyahut buna benzer bir hadîsini nakletse rivayetin isnadını tenkit yoluna gidip hadîsi inkâra kalkışır, nakledeni Râfızî olmakla itham edip hakkını ayaklar altına alırlar. Onlar yüzünden [muhaddisler] Ali'ye olmadık şeyleri nispet ederler. Bu, cehaletin ta kendisidir. Senin üzerine düşen, Ali'nin Peygamber katındaki konumunu, Resulullah'ın kardeşi ve damadı olduğunu bilmek; O'nun düşmanlarla cihaddaki sabrını, savaşlarda Peygamber'in yanımdaki fedakâr tutumunu ve ilim, din ve şecaatteki konumunu iyice öğrenmektir."<sup>21</sup>

İbn Kuteybe sözlerinin devamında benzeri sözlerle Hz. Ali'ye övgülerde bulunur. Bu, kitabı tahkik eden araştırmacının da ifade ettiği üzere, -bir anlamda- İbn Kuteybe'nin tavrı değişikliği olarak da görülebilir. Çünkü İbn Kuteybe Ehlîbeyt'e (a.s.) buğzuyla tanınan bir âlimdi. Biz burada İbn Kuteybe'nin sözlerini Taberî'nin çatıştığı Hanbelîlerin, dönemin en baskın düşünce akımının tutumunun iyice anlaşılmasını sağlamak için aktardık.

Makdisî ise Bağdat'taki durumu şöyle anlatır: "Bağdat'ta Muâviye, müşebbihe ve Berbeharî (Berbahariyye Bağdat'taki Hanbelî imamlardan biriydi) sevgisinde ifrat eden bir topluluk vardı."<sup>22</sup>

Her hâlükarda Mütevekkil'in hilafetinden itibaren Bağdat Hanbelîleri şehrin büyük çoğunluğunu oluşturuyordu ve diğer âlimler onlardan çekiniyorlardı. Bununla birlikte



Bağdat'ta Şîîler ve Mutezilîler de yaşıyordu. Şîîler Kerh mahallesinde ikamet ediyorlardı, ancak mevcut şartlarda varlık gösteremiyorlardı. Hicrî dördüncü yüzyılın ilk yarısına, Büveyhîler hükümetine kadar Şîîler güçlendi ve Şîîler tarafından Hanbelîlere karşı yeni ve güçlü bir cephe oluşturuldu. Bu cephenin yapısı ve özellikleri bizim buradaki araştırma konumuzun dışındadır.

### Taberî'nin Hanbelîlere Karşı Tutumu

Şîîlerin, Ehl-i Hadîs karşısında güçlenmesinden ve Ebu'l-Hasan Eşarî'nin Hicrî dördüncü yüzyılın ilk yarısında akılcılık ile hadîşçilik arasında orta yol belirlemesinden önce Hanbelîler, Bağdat'ta tek söz sahibi topluluktu. Hanbelîlere karşı koyabilecek âlim sayısı çok azdı. Halifeler bile Hanbelîlere mütemayildi.

Taberî'nin; Kur'ân'ın yaratılmışlığı, teşbih, Hz. Ali'ye hüürnetsizlik ve -Muâviye'nin teşvik ettiği- selef âlimlerin ısrarla savunulan fetvaları karşısındaki cesur tavrı övgüye değerdir. Taberî, Hanbelîlerden ve onlara tabi yöneticilerden korkmadan kendi inancını açıklıyor ve Hanbelî ilim merkezlerini tezyife (zayıf düşürmeye) çabalyordu.

Taberî'nin Hanbelîlere karşı tutumunu gösteren birkaç rivayet oldukça önemlidir:

**a)** Taberî ile ilgili bilgi veren biyografi kaynaklarında yer alan çok sayıdaki rivayette Hanbelîlerin Taberî'ye ettikleri zulümden söz edilmiştir. Bu rivayetlere göre onlar Taberî ile görüşülmesini ve ondan hadîs nakledilmesini sınırlamış ve talebelerin onunla görüşmesini engellemişlerdir. Hüseyinek Hüseyin b. Ali Hâfız şöyle der: "İbn Huzeyme bana İbn Cerir'den bir şey [rivayet] duyup duymadığımı sordu. Duymadığımı, çünkü Hanbelîlerin onunla görüşmeyi engellediklerini söyledim."<sup>23</sup> Kendisinden nakledilen bir rivayette İbn Huzeyme "Hanbelîler Taberî'ye zulmettiler" der<sup>24</sup> ve ekler: "Hanbelîler ondan bir şey okumak isteyeninin peşini bırakmıyorlardı."<sup>25</sup>

*Tabakat*'ında bu rivayetleri değerlendiren Sübkî, Hanbelîlerin Hüseyinek gibi bir şahsın Taberî ile görüşmesini engelleyecek güce sahip olmadıklarını, bu yüzden de İbn Huzeyme'nin Hüseyinek'i Taberî ile görüşmediğinden dolayı kınadığını yazar.<sup>26</sup> Ancak Sübkî, bu değerlendirmesinde bir ölçüde haklı da olsa, Hanbelîler onun sandığından çok daha fazla güce sahipti ve Taberî ile görüşmek cesaret istiyordu.

**b)** Aynı müellif Zilkâde ayında İbn Cerir Taberî'nin Hanbelîlerle münazara için Ali b. İsa'nın evine gittiğini ancak Hanbelîler gelmeyince Taberî'nin, evine döndüğünü yazar.<sup>27</sup> Bu rivayet Taberî'nin Bağdat'ta Hanbelîlere karşı aldığı tavrın göstergesidir.

**c)** Taberî'nin Hanbelîlere karşı tavrının bir diğer göstergesi *İhtilafü'l-fukaha* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'in adını zikretmemesidir. Bunun nedeni kendisine sorulduğunda Taberî şu cevabı vermiştir: "O fakih değildi, muhaddisti." Taberî bu yüzden Hanbelîlerin baskısına uğramıştır.<sup>28</sup>



Taberî'nin bu tavrının önemi, Ahmed b. Hanbel'in Ehl-i Hadîs katındaki değeri göz önüne alındığında açıklığa kavuşur.

**d)** Yakut el-Hamevî'nin naklettiği bir başka rivayette Hanbelîlerin Taberî'nin yanına geldiklerinden ve Cuma günü Ulu Cami'de ona Ahmed b. Hanbel ve arşa oturmak hadîsi hakkındaki görüşünü sorduklarından söz edilir. (Müşebbihe'nin ve Hanbelîlerin hadisi kelimenin zahîr anlamıyla yorumladıklarını hatırlatmak uygun olacaktır.)

Taberî: "Ahmed b. Hanbel'in muhalif görüşlerinin bir itibarı yoktur," deyince Hanbelîler: "Âlimler onun reyini diğer âlimlerin reyleriyle birlikte nakletmiş ve onun muhalif görüşünü hesaba katmışlardır," dediler. Bunun üzerine Taberî: "Ben böyle bir şey görmedim, nitekim onun [muhaddis ve fakihlerin de içinde bulunduğu] bir ashabı yoktur. Arşa oturmakla ilgili hadîse gelince; bu muhaldır," dedi ve şu şiiri okudu: Onun ne bir dostu vardır / Ne de arşta birlikte oturduğu bir cülusu

Hanbelîler ve Ehl-i Hadîs bunu duyunca ayağa kalkıp Taberî'nin üzerine saldırdılar ve onu tekmelediler. -Hanbelîlerin sayısı binlerle ifade edilmiştir.- Ebu Cafer kalktı ve evine gitti, ama onlar peşini bırakmayıp evini taşladılar. Öyleki evinde taş yığının-dan bir tepe oluşmuştu. Kolluk kuvvetleri reisi Nazurek beraberinde on binlerce insanla birlikte oraya gelip onları dağıttı. Hanbelîler ve Ehl-i Hadîs, Taberî'nin kapısına yazdığı şiiri silip yerine Ahmed b. Hanbel'i öven bir şiir yazdılar.<sup>29</sup>

**e)** Taberî'nin Hanbelîlere muhalefeti ömrünün sonlarında daha da şiddetlenmiştir. Hanbelî İbn Kesir, Hanbelî avâmından bir zümrenin gündüz defnedilmesini engellediğinden Taberî'nin evinin içine defnedildiğini yazar.

Bu noktada onlar Ebu Bekir Muhammed b. Davud ez-Zahirî'den<sup>[\*\*\*\*]</sup> etkilenmişlerdi. Çünkü o Taberî'yi Râfızîlikle itham etmişti. Taberî vefat ettiğinde Bağdat'ın dört bir yanından gelen insanlar, evinde onun cenaze namazını kıldılar.<sup>30</sup>

Taberî'nin gece defnedildiği başka rivayetlerde de geçmektedir. Bunun nedeni, Taberî'nin Şiîlikle itham edilmiş olmasıdır.<sup>31</sup> İbn Esir, bu rivayeti İbn Miskeveyh'in *Tecaribü'l-ümem*'inden naklen aktarmıştır.<sup>32</sup>

**f)** İbnü'l-Cevzî'nin bu konudaki rivayeti de açıklayıcıdır. İbnü'l-Cevzî, Sabit b. Sinan'ın rivayetini naklettikten sonra Râfızîlik ve mülhitlik ile suçlandığından ötürü Taberî'nin cenazesinin gündüz defnedilmesine engel olduğunu, bu yüzden de cenazesinin gizlice kaldırıldığını belirtir: "Onu Râfızîlikle suçlamalarının nedeni, ayağı yıkamak gerektiğine değil de mesh etmek gerektiğine inanmasıydı." Daha sonra şöyle yazar: "Ebu Bekir b. Ebi Davud, Nasru'l-Hâcib'e Taberî'yi şikâyet etmiş ve ona Taberî'nin bizzat inkâr ettiği birtakım şeyler yakıştırmıştı. Meselâ onu Cehmî olmakla suçlamıştı."



İbnü'l-Cevzî şöyle devam eder: “Taberî ‘Hayır, iki eli de açıktır’ (Maide 64) ayetinde kastedilenin Allah’ın elleri olmadığı, iki elden maksadın Allah’ın nimetleri olduğu kanısındadır. Taberî bunu inkâr etti, söylemedim, dedi. Ebu Bekir b. Ebi Davud ayrıca şöyle dedi: Taberî, ‘Hz. Peygamber’in ruhu bedeninden ayrılınca (Hz. Peygamber Hz. Ali’nin dizine uzanmıştı, Hz. Ali’nin eli de dizinin üstünde, Hz. Peygamber’in başının altındaydı) Hz. Ali’nin ellerine aktı ve Hz. Ali onu yaladı’ hadîsini nakleler.”

İbnü'l-Cevzî devamında, “Yaladı” tabiri yoktur, “Ali onu yüzüne sürdü” tabiri vardır, yazar ve ekler: “Bu versiyonuyla da hadîs sahih değildir.” Kitabının devamında İbn Cevzî şunları yazar: “İbn Cerir Taberî, Nasr Hacib’e, İslâm’da Ehl-i Hadîs kadar hasisliğe duçar olmuş başka bir topluluk yoktur, mealinde bir söz yazmıştır.” Bundan sonra kendisi de müfrit bir Hanbelî olan İbnü'l-Cevzî, Taberî’ye saldırmaya ve küfretmeye başlar; kitabın devamında ilmî bir tartışma yoktur.<sup>33</sup>

Yukarıda alıntıladığımız pasajlardan Taberî’nin Ehl-i Hadîs ile şiddetli bir tartışma içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Ehl-i Hadîs’e muhalefet etme cesareti Taberî’nin sağlam bir kişiliğe sahip olduğunu gösterir. Taberî’nin hayatının bu dönemi onun hayatının en önemli devresidir.

Taberî’ye *er-Reddü alâ el-Harkusiyye*<sup>[\*\*\*\*\*]</sup> adında bir kitap izafe edilmiştir. Harkus b. Züheyr Haricîlerin ilk liderlerindedir. Bu kitap aslında Hanbelîliğe karşı yazılmış bir reddiyedir.<sup>34</sup> Taberî’nin burada Hanbelîliği Harkusiyye şeklinde isimlendirmesinin nedeni, Hanbelîliğin Hz. Ali hakkında Haricîlerle aynı görüşe sahip olmasıdır.<sup>35</sup> Muhalifleri Taberî’yi tek doğru yol olarak kabul edilmiş Ehl-i Hadîs yolundan saptığı için eleştirmişlerdir.

## Sonuç

Bu bölümün sonunda bir yandan Ehl-i Beyt’in (a.s.) mânevî azametini, öte yandan Taberî’nin ilim tahsili yolunda gösterdiği tahammülfersa çabasının göstergesi olan bir rivayeti nakletmeyi uygun buluyoruz.

Nasr b. Kesir şöyle der: Altmış yıl önce veya biraz daha fazla bir zaman önce Süfyan-ı Sevri ile Cafer b. Muhammed es-Sâdık’ın (s.a) yanına gittik. Ben, Cafer b. Muhammed’e (a.s.), “Hacca niyetlendim, bana bir dua öğret,” dedim.

Cafer b. Muhammed (a.s.), “Harem’e vardığında ellerini Kâbe’nin duvarına koy ve “Yâ sâike’l-kuvvet ve yâ Samia’s-savt ve yâ Kâsiye’l-izâmu’l-lehmâ ba’de’l-mevt” dedikten sonra istediğin duayı et,” buyurdu.

Sonra Süfyan-ı Sevri, Cafer b. Muhammed’e (a.s.) bir şey söyledi; ama ben ne söylediğini anlayamadım.



Cafer b. Muhammed (a.s.) ona döndü ve şöyle buyurdu: “Sevdiğin bir şeye kavuştuğunda çokça elhamdülillah de. Sevmediğin bir şey başına geldiğinde ise sık sık la havle vela kuvvete illa billah, de. Rızkın azaldığında ise çokça istiğfar et.”

Kadı şöyle der: “Furat oğullarından bir şahıs, ya kendi aşiretlerinden birinden ya da başka birinden şöyle nakleder: ‘Ebu Cafer Taberî’ nin (r.a) yanındaydım. Ölümünden bir saat önce Cafer b. Muhammed’den (a.s.) ona bir dua naklettiler. Taberî defterini istedi ve onu yazdı. Ona şimdi yazı yazma zamanı mıdır, dediler. Taberî, “İnsana, ölüm kendisine ulaşınca kadar ilim tahsilini bırakmaması yakışı,” dedi.<sup>36</sup>

### Taberî'nin Mezhebi

Taberî'nin mezhebini ve inançlarını anlamak için üzerinde durulması gereken konulardan biri, onun meşhur edebiyatçı ve şâir Harezmi ile akrabalığı konusudur.



*Tarihü'l-ümem ve'r-rusul ve'l-mülûk* ve kapsamlı bir tefsir olan *Camiü'l-beyân*'ın müellifi Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, tarih, tefsir ve fıkıh alanında kaleme aldığı kitaplarından da anlaşılacağı üzere, Hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısında ve dördüncü yüzyılın başlarında yaşamış İranlı büyük bir Sünnî âlimdir.

Hicrî 224 yılında doğmuş ve 310 yılında vefat etmiştir. Hayat hikâyesini birçok biyografi kitabında bulmak mümkündür.

Meşhur bir şâir olan Ebu Bekir Muhammed b. Abbas Harezmi Hicrî dördüncü yüzyılda yaşamış, emirlerle ve ediplerle içli dışlı olmuştur. Harezmi Büveyhîleri sevmiş ve savunmuş, bu konuda mutaassıp davranmış, onları öven şiirler yazmıştır.<sup>37</sup> Muhtemelen Hicrî 323 yılında doğan Harezmi'nin 383 yılında öldüğü söylenir.<sup>38</sup> Harezmi'nin şiirlerinin dışında edebî açıdan oldukça önemli olan risaleleri ve mektupları da günümüze ulaşmıştır. Eserleri 1970 yılında Şeyh el-Hazin'in tahkikiyle Beyrut'ta yayımlanmıştır.

Harezmi İmamî Şii'dir. Makalat müellifleri ve Sünnî ricâl âlimleri onun Râfızî olduğunu kaydederler. Bu müelliflere göre Râfızîlik, On İki İmam Şiîliğinin müfrit biçimidir. Gulat olmayan Şiîlik, Hz. Ali'yi (a.s.) Osman'a ve doğal olarak diğer halifelere tercih eden kimseler için kullanılırken<sup>39</sup> Harezmi'nin Nişabur Şiîlerine yazdığı





ve tarih boyunca yöneticilerin Ehlîbeyt'e ve Şîilere yaptıkları zulümlerden söz ettiği mektubunda Râfızîlik izlerine rastlanır.<sup>40</sup>

Biz, makalemizin bu bölümde, Taberî'nin Harezmi ile akrabalığını ele alacak, bununla da Taberî'nin hangi mezhebe mensup olduğunu saptamaya çalışacağız.

Bu bölümde iki konu:

a) Meşhur edip Harezmi'nin Taberî'nin kız kardeşinin oğlu olduğu; b) Harezmi'nin bir şiirinde dayılarına Râfızîlik isnat ettiği; üzerinde durmamız gerekmektedir.

Eğer bu iki konuyu açıklığa kavuşturabiliriz, başka birtakım delillerin yardımıyla Harezmi'nin sözünü doğrulayabilirsek tarihçi Taberî'nin Şîîliği meselesini aydınlatabiliriz.

### Harezmi'nin Tarihçi Taberî ile Akrabalığı

Harezmi'nin Taberî'nin kız kardeşinin oğlu olduğu hususunda birçok kaynak bilgi vermiştir. Ensab alanında yazılmış en iyi kitaplardan birinin müellifi olan Sem'anî bu konuda şöyle yazar: "Harezmi mensuplarından biri Ebu Bekir Muhammed b. el-Abbas el-Harezmi'dir. Ona, Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî'nin yeğeni olmasından dolayı Taberî de denilir."

Sem'anî daha sonra *el-Müstedrek alâ es-sahihey*'in müellifi Ebu Abdullah Hâkim Nişaburî'den Harezmi'nin Hâfıza gücü ve *Tarihu Nişabur*'u yazarken kendisine yaptığı yardım hakkında bir rivayet nakleder.<sup>41</sup>

İbn Esir Cezerî de Sem'anî'nin yazdıklarını özetle nakletmiştir.<sup>42</sup>

Edebiyat alanında yazdığı kitabında Harezmi'nin şiirlerini ve risalelerini uzun uzun aktaran Sa'lebî, onun aslında Taberistanlı olduğunu, bu yüzden ona Taberî-i Hazmi denildiği yazmış, ancak onun Taberî ile akraba olduğuna değinmemiştir.<sup>43</sup>

Ünlü biyografi müellifi İbn Hallikan Harezmi'nin Taberî'nin kız kardeşinin oğlu olduğunu yazmıştır.<sup>44</sup>

Meşhur Sünnî ricâl âlimi Zehebî de İbn Hallikan ile aynı görüştedir.<sup>45</sup>

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden söz konusu Taberî'nin, başka bir Taberî değil de dedesinin adı Yezid olan ünlü tarihçi Taberî olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Harezmi'nin Taberî'nin yeğeni olduğunu yazanlar arasında kendisinin de Taberî ile akrabalık bağı olduğunu söyleyen İbn Funduk'tan ayrıca söz etmemiz gerekir. O şöyle yazar: "Muhammed b. Cerir et-Taberî, edip Ebu Bekir el-Harezmi'nin dayısıdır ve büyük bir tarih yazmıştır. Benim de kendisiyle akrabalık bağım vardır."<sup>46</sup>



İbn Funduk *Tarih-i Beyhak*'ın bir başka yerinde şöyle yazar: “Hace Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Ebi'l-Hasan el-Beyhakî şecaatli, korkusuz bir adamdı. Dönemin yöneticileri ona ihtiram gösterirdi. Annesinin kardeşi Ebu'l-Fadl, Ebu Bekir el-Harezmî'nin babası idi. Üstad ve âlim faziletli Ebu Bekir el-Harezmî, tarih ve tefsir müellifi Muhammed b. Cerir et-Taberî'nin yeğenidir. Hâkim Ebu Abdullah Hâfız *Tarih-i Nişabur*'unda bunu zikretmiştir.”<sup>47</sup>

Daha eski âlimlerden Hanbelî İbnü'l-İmad<sup>48</sup> ve Yafî<sup>49</sup> de Harezmî'nin Taberî'nin yeğeni olduğunu yazmışlardır. Zirikî de el-İlâm'ında bu hususa işaret eder.<sup>50</sup>

Geçmiş müellif ve âlimler arasında Taberî'nin Harezmî'nin dayısı olduğunu yalanlayan veya başka bir Taberî'nin (ileride bu Taberî'ye değineceğiz) Harezmî'nin dayısı olduğunu iddia eden birine rastlamadık.

### Harezmî'nin Şiiri

Böylelikle Harezmî'nin Taberî'nin yeğeni olduğu konusunda tarihsel açıdan bir şüphe olmadığı meselesi açıklığa kavuşmuş oldu. Şimdi Harezmî'nin konuyla ilgili şiirini ele almamız yerinde olacaktır. Yakut el-Hamevî şiiri şu şekilde nakleder – ileride el-Hamevî'nin görüşüne yer vereceğiz.

*Ben Âmil'de doğdum, Cerir oğulları benim dayımdır  
Her insan dayısına çeker,  
Bilin ki ben atadan babadan Râfîzîyim,  
Başkaları ise sonradan Râfîzî*

Bu şiiri, kıymetli bir kitap olan *Nakz*'ın müellifi Abdulcelil Razî Kazvinî (öl. yaklaşık 560) de nakletmiştir. Kazvinî şöyle yazar: “Meşhur Ebu Bekir Harezmî Şîî inancındadır ve fazıl kimseler onun fazilet ve kadrini inkâr etmemiştir. Bu beyitler onundur.” Gerçi müellif bir Şîî'nin asla Ebu Bekir ismini almayacağını yazmıştır. Daha sonra şiiri nakleder. Kazvinî'nin naklettiği şiirle Yakut'un naklettiği şiir ikinci dizede farklılık gösterir.<sup>51</sup>

*Başkaları atadan babadan Râfîzîdir,  
Ben ise sonradan Râfîzîyim.*

Muhtemelen şiirin önceki olanı değil, bu versiyonu doğrudur.

İbn Ebi'l-Hadid de bu şiiri nakletmiş, ancak şiiri tarihçi Taberî'ye değil de İmamî Taberî'ye izafe etmiştir.<sup>52</sup> İbn Ebi'l-Hadid şiiri Taberî'nin söylediği kamısındadır ve büyük bir hata içerisindedir. Çünkü ne meşhur bir edip olan Yakut ne de Kazvinî bu şiiri -ister tarihçi ister İmamî Taberî olsun- Taberî'ye izafe etmiştir. Şiirin sahibinin Harezmî olduğu kesindir.



İbn Funduk da bu şiiri Harezmi'ye izafe etmiş ve yalnızca birinci dizesini nakletmekle yetinmiştir.<sup>53</sup>

Kazvinî'nin, künyesi Ebu Bekir olduğu gerekçesiyle Harezmi'nin Şîi olamayacağı iddia etmesiyle ilgili olarak şunları söylemek gerekir:

Öncelikle; el-Hamevî'nin rivayetinden, ayrıca Nişabur Şîilerine yazdığı mektubundan Harezmi'nin İmamî Şîisi veya o günkü kullanımıyla Râfızî olduğu anlaşılmaktadır.

İkincisi; şiirin el-Hamevî'nin ve İbn Ebi'l-Hadid'in naklettiği versiyonundan da anlaşılacağı gibi, Harezmi'nin babası Sünnî olabilir ve ona böyle bir künye seçmiş olabilir. O, dayılarından ötürü Râfızîliği seçmiştir. Nitekim şiirinde, her insan dayısına çeker, demektedir.

Üçüncüsü; Kazvinî, Şîi ricâl kitaplarında, Masum İmamların (a.s.) sahabîlerinin birçoğunun adının Ömer olduğunu, hatta bazılarının Ebu Osman künyesine sahip olduklarını görmüş olmalıdır.

Dördüncüsü; Muhtemelen Kazvinî kendi zamanına göre bir değerlendirmede bulunmuştur veya bu söyledikleri bir çeşit alaydır. Her hâlükarda Kazvinî'nin eleştirisi tutarlı değildir.

### **Yakut el-Hamevî'nin Harezmi'nin Şiiri Hakkındaki Görüşü**

Yakut el-Hamevî *Mucemü'l-buldan*'ının Amul maddesinde Harezmi'ye değinmiş ve şöyle yazmıştır: “O, Ebu Cafer'in dayısı olduğunu sanmıştır.” Daha sonra şiiri nakleder ve ekler: “O yalan söyler, Ebu Cafer Râfızî değildi.”

Yakut önce “sanmıştır” daha sonra “yalan” ifadesini kullanarak Harezmi'nin Taberî'nin yeğeni oluşunu tezkip etmek mi istemiştir? Bize göre cevap olumsuzdur. Görünen o ki, Taberî'nin Râfızî olmadığına dair cümlesinden anlaşılan, onun Harezmi'nin Taberî'ye isnat ettiği Râfızîlik nispetini yalanlamak istemiştir.

Harezmi'nin görüşüyle ilgili olarak *Ravzatü'l-cennat*'ın müellifi Vahid Behbehani'nin oğlunun yazdığı *Makamiü'l-fadl*'dan bir alıntı yapar. *Makami*'nin müellifi kitabında ricâl kaynaklarında adı geçen Muhammed b. Cerir et-Taberî'nin kim olduğu sorusunu sorar. Şöyle yazar: Bizde Muhammed b. Cerir adında iki kişi vardır. Birisi, İbn Cerir b. Galib et-Taberî'dir ve Şafî'dir. Nitekim Şafî olan Nevevî, *Tehzibü'l-esma*'sında onu övmüştür. Bu Taberî her ikisi de ünlü olan tarih ve tefsir kitaplarının müellifidir. Diğeri ise Muhammed b. Cerir b. Rüstem et-Taberî'dir. *el-Müstersid* ve *el-İzah* kitaplarının müellifi olan bu Taberî'nin Şîi olduğunda şüphe yoktur. Yeğeni Harezmi'nin övgüyle söz ettiği Taberî de işte bu Taberî'dir. Lakin Yakut el-Hamevî burada isim benzerliğinden dolayı hataya düşmüş ve Harezmi'yi yalanlamıştır.



*Makami* müellifinin açıklamasını esas alan *Ravzatü'l-cennat*'ın müellifi ise şunları yazar: “Yakut’un hatası Harezmi’nin kendisini tarihçi Taberî’nin yeğeni olarak tanıttığını sanmasıdır.” Daha sonra söz konusu Taberî’nin tarihçi Taberî olmadığını delilleriyle açıkladıktan sonra ekler: “Şîî ricâl kaynaklarını dikkatle incelersen, her ne kadar İbn Hallikan onu tarihçi Taberî’nin yeğeni olarak tanıtmışsa da, tarihçi Taberî’nin Harezmi’den yaklaşık yüz sene önce yaşadığını görürsün.”<sup>54</sup>

*Ayanü’ş-şia*’nın müellifi de bu görüşü kabul etmiş ve Harezmi’nin tarihçi Taberî’nin değil de İmamî Taberî’nin yeğeni olduğunu yazmıştır.<sup>55</sup>

Biz, tarihte iki, hatta üç Taberî olduğunu kabul ediyoruz. Bu üç Taberî’nin künyeleri, adları, Taberistan’a mensubiyetleri, hatta Âmulî<sup>56</sup> uzantısı birbirinin aynıdır.

Necaşî *Ricâl*’inde bu iki Taberî’den birini Âmmî/Sünnî mezhep<sup>57</sup>, diğerini İmamî<sup>58</sup> şeklinde nitelemiştir.

Aynı şekilde Şeyh Tusî de *Fihrist*’inde Âmmî/Sünnî mezhep Muhammed b. Cerir’in<sup>59</sup> yanı sıra bir de İmamî Muhammed b. Cerir’den söz eder ve bu Taberî’nin tarih ve tefsir müellifi Taberî’den başkası olduğunu açık bir dille ifade eder.<sup>60</sup>

Merhum Aga Buzurg Tahranî’nin, ayrıca Hansarî’nin de bu konuda açıklamaları vardır.<sup>61</sup> Bu iki müellif Necaşî’nin çağdaşı olan, ancak Necaşî’nin zikretmediği başka bir Taberî’den söz ederler.

Yakut’un iddiası, üzerinde ayrıca durulması gereken bir konudur ve biz ileride bu iddiayı tekrar ele alacağız. Ancak burada bir başka sorunla karşı karşıyayız: Kendi yazdıklarına göre Taberî Âmmî/Sünnî mezhep midir? Kesin tarih rivayetlerine karşın Harezmi’nin tarihçi Taberî’nin değil de İmamî Taberî’nin yeğeni olduğu iddiası sahil tarih araştırmalarıyla bağdaşmamaktadır. Sem’anî, Yakut, İbn Funduk, Zehebî, İbnü’l-İmad Hanbelî, İbn Hallikan ve Yafî, Harezmi’nin tarihçi Taberî’nin yeğeni olduğunu yazmışlardır. Bu durumda, nas karşısında içtihadı başvurup Harezmi’nin İmamî Taberî’nin yeğeni olduğunu söyleyemeyiz.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi biz, şimdiye kadar yaptığımız incelemeden ve tezkire müelliflerinin açıklamalarından Harezmi’nin tarihçi Taberî’nin yeğeni olduğunu kabul edecek ve bundan sonra, Taberî’nin Şîîliği veya Râfîzîliği konusunu ele alacağız. Burada çözüme kavuşturmamız gereken, Hansarî’nin işaret ettiği tek bir husus kalıyor: Taberî’nin Harezmi’den yüz yıl önce yaşamış olması meselesi.

Harezmi’nin İmamî Taberî’nin yeğeni olduğunu varsaydığımızda hangi Taberî’nin İmamî olduğu sorusuyla karşı karşıya kalırız. Aga Buzurg Tahranî’nin incelemesine göre<sup>62</sup> bir, Muhammed b. Cerir b. Rüstem b. Cerir veya Yezid et-Taberî adında *el-Müstersîd* kitabının müellifi olan Küleymî’nin (öl.329) çağdaşı bir Taberî vardır; bir de *Delailü’l-imamet*’in müellifi olan Şeyh Tusî (öl. 460) ve Necaşî’nin (öl. 450)



çağdaşı Muhammed b. Cerir b. Rüstem et-Taberî vardır. Eğer Harezmî'nin dayısı olan Taberî'nin ilk Taberî olduğunu kabul edersek aynı sorunla karşı karşıya kalırız. İkinci Taberî olduğunu kabul ettiğimizde ise onun Harezmî'den yaklaşık yetmiş yıl sonra vefat etmiş olduğunu görürüz. Tarihçi Taberî'nin vefatı ise Harezmî'den yetmiş üç yıl önce gerçekleşmiştir. Bu durum da aynı sorun tekrar karşımıza çıkar.

Bu bakımdan her durumda sorun kendini göstermeye devam edeceğinden en iyi yol meşhur rivayeti doğrulamak ve Harezmî'nin tarihçi Taberî'nin yeğeni olduğunu kabul etmektir. Bu kabulü güçlendiren şey, çoğunluğunu Sünnîlerin oluşturduğu bütün İslâm dünyasında, kültürel sahada ünlü olan Harezmî gibi birisinin hiç tanınmayan İmamî Taberî ile değil de meşhur tarihçi Taberî ile övünmesinin makul görünmesidir. Nitekim Aga Buzurg Tahranî'nin görüşüne göre de İmamî Taberî, Küleynî'nin çağdaşındır; diğer Taberî ise Harezmî vefat ettiğinde muhtemelen yeni doğmuştur.

Taberî ile Harezmî arasındaki yetmiş üç yıllık zaman dilimine gelince; bu sorun iki yoldan çözülebilir: Birincisi, dayı ile yeğenin ölüm tarihleri arasında yetmiş üç yıl olmasının ne gibi bir sakıncası vardır? Buna benzer örnekler çokça rastlamak mümkündür. İkincisi ise, Harezmî'nin Taberî'nin kız kardeşinin torunu olduğunu düşündürmektir. Bu şekilde hem yeğen olduğu ortaya çıkar, hem de yetmiş üç yıllık zaman farkı sorunu çözüme kavuşur.

### Taberî'nin Râfızîliği

Şimdi sorulması gereken asıl soru şudur: Taberî'yi Râfızî olarak nitelemek mümkün müdür?

Evet, sadece Taberî bağlamında da olsa, böyle bir nispetin mümkün olduğunu doğrulayan kanıtlar mevcuttur.

İlk kanıt, Taberî'nin Hanbelîlerin gazabına uğramış olmasıdır. Nitekim *İhtilafü'l-fukaha*'da fakih değil de muhaddis olduğu gerekçesiyle Ahmed b. Hanbel'in adını zikretmemesi, Taberî'nin Şîî eğilimden kaynaklanmış olabilir. Çünkü o dönemde Bağdat'ta çatışmanın merkezinde Hanbelîler ve Şîîler vardı.

Yakut *Mucemü'l-udeba*'sında şöyle yazar: “Amme/Hanbelîlerin korkusuyla o gece defnedildi, çünkü Şîîlikle itham edilmişti.”<sup>63</sup> Yakut bir başka eseri *Mucemü'l-buldan*'da Taberî'nin Râfızî olduğunu kabul etmez ve Harezmî'yi tezkîp etmek için yazdığı şiirinde şöyle der: “Hanbelîler Taberî'yi kıskandılar ve onu Râfızîlikle suçladılar / Harezmî de fırsattan istifade edip Taberî'yi Râfızî yaptı.”<sup>64</sup>

Taberî'nin Râfızîliği *Tarih* ve *Tefsir*'indeki görüşleriyle bağdaşmaz; ancak tamamen yersiz bir nispet olduğu da söylenemez. Harezmî'nin açıklaması ve hakkındaki diğer söylentiler göz önüne alındığında bu durum iki şekilde yorumlanabilir.



a) Taberî ömrünün sonlarında Şiîliğe yönelmiş, hatta Râfızî eğilimlere sahip olmuş, ancak Hanbelîlerden çekindiğinden bu yönünü belli etmemiştir.

b) Taberî -Emevî taraftarı değil de- insafı bir Sünnî olarak Ehlîbeyt'in faziletleriyle ilgili rivayetleri kabul etmiş, diğer meselelerde de itidalli davranmıştır.

Muhtemelen birinci seçenek daha güçlü bir ihtimali beyan eder. Nitekim metinlerde geçen Râfızîlik nispetiyle de bağdaşmaktadır.

Her ne kadar Taberî ömrünün büyük bölümünde Ehlîbeyt Mektebi'nden münharif olmuşsa da sonlarına doğru Şiîliğe ve Râfızîliğe temayül etmiştir. Nitekim bu yüzden de Hanbelîlerden korktukları için onu geceleyin defnetmek zorunda kalmışlardır.

Harezmî de Taberî'nin ehlibeytinden/ev halkından olduğundan beyitte/evde ne olduğunu idrak etmiştir.

Taberî'nin Râfızî olduğunu söyleyen bir başka müellif Ahmed b. Ali es-Süleymanî, onun "Râfıza için hadîs uydurduğunu" yazmıştır.

Zehebî, Süleymanî'nin bu sözünü tekzip eder ve böyle bir şeyin Taberî gibi bir şahsiyete yakıştırmayacağını söyleyerek şöyle yazar: "Onun içinde bir miktar Şiîlik eğilimi ve Ehlîbeyt muhabbeti mevcuttur, lâkin zararsızdır."<sup>65</sup>

Daha sonra Zehebî, Süleymanî'nin İbn Cerir b. Rüstem Taberî'yi kastetmiş olabileceğini yazar. Kanaatimizce bu ihtimal doğru değildir. Süleymanî gibi Sünnî bir âlimin hangi Taberî hakkında konuştuğunu -özellikle de tarihçi Taberî'nin Sünnî âlimlerce çok iyi tanındığı hesaba katılırsa- bilmemesi uzak bir ihtimaldir.

Taberî'nin Şiîliğini ispatlayacak bir başka delil -son zamanlarda bulunan- Gadir Hadîsi'nin rivayet tariklerine dair yazdığı kitabıdır. Gerçi Sünnî ravilerin birçoğu söz konusu hadîsi kabul eder; ancak Taberî bu konuda detaylı bir kitap yazmayı tercih etmiştir ki, bu da Gadir Hadîsi'ne verdiği önemi göstermektedir.

Şia âlimlerinden Necaşî ve Tusî bu kitaptan söz etmiştir.<sup>66</sup> Zehebî de, İbn Davud'un Gadir Hadîsi'ni reddettiğini duyduğunda Taberî'nin Ehlîbeyt'in faziletlerine ve Gadir Hadîsi'nin sıhhatine dair bir kitap kaleme aldığını yazar.

Daha sonra *Turuk-i Hadîs-i Gadir*'in bir nüshasını gördüğünü ve kitapta nakledilen isnadların çokluğu karşısında şaşkına döndüğünü yazar.<sup>67</sup> Zehebî ayrıca Taberî'nin, diğer sahabîler hakkında yazdığı gibi Ehlîbeyt hakkında da bir müsned yazdığını belirtir.<sup>68</sup>

Taberî'nin Ehlîbeyt'in faziletine dair bir kitap yazdığını teyit eden Yakut el-Hamevî, kitabın başında Gadir Hadîsi'nin tariklerinin yer aldığını, ancak kitabın yarım kaldığını yazar.<sup>69</sup>

Bağdat şeyhlerinden bir şeyhin (İbn Ebî Davud'u kasteder ancak adını anmaz) Gadir Hadîsi'ni inkâr ettiğini, kanıt olarak Hz. Peygamber Gadir-i Hum'da iken Hz.



Ali'nin Yemen'de olduğunu, kanıtını sağlamlaştırmak için de bu konuda şiirler uydurduğunu yazan el-Hamevî'ye göre Taberî, bunun üzerine Hz. Ali'nin faziletlerini nakletmiş ve Gadir Hadîsi'nin isnadlarını derlemiştir. el-Hamevî'nin bildirdiğine göre kalabalık bir kitle hadîsi dinlemek için toplanmıştır ve bir Râfîzî topluluk da kalabalık arasında yer almıştır. Müellif, Taberî'nin Ebu Bekir ve Ömer'in faziletleriyle başladığını, sonra Abbasîlerin Abbas'ın faziletlerini anlatmasını istediği, ancak kitabın sonunu yazmaya Taberî'nin ömrünün yetmediğini söyler.<sup>70</sup>

el-Hamevî'nin rivayetinin, içinde çelişkiler olan son kısmının sıhhatli olup olmadığına dair elimizde yeterince bilgi yok.

Taberî'nin Gadir Hadîsi'ne önem vermesi ve hadîsin isnadlarını ele alan *Kitabü'l-velayet* adında bir kitap yazması onun Râfîzîliği bakımından önemli bir meseledir. Zehebî'nin yaşadığı döneme, Hicrî altıncı yüzyıla kadar bilinen bu kitap ne yazık ki bugün elimizde bulunmamaktadır.

Taberî ayrıca Tayr Hadîsi hakkında da bir kitap yazmıştır. Tayr hadîsine göre Hz. Peygamber, kızarmış tavuk yerken Allah'tan kendisine eşlik etmesi için en hayırlı kulu göndermesini istemiş, bunun üzerine Hz. Ali çıkagelmiştir.<sup>71</sup>

Taberî'nin Gadir Hadîsi'nin inayetiyle hakikati keşfetmeden önce hiçbir fikhî mezhebe<sup>72</sup> tabi olmaması ve bağımsız kalmayı tercih etmesi onun özgür ruhlu birisi olduğunu gösterir. Âmul halkının çoğunun Şîî olması da göz önünde bulundurulması gereken ayrı bir husustur.

Biz, Taberî'nin bizim anladığımız anlamında İmamî Şîî olduğunu kanıtlama peşinde değiliz. Ancak bütün rivayetler onun bu düşünceye sahip olduğunu, ömrünün sonlarında da bizim anladığımız anlamda bir Şîî olduğunu göstermektedir.

Hicrî üçüncü asırda halkın diline pelesenk olmuş (gereksiz yere tekrarlanan söz) meşhur bir rivayet vardı: "Sen bana küçük bir Şîî göster, ben sana ondan daha büyük bir Râfîzî göstereyim."<sup>73</sup>

Bu bir hakikati ifade etmektedir. Zira yaygın olmasına rağmen Gadir Hadîsi'ni sonradan fark edip küçük bir Şîî olan biri, büyük bir Râfîzî'ye dönüşme potansiyeline sahiptir.

Bağdat'ta Hanbelîlerin üstünlüğü muhakkak Taberî'yi takiiye yapmak zorunda bırakmış, bu yüzden de Taberî'nin Şîîliği meselesi bugüne değin muğlaklığını korumuştur.

Taberî'nin Âmmî/Sünnî mezhepli olmakla ünlülüğünün nedeni, Müslümanların, bilhassa Sünnîlerin önemli miraslarından olan *Tarih*'i ve *Tefsir*'i kaleme almış olmasıdır. Ancak onun ömrünün sonlarına doğru farklı düşünmüş olması mümkündür ve çok doğaldır. Nitekim rivayetler ve yeğeni Harezmi'nin tanıklığı bu varsayımın doğru olduğunu göstermektedir.





## Son notlar

- [\*\*] İbn Hacer, Yakut el-Hamevî'nin Ahmed b. Tarık'î Râfîzî addetmesiyle ilgili olarak şöyle yazar: “Yakut Nasıblikle itham ediliyordu ve ona göre Şî, Râfîzî demektir.” Bkz. İbn Hacer, *Lisanü'l-mizan*, c. 1, s. 188.
- [\*\*] İbn Ebi'l-Hadid bu kitabın bazı bölümlerini alıntılamaştır, ancak kitabın orijinali ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. *el-Osmaniyye*'nin sonunda İbn Ebi'l-Hadid'in bu kitaptan yaptığı alıntılar yayımlanmıştır.
- [\*\*\*] İbn Abdülbir şöyle yazar: “Halifelerin tarihsel sıraya göre daha faziletli olduklarına dair icma Ahmed b. Hanbel zamanında ortaya çıktı.” Bkz. *el-İstiab*, c. 1, s. 154.
- [\*\*\*\*] İbn Kesir'in zikrettiği isim doğrudur. Bu zat, Zahirî mezhebinin kurucusu Davud b. Ali'nin oğludur. Muhammed, İbn Nedim'in bildirdiğine göre, Taberî'nin görüşlerini çürütmek için bir reddiye yazmıştır. Ancak başta Yakut el-Hamevî olmak üzere rical müelliflerinin rivayetlerinden Taberî ile çatışanın *Sünen* müellifi Ebu Davud'un oğlu Ebu Bekir b. Ebu Davud olduğu anlaşılmaktadır.
- [\*\*\*\*\*] Brockelmann, Ahmed b. Hanbel'in dedesinin adı Harkus olduğu için kitaba bu ismin verildiğini, ancak kitabın Hanbellîğe bir reddiye olduğunu yazar. Bkz. *Tarihü'l-edebî'l-Arabî*, c. 3, s. 50.
- 1 bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, Tahran h.k. 1393, s. 291.
  - 2 Yakut el-Hamevî, *Mucemü'l-udeba*, c. 18, s. 48.
  - 3 İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 291.
  - 4 bkz. Taberî, *Leiden*, c. 15, s. LXXXIX.
  - 5 Taberî, c. 15, s. LXXXIX; Yakut el-Hamevî, *Mucemü'l-udeba*, c. 18, s. 50.
  - 6 Yakut el-Hamevî, a.g.e., c. 15, s. 56.
  - 7 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, c. 11, s. 147; ayrıca bkz. *ed-Davudî, Tabakatü'l-müfessirîn*, c. 2, s. 113; Yakut el-Hamevî, *Mucemü'l-buldan*, c. 18, s. 54.
  - 8 Taberî, c. 15, s. LXXXIV.
  - 9 Nevevî, *Tezhibü'l-esma ve'l-lugat*, Beyrut, c. 1, s. 79.
  - 10 İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 292-293; ayrıca bkz. Şezaratü'z-zeheb, c. 2, s. 260; İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-âyân*, c. 3, s. 332; eş-Şirazî, *Tabakatü'l-fukaha*, s. 93; Yakut el-Hamevî, *Mucemü'l-udeba*, c. 18, s. 54, 93.
  - 11 bkz. Hatib Bağdadî, *er-Rühle fi talebi'l-hadîs*.
  - 12 İslâm medeniyetinin ilerlemesi ve gelişmesi hakkında bkz: Adam Mez, *Temeddun-i İslâmî der Karn-i Çeharum-i Hicrî*, Farsçaya çev. Ali Rıza Karagozlu (Türkçesi için bkz. Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti, çev. Salih Şaban, İstanbul 2000).
  - 13 bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, index, s. 111-112.
  - 14 bkz. *Mütemmimu tabakati'l-kübra*, tahkik: Ziyad Muhammed Mansur, Hicaz, s. 157, 318.
  - 15 Burada Allame'nin notlarından ve sözlü tezekkürlerinden faydalandık.
  - 16 bkz. Seyyid Ruhânî, *Buhus maa ehlisünne ve's-selefiyye*, s. 24-25
  - 17 bkz. İbn Ca'd, *Müsned*, c. 1, s. 527.
  - 18 Bu kitap Şeyh Muhammed Bâkur Mahmudî tarafından Beyrut'ta yayımlanmıştır.
  - 19 bkz. *Tabakatü'l-Hanabile*, c. 1, s. 393; Seyyid Ruhânî, *Buhus*, s. 25.



- 20 bkz. İbn Hacer, Lisanü'l-mizan, c. 3, s. 357.
- 21 bkz. İbn Kuteybe, el-İhtilaf fi'l-lafz, tahkik: Muhammed Zahid el-Kevserî, Mısır h.k. 1349, s. 47-49.
- 22 Makdisî, Ahsenü't-takvim, s. 126.
- 23 bkz. Bağdadî, Tarihu Bağdad, c. 2, s. 164; İbn Esir, a.g.e., c. 8, s. 135; Zehebî, Tezkiretü'l-huffaz, c. 2, s. 712; İbn Hacer, Lisanü'l-mizan, c. 5, s. 102; ed-Davudî, Tabakatü'l-müfessirîn, c. 2, s. 110.
- 24 Sem'anî, el-Ensab, c. 9, s. 42; İbn Kesir, el-Bidaye ve'n-Nihaye, c. 11, s. 146; Tarihu Bağdad, c. 2, s. 164; Zehebî, a.g.e., c. 2, s. 712; İbn Esir, a.g.e., c. 8, s. 131.
- 25 Yakut el-Hamevî, Mucemü'l-udeba, c. 18, s. 43.
- 26 Taberî, c. 15, s. XCVIII.
- 27 Taberî, c. 15, s. XCVIII.
- 28 İbn Esir, a.g.e., c. 8, s. 134.
- 29 Yakut el-Hamevî, Mucemü'l-udeba, c. 18, s. 58.
- 30 İbn Kesir, el-Bidaye ve'n-nihaye, c. 11, s. 146-147.
- 31 Yakut el-Hamevî, a.g.e., c. 18, s. 40.
- 32 İbn Esir, a.g.e., c. 8, s. 134-135.
- 33 İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, c. 6, s. 172.
- 34 Necaşî, s. 225.
- 35 Taberî, c. 15, s. LXXXVII.
- 36 Taberî, c. 15, s. LXXXIV; ayrıca bkz. es-Sehmî, Tarihu Curcanî, s. 554.
- 37 Sa'lebî, Yetimete'd-dehr, s. 208, ayrıca bkz. s. 214, 217, 225.
- 38 bkz. Sem'anî, el-Ensab, c. 5, s. 213.
- 39 krş. Zehebî, Mizanü'l-itidal, c. 1, s. 5. Elbette onun bu konudaki bazı iddiaları asılsızdır.
- 40 Harezmi, Resail, Beyrut, s. 16.
- 41 Sem'anî, a.g.e., c. 5, s. 213-214.
- 42 İbn Esir el-Cezerî, el-Lübab fi tezhibi'l-ensab, Beyrut, c. 1, s. 468.
- 43 Salebî, a.g.e., c. 4, s. 204.
- 44 Hansarî, Ravzatü'l-cennat, c. 7, s. 296.
- 45 Zehebî, Siyerü'l-ilami'n-nübela, c. 16, s. 526.
- 46 İbn Funduk, Tarih-i Beyhak, s. 16.
- 47 İbn Funduk, a.g.e., s. 108.
- 48 İbn İmad el-Hanbelî, Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb, c. 3, s. 105.
- 49 Yafî, Miratü'z-zaman, c. 2, s. 416.
- 50 Zirikî, el-İlâm, c. 6, s. 183.
- 51 Abdülcelil Razî Kazvinî, Nakz, s. 218.
- 52 İbn Ebi'l-Hadid, Şerhu Nehci'l-Belağa, c. 2, s. 36.



- 53 İbn Funduk, a.g.e., s. 108.
- 54 Hansarî, a.g.e., c. 7, s. 293-294.
- 55 el-Amilî, a.g.e., c. 9, s. 377-378, 199.
- 56 İbn Nedim, a.g.e., s. 291. Tarihçi Taberî'nin adını Amulî şeklinde kaydetmiştir.
- 57 Necaşî, a.g.e., s. 225.
- 58 Necaşî, a.g.e., s. 266.
- 59 Şeyh Tusî, el-Fihrist, s. 150.
- 60 Şeyh Tusî, a.g.e., s. 159.
- 61 Hansarî, a.g.e., c. 7, s. 294; Şeyh Abbas Kummî, el-Küney ve'l-elkab, c. 1, s. 331-333.
- 62 Aga Buzurg Tahranî, ez-Zeria ila tesanifi'ş-şia, c. 21, s. 9, c. 8, s. 241.
- 63 Yakut el-Hamevî, Mucemü'l-udeba, c. 17, s. 40.
- 64 Yakut el-Hamevî, a.g.e., c. 1, s. 57.
- 65 Zehebî, Mizanü'l-itidal, c. 3, s. 499.
- 66 Necaşî, a.g.e., s. 225; Şeyh Tusî, a.g.e., s. 150.
- 67 Zehebî, Tezkiretü'l-huffaz, c. 2, s. 713.
- 68 Zehebî, a.g.e., c. 2, s. 713.
- 69 Yakut el-Hamevî, Mucemü'l-udeba, c. 17, s. 81.
- 70 Yakut el-Hamevî, a.g.e., c. 17, s. 82.
- 71 Şeyh Abbas Kummî, a.g.e., c. 1, s. 231; Amilî, Âyânü'ş-şia, c. 9, s. 199.
- 72 İbn Nedim, a.g.e., s. 291.
- 73 İskafî, el-Miyar ve'l-muvazene, s. 32.



**İmam Zeynulâbidîn'den (a.s.)**

**Mekârimu'l Ahlâk**

**Yüce Erdemler  
Duası**



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَبَلِّغْ بِإِيمَانِي أَكْمَلَ الْإِيمَانِ ، وَاجْعَلْ  
يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ وَانْتِهِ بِنَيْتِي إِلَى أَحْسَنِ النِّيَّاتِ ، وَبِعَمَلِي إِلَى أَحْسَنِ  
الْأَعْمَالِ .

اللَّهُمَّ وَفِّرْ بِلُطْفِكَ نَيْتِي ، وَصَحِّحْ بِمَا عِنْدَكَ يَقِينِي ، وَاسْتَضْلِحْ بِقُدْرَتِكَ  
مَا فَسَدَ مِنِّي

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَاكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الْإِهْتِمَامُ بِهِ ، وَ  
اسْتَعْمِلْنِي بِمَا تَسْأَلُنِي عِدَاءً عَنْهُ ، وَاسْتَفْرِغْ أَيَّامِي فِيَمَا خَلَقْتَنِي لَهُ ، وَ  
أَغْنِنِي وَأَوْسِعْ عَلَيَّ فِي رِزْقِكَ ، وَ لَا تَفْتِنِّي بِالنَّظَرِ ، وَاعْزِنِي وَ لَا تَبْتَلِيَنِي  
بِالْكِبْرِ ، وَعَبِدْنِي لَكَ وَ لَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ ، وَ أَجْرٍ لِلنَّاسِ عَلَى  
يَدَيِ الْخَيْرِ وَ لَا تَمْحَقْهُ بِالْمَنْ ، وَ هَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ ، وَ اعْصِمْنِي  
مِنَ الْفَخْرِ .

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَ لَا تَزْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِي  
عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا ، وَ لَا تُحَدِّثْ لِي عِزًّا ظَاهِرًا إِلَّا أَحَدَّثْتَ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً  
عِنْدَ نَفْسِي بِقُدْرَتِهَا



## Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve benim imanımı en kâmil iman, yakınlığı en üstün yakın kıl; niyetimi niyetlerin, amelimi amellerin en güzeline ulaştır.

Allah'ım, lütfunla niyetimi hâlis kıl; katındakine (rahmetine) yakınlığı doğrult; kudretinle, bozulan durumumu düzelt.

Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve beni meşgul edecek sorunların çözümünde bana yet; yarın hesabını soracağın şeylerle uğraştır beni; günlerimi yaratılışımın amacı olan ibadetle geçirmemi sağla; beni zenginleştir; rızkı bol eyle; rızkı beklemekle beni imtihan etme; beni aziz kıl; kibre duçar eyleme; sana kul olmaya muvaffak eyle; kulluğumu, ibadetimi ucub (kendinden ve yaptığından hoşlanmak) ile fasit etme; benim elimle insanlara hayır ulaştır; minnet edip de onu batıl etmeme engel ol; yüce huyları bana ihsan et ve övünmekten beni koru.

Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve beni insanların gözünde bir derece yükselttiğinde kendi gözümde bir derece düşür; bana insanlar arasında açık bir izzet verdiğiğinde kendi yanımda aynı ölçüde gizli bir zillet ver.



اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ ، وَ مَتِّعْنِي بِهَدَى صَالِحٍ لَا أَسْتَبْدِلُ  
بِهِ ، وَ طَرِيقَةَ حَقِّ لَا أَرِغُ عَنْهَا ، وَ نِيَّةَ رُشْدٍ لَا أَشْكُ فِيهَا ، وَ عَمَّرْنِي مَا  
كَانَ عُمُرِي بِذِلَّةٍ فِي طَاعَتِكَ ، فَإِذَا كَانَ عُمُرِي مَرْتَعًا لِلشَّيْطَانِ فَاقْبِضْنِي  
إِلَيْكَ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَ مَقْتِكَ إِلَيَّ ، أَوْ يَسْتَحْكِمَ غَضَبَكَ عَلَيَّ .

اللَّهُمَّ لَا تَدْعُ خَصْلَةَ تُعَابٍ مِنِّي إِلَّا أَصْلَحْتَهَا ، وَ لَا عَائِبَةً أُؤَنَّبُ بِهَا إِلَّا  
حَسَّنْتَهَا ، وَ لَا أُكْرِمَةً فِي نَاقِصَةٍ إِلَّا أَتَمَمْتَهَا .

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ ، وَ أَبْدِلْنِي مِنْ بَغْضَةِ أَهْلِ الشَّنَانِ  
الْمَحَبَّةَ ، وَ مِنْ حَسَدِ أَهْلِ الْبَغْيِ الْمَوَدَّةَ ، وَ مِنْ ظَنَّةِ أَهْلِ الصَّلَاحِ الثِّقَّةَ ،  
وَ مِنْ عَدَاوَةِ الْأَدْنِيِّينَ الْوَلَايَةَ ، وَ مِنْ عُقُوقِ ذَوِي الْأَرْحَامِ الْمَبَرَّةَ ، وَ مِنْ  
خِذْلَانِ الْأَقْرَبِينَ النُّصْرَةَ ، وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِينَ تَضْحِيحَ الْمِقَّةِ ، وَ مِنْ  
رَدِّ الْمَلَابِسِينَ كَرَمَ الْعِشْرَةِ ، وَ مِنْ مَرَارَةِ خَوْفِ الظَّالِمِينَ حَلَاوَةَ الْأَمْنَةِ  
الْأَمْنَةِ





Allah'ım, Muhammed ve âl-i Muhammed'e salât eyle ve beni (başka hiçbir şeyle) değiştirmeyeceğim güzel bir hidayet, asla vazgeçmeyeceğim hak bir yöntem ve şüphe etmeyeceğim doğru bir niyet ile faydalandır. Ömrüm sana itaatle geçtiği sürece beni yaşat. Ömrüm şeytanın otlığı olduğunda, öfkene yakalanmadan, gazabın kesinleşmeden ruhumu kabzet.

Allah'ım, ayıplandığım kötü hasletimi ıslah et; kınandığım çirkin huyumu güzelleştir ve eksik olan güzel sıfatımı tamamla.

Allah'ım, Muhammed ve âl-i Muhammed'e salât eyle ve düşmanların bana olan buğzunu muhabbete, zulüm ehlinin hasedini sevgiye, iyilerin kötü zanlarını güvene, yakınlarımin düşmanlığını dostluğa, akrabalarımin kötü davranışlarını iyiliğe, dostların ilgisizliğini yardıma, müdara edenlerin zahirî dostluklarını gerçek dostluğa, muşeret edenlerin yüz ekşitmelerini güler yüzlülüğe ve zalimlerden korkmanın acılığını emniyet tatlılığına dönüştür.



اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَاجْعَلْ لِي يَدًا عَلَى مَنْ ظَلَمَنِي ، وَلسَانًا  
عَلَى مَنْ خَاصَمَنِي ، وَظَفْرًا بِمَنْ عَانَدَنِي ، وَهَبْ لِي مَكْرًا عَلَى مَنْ  
كَأَيَدَنِي ، وَقُدْرَةً عَلَى مَنْ اضْطَهَدَنِي ، وَتَكْذِيبًا لِمَنْ قَصَبَنِي ، وَسَلَامَةً  
مِمَّنْ تَوَعَّدَنِي ، وَوَفْقَنِي لِطَاعَةِ مَنْ سَدَّدَنِي ، وَمُتَابَعَةَ مَنْ أَرْشَدَنِي .

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَسَدِّدْنِي لِأَنَّ أَعَارِضَ مَنْ عَشَّنِي  
بِالنُّضْحِ ، وَأَجْزِي مَنْ هَجَرَنِي بِالْبِرِّ ، وَأُثِيبَ مَنْ حَرَمَنِي بِالْبَذْلِ ، وَ  
أَكْفِي مَنْ قَطَعَنِي بِالصَّلَةِ ، وَأُخَالَفَ مَنْ اغْتَابَنِي إِلَى حُسْنِ الذِّكْرِ ، وَ  
أَنْ أَشْكُرَ الْحَسَنَةَ ، وَأُعْضِي عَنِ السَّيِّئَةِ .

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَحَلِّنِي ، بِحِلْيَةِ الصَّالِحِينَ ، وَالْبَسْنِي  
زِينَةَ الْمُتَّقِينَ ، فِي بَسْطِ الْعَدْلِ ، وَكَظْمِ الْغَيْظِ ، وَإِطْفَاءِ النَّائِرَةِ ، وَضَمِّ  
أَهْلِ الْفُرْقَةِ ، وَإِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ ، وَإِفْشَاءِ الْعَارِفَةِ ، وَسْتِرِ الْعَائِبَةِ ،  
وَ لَيْنِ الْعَرِيكَةِ ، وَخَفْضِ الْجَنَاحِ ، وَحُسْنِ السَّيْرَةِ ، وَسُكُونِ الرِّيحِ ،  
وَ طِيبِ الْمُخَالَفَةِ ، وَالسَّبْقِ إِلَى الْفَضِيلَةِ ، وَإِيثارِ التَّفْضِيلِ ، وَتَرْكِ  
التَّغْيِيرِ ، وَالإِفْضَالِ عَلَى غَيْرِ الْمُسْتَحِقِّ ، وَالْقَوْلِ بِالْحَقِّ وَ إِنْ عَزَّ ، وَ  
اسْتِثْقَالَ الْخَيْرِ وَ إِنْ كَثُرَ مِنْ قَوْلِي وَ فِعْلِي ، وَ اسْتِكْتَارِ الشَّرِّ وَ إِنْ قَلَّ  
مِنْ قَوْلِي وَ فِعْلِي ، وَ أَكْمَلْ ذَلِكَ لِي بِدَوَامِ الطَّاعَةِ ، وَ لُزُومِ الْجَمَاعَةِ ،  
وَ رَفْضِ أَهْلِ الْبِدْعِ ، وَ مُسْتَعْمِلِ الرَّأْيِ الْمُخْتَرَعِ .



Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve bana zulmedene karşı kendimi müdafaa edecek bir el; bana husumet edene karşı kendimi savunacak bir dil, bana inat edene karşı bir zafer, bana hile yapana karşı bir hile, beni ezene karşı bir güç, beni yerene karşı yalanlama cesareti, beni tehdit edene karşı bir esenlik ver bana ve beni doğru yola davet edene itaat etmeye, gerçeği gösterene uymaya muvaffak eyle.

Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve beni; beni aldatana karşı dürüst ve samimi davranmaya; beni terkedene iyilikle karşılık vermeye; benden esirgeyeni bağışla ödüllendirmeye; benimle ilişkisini keseni, ilişkide bulunmakla mükâfatlandırmaya; gıybetimi edene, güzellikle anmakla muhalefet etmeye ve iyiliğe teşekkür edip kötülüğe göz yummaya muvaffak eyle.

Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve adaleti yaymada, öfkeyi yutmada, kin ve adaveti söndürmede, ayrılıkçıları birleştirmede, kırgınların arasını bulmada, iyilikleri ortaya çıkarmada, kötülükleri gizlemede, yumuşak huylulukta, alçakgönüllülükte, güzel muşerette, ağırbaşlılıkta, insanlarla iyi geçinmede, erdemlere doğru koşmada, (her hâlükârda) iyilik etmeyi yeğlemede, insanların kabahatini yüzlerine vurmamakta, müstahak olmayana bağışta bulunmamakta, güç de olsa hakkı söylemede, çok da olsa iyi söz ve fiillerimi az bulmada, az da olsa kötü söz ve işlerimi çok bulmada salihler gibi olmaya, onların süsüyle süslenmeye, muttakilerin ziynetini kuşanmaya muvaffak eyle beni.



اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَاجْعَلْ أَوْسَعَ رِزْقِكَ عَلَيَّ إِذَا كَبُرْتُ ،  
وَ أَقْوَى قُوَّتِكَ فِيَّ إِذَا نَصَبْتُ ، وَ لَا تَبْتَلِيَنِّي بِالْكَسَلِ عَنْ عِبَادَتِكَ ، وَ لَا  
الْعَمَى عَنْ سَبِيلِكَ ، وَ لَا بِالْتَّعَرُّضِ لِخِلَافِ مَحَبَّتِكَ ، وَ لَا مُجَامَعَةَ مَنْ  
تَفَرَّقَ عَنْكَ ، وَ لَا مُفَارَقَةَ مَنْ اجْتَمَعَ إِلَيْكَ .

اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أَصُولُ بَكَ عِنْدَ الضَّرُورَةِ ، وَ أَسْأَلُكَ عِنْدَ الْحَاجَةِ ، وَ  
أَتَضَرَّعُ إِلَيْكَ عِنْدَ الْمَسْكَنَةِ ، وَ لَا تَفْتِنِّي بِالِاسْتِعَانَةِ بِغَيْرِكَ إِذَا اضْطَرَرْتُ ،  
وَ لَا بِالْخُضُوعِ لِسُؤَالِ غَيْرِكَ إِذَا افْتَقَرْتُ ، وَ لَا بِالْتَّضَرُّعِ إِلَى مَنْ دُونِكَ  
إِذَا رَهَبْتُ ، فَأَسْتَحِقُّ بِذَلِكَ خِذْلَانِكَ وَ مَنَعَكَ وَ إِعْرَاضَكَ ، يَا أَرْحَمَ  
الرَّاحِمِينَ .

اللَّهُمَّ اجْعَلْ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِي رُوعِي مِنَ التَّمَنِّي وَ التَّظَنِّي وَ الْحَسَدِ  
ذِكْرًا لِعَظَمَتِكَ ، وَ تَفَكُّرًا فِي قُدْرَتِكَ ، وَ تَذْبِيرًا عَلَى عَدُوِّكَ ، وَ مَا أَجْرَى  
عَلَى لِسَانِي مِنْ لَفْظَةٍ فُحْشٍ أَوْ هُجْرٍ أَوْ شَمِّ عَرِضٍ أَوْ شَهَادَةٍ بَاطِلٍ أَوْ  
اغْتِيَابٍ مُؤْمِنٍ غَائِبٍ أَوْ سَبِّ حَاضِرٍ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ نُطْقًا بِالْحَمْدِ لَكَ ،  
وَ إِعْرَاقًا فِي الثَّنَاءِ عَلَيْكَ ، وَ ذَهَابًا فِي تَمْجِيدِكَ ، وَ شُكْرًا لِنِعْمَتِكَ ، وَ  
اعْتِرَافًا بِإِحْسَانِكَ ، وَ إِحْصَاءً لِمَنِّكَ .



İtaatimin devamlılığı, cemaattan ayrılmayışım ve kendi uydurdukları görüşlerle amel eden bid'at ehlinde uzak duruşumla da bu sıfatları bende kâmil eyle.

Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve bana en bol rızkı yaşlandıgım zaman ve en kuvvetli gücü bitkin düştüğüm zaman ver. Beni, sana kullukta tembelliğe, yolunu bulmakta körlüğe, sevginden başka bir şeyi talep etmeye, senden uzaklaşanla bir arada olmaya ve seninle birlikte olandan ayrılmaya müptela etme.

Allah'ım, beni zor durumda kaldığımda senin (gücün)le hamle eder, ihtiyacım olduğunda senden ister ve düşkünlüğümde sana yalvarır kıl. Beni, zor durumda kaldığım zaman senden başkasından yardım dilemekle, ihtiyacım olduğu zaman senden başkasından istemeye tenezzül etmekle ve korktuğum zaman senden başkasına yalvarmakla sınama. Yoksa beni yardımsız bırakmanla, ihsanımı benden esirgemenle ve benden yüz çevirmenle karşı karşıya kalırım; ey merhametlilerin en merhametlisi.

Allah'ım, şeytanın kalbime attığı arzu, zan ve hasedi; büyüklüğünü anmaya, kudretin hakkında düşünmeye, düşmanlarına karşı tedbir almaya dönüştür.

Onun (şeytanın) dilime akıttığı çirkin ve saçma lafları, ırz sövüşünü, haksız tanıklığı, bir mü'minin arkasında ettiğim gıybeti, birinin yüzüne karşı ettiğim küfrü ve bunlara benzer şeyleri senin hamdini dile getirmeye, seni çokça övmeye, seni yüceltme çabasına, nimetlerine şükretme gayretine, ihsanını itiraf etmeye, nimetlerini saymaya çevir.



اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَ لَا أُظْلَمَنَّ وَ أَنْتَ مُطِيقٌ لِلدَّفْعِ عَنِّي ،  
وَ لَا أُظْلَمَنَّ وَ أَنْتَ الْقَادِرُ عَلَى الْقَبْضِ مِنِّي ، وَ لَا أَضِلَّنَّ وَ قَدْ أَمَكَّتَكَ  
هِدَايَتِي ، وَ لَا أَفْتَقِرَنَّ وَ مِنْ عِنْدِكَ وَسْعِي ، وَ لَا أَطْغَيْنَنَّ وَ مِنْ عِنْدِكَ  
وُجْدِي .

اللَّهُمَّ إِلَى مَغْفِرَتِكَ وَفَدْتُ ، وَ إِلَى عَفْوِكَ قَصَدْتُ ، وَ إِلَى تَجَاوُزِكَ  
اِسْتَقْتُ ، وَ بِفَضْلِكَ وَثِقْتُ ، وَ لَيْسَ عِنْدِي مَا يُوجِبُ لِي مَغْفِرَتَكَ ، وَ  
لَا فِي عَمَلِي مَا أَسْتَحِقُّ بِهِ عَفْوَكَ ، وَ مَا لِي بَعْدَ أَنْ حَكَمْتُ عَلَى نَفْسِي  
إِلَّا فَضْلُكَ ، فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ ، وَ تَفَضَّلْ عَلَيَّ .

اللَّهُمَّ وَ أَنْطِقْنِي بِالْهُدَى ، وَ أَلْهِمْنِي التَّقْوَى ، وَ وَفِّقْنِي لِئْتِي هِيَ أَزْكَى ،  
وَ اسْتَعْمِلْنِي بِمَا هُوَ أَرْضَى .

اللَّهُمَّ اسْلُكْ بِي الطَّرِيقَةَ الْمُثَلَى ، وَ اجْعَلْنِي عَلَى مِلَّتِكَ أُمُوثٌ وَ  
أَحْيَا .



Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle. (Allah'ım,) Bana yönelik zulmü defetmeye kadir olduğundan asla zulme uğramayayım! Benden intikam almaya gücün yettiğinden asla zulmetmeyeyim! Beni kolayca hidayet edebileceğin için asla sapmayayım! Rızkımın bolluğu senin katında olduğundan hiçbir zaman fakir olmayayım! Gücüm senden olduğundan asla haddimi aşmayayım!

Allah'ım, mağfiretine yönelmiş, affını umarak yola koyulmuşum. Lütuf ve keremine güvenerek günahlarımı bağışlamamı istiyorum. Ancak mağfiretini gerektirecek bir şeyim, affını hak edeceğim bir amelim yoktur. Dolayısıyla sadece senin fazl u keremine güvenebilirim. O hâlde, Muhammed ve âline salât eyle ve fazl u keremini benden esirgeme.

Allah'ım, dilime, kullarının hidayetine vesile olacak sözleri cari kıl; bana takvayı ilham et; beni en temiz şeye muvaffak et ve en beğenilen işe ata.

Allah'ım, beni örnek yola sevk et; dinin üzere ölüp, dinin üzere dirilmeyi hakkımda kararlaştır.





اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ ، وَ مَتِّعْنِي بِالْإِقْتِصَادِ ، وَ اجْعَلْنِي مِنْ  
أَهْلِ السَّدَادِ ، وَ مِنْ أَدِلَّةِ الرَّشَادِ ، وَ مِنْ صَالِحِ الْعِبَادِ ، وَ ارزُقْنِي فَوْزَ  
الْمَعَادِ ، وَ سَلَامَةَ الْمِرْصَادِ .

اللَّهُمَّ خُذْ لِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِي مَا يُخَلِّصُهَا ، وَ أَبْقِ لِنَفْسِي مِنْ نَفْسِي مَا  
يُضِلُّهَا ، فَإِنَّ نَفْسِي هَالِكَةٌ أَوْ تَعِصِمُهَا .

اللَّهُمَّ أَنْتَ عُدَّتِي إِنْ حَزَنْتُ ، وَ أَنْتَ مُتَّجِعِي إِنْ حُرِمْتُ ، وَ بِكَ  
اسْتِغَاثَتِي إِنْ كَرِهْتُ ، وَ عِنْدَكَ مِمَّا فَاتَ خَلْفٌ ، وَ لِمَا فَسَدَ صِلَاحٌ ،  
وَ فِيمَا أَنْكَرْتَ تَغْيِيرٌ ، فَاثْمُنْ عَلَيَّ قَبْلَ الْبَلَاءِ بِالْعَافِيَةِ ، وَ قَبْلَ الطَّلَبِ  
بِالْجِدَّةِ ، وَ قَبْلَ الضَّلَالِ بِالرَّشَادِ ، وَ اكْفِنِي مَوْوَنَةَ مَعَرَّةِ الْعِبَادِ ، وَ هَبْ  
لِي أَمْنًا يَوْمَ الْمَعَادِ ، وَ ائْمِنِحْنِي حُسْنَ الْإِرْشَادِ .

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ ، وَ اذْرَأْ عَنِّي بِلُطْفِكَ ، وَ اغْذِنِي بِبِنْعَمَتِكَ ،  
وَ أَصْلِحْ لِي بِكَرَمِكَ ، وَ دَاوِنِي بِبُصْنِعِكَ ، وَ أَظِلَّنِي فِي ذَرَاكَ ، وَ جَلِّلْنِي  
رِضَاكَ ، وَ وَفِّقْنِي إِذَا اشْتَكَلْتُ عَلَيَّ الْأُمُورُ لِأَهْدَاهَا ، وَ إِذَا تَشَابَهَتْ  
الْأَعْمَالُ لِأَرْكَاهَا ، وَ إِذَا تَنَاقَضَتْ الْمِلَلُ لِأَرْضَاهَا .



Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve beni ifrat ve tefrite düşmekten koru, itidalli olmaya muvaffak et. Beni dürüstlük ehlin-den, doğruluk kılavuzlarından ve salih kullarından kıl. Kıyamette felahı ve cehennemden kurtuluşu bana nasip et.

Allah'ım, kurtuluşuma sebep olacak şeyi kendin için benden al; ıslah olmama vesile olacak şeyi de bırak bana kalsın. Senin koru-man olmazsa, hiç şüphesiz ben helâk olurum.

Allah'ım, üzüldüğüm zaman hazırlığım sensin; mahrum edildiğim zaman ihsanını umacağım sensin; gamlanıp kederlendiğim zaman imdada çağıracağım sensin. Kaybedilenin yerini dolduracak; bo-zulanı düzelterek ve hoşlanmadığını değiştirecek olan, senin ya-nındadır. O hâlde, beladan önce afiyet, istemedenden önce zenginlik, sapıklıktan önce hidayet nimetiyle minnet et bana. Kulların eziyet-lerine karşı bana yet; dönüş (kıyamet) gününün emniyetini bana ihsan et ve irşad (doğruya ve kemale iletme) görevini iyice yerine getirmeye muvaffak et beni.

Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve lütfunla tüm kötülük-leri benden uzaklaştır; nimetinle beni besle; kereminle beni ıslah et; ihsanıyla beni tedavi et; rahmetinin gölgesine al beni; rızanla kuşat beni; işler karıştığı zaman en doğrusunu, ameller benzeştiği zaman en temizini yapmaya, yollar çeliştiği zaman en beğenilmi-şini seçmeye muvaffak et beni.



اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَ تَوَجِّنِي بِالْكِفَايَةِ ، وَ سُمْنِي حُسْنَ  
الْوِلَايَةِ ، وَ هَبْ لِي صِدْقَ الْهِدَايَةِ ، وَ لَا تَفْتِنِّي بِالسَّعَةِ ، وَ امْنِحْنِي  
حُسْنَ الدَّعَةِ ، وَ لَا تَجْعَلْ عَيْشِي كَدًّا كَدًّا ، وَ لَا تَزِدْ دُعَائِي عَلَيَّ رَدًّا ،  
فَإِنِّي لَا أَجْعَلُ لَكَ ضِدًّا ، وَ لَا أَدْعُو مَعَكَ نِدًّا .

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَ امْنَعْنِي مِنَ السَّرْفِ ، وَ حَصِّنْ رِزْقِي  
مِنَ التَّافِ ، وَ وَفِّرْ مَلَكَتِي بِالْبَرَكَةِ فِيهِ ، وَ أَصِبْ بِي سَبِيلَ الْهِدَايَةِ لِلْبِرِّ  
فِي مَا أَنْفَقْتُ مِنْهُ .

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَ اكْفِنِي مَوْوَنَةَ الْاِكْتِسَابِ ، وَ اِرْزُقْنِي  
مِنْ غَيْرِ اِحْتِسَابٍ ، فَلَا أَشْتَغَلَ عَنْ عِبَادَتِكَ بِالطَّلَبِ ، وَ لَا اُحْتَمِلَ اِضْرَ  
تِبَعَاتِ الْمَكْسَبِ .

اللَّهُمَّ فَأَطْلِبْنِي بِقُدْرَتِكَ مَا أَطْلُبُ ، وَ أَجْزِنِي بِعِزَّتِكَ مِمَّا أَرْهَبُ .  
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَ صُنْ وَجْهِي بِالْيَسَارِ ، وَ لَا تَبْتَدِلْ  
جَاهِي بِالْاِقْتَارِ فَأَسْتَرْزِقَ أَهْلَ رِزْقِكَ ، وَ اَسْتَعْطِي شِرَارَ خَلْقِكَ ، فَأَفْتِنَنَّ  
بِحَمْدِ مَنْ أَعْطَانِي ، وَ اُبْتَلِي بِذِمِّ مَنْ مَنَعْنِي ، وَ أَنْتَ مِنْ دُونِهِمْ وَلِيُّ  
الْاَعْطَاءِ وَ الْمَنْعِ .



Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve bana ihtiyaçsızlık tacını giydir; beni üstlendiğim görevleri layıkıyla yerine getirmeye muvaffak et; bana gerçek hidayeti merhamet et; zenginlikle azdırma beni; güzel bir yaşantı nasip et bana; yaşantımı zorluklarla dolu bir yaşantı kılma ve duamı geri çevirme. Çünkü ben senin karşında birini tanımıyor, seninle birlikte birini çağırıyorum.

Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve israf etmeme engel ol; rızkımı zayi olmaktan koru; malımı bereketlendirerek çoğalt ve ondan infak ettiklerim hususunda iyilik etmenin yolunu göster bana.

Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve para kazanmanın zorluklarına karşı bana yet; hesaba katmadığım, sanmadığım yollardan rızkımı ver; rızk peşinde koşarak ibadetinden geri kalmayayım, geçimimi sağlamak için vebal altına girmeyeyim.

Allah'ım, kudretinle aradığımı bana ver ve izzetinle korktuğumu başıma getirme.

Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve rızkımı bol ederek haysiyetimi koru; rızkımı daraltarak rızklarını senden alan kimselerden rızk isteme, kötü insanlardan bağış talebinde bulunma bayağılığına düşürüp verenleri övme, esirgeyenleri yerme durumunda bırakma beni. Çünkü gerçekte veren de, esirgeyen de sensin, onlar değil.



اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَارْزُقْنِي صِحَّةً فِي عِبَادَةٍ ، وَفَرَاغاً فِي زَهَادَةٍ ، وَعِلْماً فِي اسْتِعْمَالٍ ، وَوَرَعاً فِي إِجْمَالٍ .

اللَّهُمَّ اخْتِمْ بَعْفُوكَ أَجَلِي ، وَحَقِّقْ فِي رَجَاءِ رَحْمَتِكَ أَمَلِي ، وَسَهِّلْ إِلَيَّ بُلُوغَ رِضَاكَ سُبُلِي ، وَحَسِّنْ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِي عَمَلِي .

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، وَتَبَهَّنِي لِذِكْرِكَ فِي أَوْقَاتِ الْعُقُفَةِ ، وَاسْتَعْمِلْنِي بِطَاعَتِكَ فِي أَيَّامِ الْمُهْلَةِ ، وَانْهَجْ لِي إِلَى مَحَبَّتِكَ سَبِيلاً سَهْلاً ، أَكْمِلْ لِي بِهَا خَيْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ .

اللَّهُمَّ وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ، كَأَفْضَلِ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ قَبْلَهُ ، وَأَنْتَ مُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَهُ ، وَآتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً ، وَقِنِي بِرَحْمَتِكَ عَذَابَ النَّارِ



Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve sana ibadette yararlanacağım sıhhat, dünyaya meyilsizlikte faydalanacağım boş vakit, amele dönüştüreceğim ilim ve itidalli olmamı sağlayacak takva ver bana.

Allah'ım, ömrümü affınla sona erdir; emelimi rahmetini ummaya yönelik kıl; rızana ulaşma yollarını benim için kolaylaştır ve bütün hâllerimde amelimi güzelleştir.

Allah'ım, Muhammed ve âline salât eyle ve gaflet ettiğim zamanlarda seni anmak için beni uyar; mühlet verdiğin günlerde (dünya hayatında) beni, sana itaatte kullan; sevgine doğru düz bir yol göster bana; o yolda yürümekle dünya ve ahiret hayrını tas-tamam ver bana.

Allah'ım, Muhammed ve âline, ondan önce yaratıklarından herhangi birine ettiğin ve ondan sonra herhangi birine edeceğin en üstün salât ile salât eyle. Dünyada bize güzellik ver, ahirette de güzellik ver ve rahmetinle beni cehennem azabından koru.



www.ostadreza.deviantart.com





وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ



# Misbah

Islamic Thought and Research Magazine

Winter 2014 Vol: 2 No: 6



9 772146 256009



Turkey Representation Office of  
Al-Mustafa International University